

S. 2<sup>e</sup> 15.



981

981-XVI  
1

3.129





R. P.

FRANCISCI  
SVAREZ,

GRANATENSIS, E SOCIETATE  
IESV, DOCTORIS THEOLOGI,

ET IN CONIMBRICENSI ACADEMIA  
*olim Primarij Theologiae Professoris emeriti*

DE DIVINA GRATIA

PARS POSTREMA:

CONTINENS POSTERIORES LIBROS SEPTEM

DE HABITV ALI GRATIA, SANCTIFICA-  
TIONE HOMINIS, AC MERITO.

*Fr. Joseph Sanchez in v. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.*



MOGVNTIAE,

*Cum superiorum permisso & Privilegio Caesareo.*

Sumptibus Hermanni Mylij Birckmanni

Excudebat BALTHASAR LIPPVS.

ANNO M. DC. XXI.



THE NATIONAL ARCHIVES

RECORDS SECTION

GENERAL INVESTIGATIVE DIVISION

WASHINGTON, D.C. 20535

FOIA b 7 - D

ALL INFORMATION CONTAINED HEREIN IS UNCLASSIFIED

DATE 01/11/01 BY 60322

EXCEPT WHERE SHOWN OTHERWISE

DATE 01/11/01 BY 60322



FOIA b 7 - D

ALL INFORMATION CONTAINED HEREIN IS UNCLASSIFIED

DATE 01/11/01 BY 60322

EXCEPT WHERE SHOWN OTHERWISE

DATE 01/11/01 BY 60322





### Approuação, & Licenças.

**P**erlegi Libros sex posteriores de Gratia à libro nimirum sexto vsque ad 12. celeberrimi Doctoris Francisci Soarij è Societate I E S V. Quicquid autem in eis omnibus traditur, non modo consentit cum fide orthodoxa, & Sanctorum Patrum doctrina, sed mirum etiam in modum conferet Scholasticæ Theologiæ. Olylip. 4. Kal. April. Anni 1618.

Petrus Nouais.

### Licença do Sancto Officio.

**V**ista a Informação pode-se imprimir esta 3. parte da materia de Gratia, que contem os seis ultimos Liuros de toda ella, & torne a esta Mesa para se conferir com o original, & se dar licença para correr. Lisboa aos 30. de Abril. de 618.

Antonio Dias Cardoso. Gaspar Pereira. D. Francisco de Bragança.

### Licença do Ordinario.

**D**amos licença pera se imprimir a 3. parte da obra de Gratia do P. Mestre Francisco Soares. Coimbra 19. de Julho de 618.

A Bispo Conde, & Primas eleito.

### Licença do Paço.

**D**A licença pera se imprimir a 3. parte de Gratia do Padre Doutor Francisco Soarez. Visto que a tem do Sancto Officio, & do Ordinario. Em Lisboa 2. de Agosto de 618.

Monis.

Machado.

### Facultas Prouincialis Societatis Iesu pro Lusitania.

**F**ranciscus Pereira Prouincialis Societatis Iesu in Lusitania, potestate mihi facta à Reuerendo admodum Patre nostro Generali Mutio Vitellescho, facultatem concedo, vt opus de Diuina Gratia à Patre Doctore Francisco Soarez piæ memoriæ eiusdem Societatis compositum, & à tribus huius Prouinciæ Patribus grauib; & doctis viris recognitum, & approbatum, typis mandari possit. Braccaræ 12. Ian. 618.

Franciscus Pereira.

### Facultas Prouincialis Societatis Iesu Prouinciæ Rhenanæ.

**V**m ex mandato Sacræ Cæsareæ Maiestatis, omnibus & singulis Typographis, Bibliopolis, ac aliis quamcunq; librariam negotiationem exercentibus, serio firmiterq; inhibeat, ne quisquam libros vllos à Societatis nostræ Patribus hætenus editos, aut in posterum edendos, intra sacri imperii, regnorum, & dominiorum Sux Cæs. Maiest. hæreditariorum fines, simili aliove charactere aut forma, siue in toto, siue in parte recudere, vel aliò recudendos mittere, aut alibi etiam impressos adducere, vendere, & distrahere, clam seu palam, citra supradictorum Patrum consensum ac testimonium audeat, vel præsumat: Ego Ioannes Copperus Societatis Iesu per Rheni Prouinciæ Prouincialis concedo Hermanno Mylio facultatem excudendi Francisci Suarez operis de diuina gratia partem tertiam. In quorum fidem hoc ei testimonium manu nostra subscriptum, & sigillo munitum dare volumus. Spiræ I IX. Augusti M. D. CXX.





# INDEX CAPITVM

## LIBRI SEXTI.

- C**aput I. *Utrum inter dona gratie gratum facientis detur aliquod creatum, & intrinsece inherens homini, & absque operatione permanens?*
- Cap. II. *Cuius generis sit hæc gratia creata permanens absque operatione?*
- Cap. III. *An sit de fide certum, dari iustis dona gratie habitualia ab actibus distincta, & sine illis permanentia?*
- Cap. IV. *An gratia habitualis includat habitus, seu virtutes infusas?*
- Cap. V. *An habitus infusus sit tota ratio proxima, & per se efficiendi actum infusum?*
- Cap. VI. *Utrum habitus infusus, vel potentia sit principalis causa proxima actus supernaturalis?*
- Cap. VII. *Utrum potentia habitu infuso prædita sit causa principalis sui actus?*
- Cap. VIII. *Utrum infundantur iustis tres virtutes Theologales, habitualiter in eis manentes?*
- Cap. IX. *Utrum ad gratiam habitualement virtutes etiam morales, seu Cardinales per se infusæ pertineant?*
- Cap. X. *Utrum præter virtutes omnes infundantur cum gratia habituali dona Spiritus Sancti, quæ sint etiam habitus supernaturales à virtutibus distincti?*
- Cap. XI. *Utrum præter habitus operatiuos, detur iustis habitualis gratia ab illis distincta, & in ipsa animæ substantia immediate infusa: tractaturque sententia negans.*
- Cap. XII. *Gratiam esse formam à charitate realiter distinctam verius indicatur.*
- Cap. XIII. *Fundamentis prioris sententiæ satisficit.*
- Cap. XIV. *Utrum circa obiecta, seu materias habituum infusorum dentur aliqui habitus acquisiti, quasi annexi, vel concomitantes habitus infusos?*

TRACTA-





# TRACTATUS DE GRATIA. PARS III

## DE HABITIBVS IVSTITIÆ, SEV GRATIÆ GRATVM FA- CIENTIS.

### LIBER SEXTVS

#### *De essentiâ gratiæ, seu iustitiæ habitualis.*



**D**iximus in principio huius materiæ gratiam gratum facientem in actualem, & habitualementem, & in actualem explicanda totam primam, & secundam huius tractationis partem posuimus: hanc ergo posteriorem habituali gratiæ tribuimus, & in presenti libro an sit, quid, & quotuplex sit declarabimus, in sequentibus verò de causis, & effectibus eius dicemus.

#### CAPVT I.

*Vtrum inter dona gratiæ gratum facientis detur aliquod creatum, & intrinsece inherens homini, & absque operatione permanens.*

1. **I**n hoc puncto non est inter Catholicos controuersia. Errores autem Pelagij, & nouorum hereticorum sufficienter in prolegom. 5. retulimus, & fundamentum Pelagij totum ordinem gratiæ, & supernaturalium actuum negantis, in prima huius operis parte satis est refutatum. Contra Protestantes verò, quatenus non veram, sed imputatam iustitiam in nobis agnoscunt, & ideo iustitiam, seu gratiam gratum facientem non in aliquo habitu, sed in extrinseco Dei fauore ponunt, in libro sequenti agendum est: & ideo his omisissis, vt certum supponimus, nos apud Deum iustificari, & gratos fieri interuentu alicuius gratiæ creatæ, & inherens nobis, nam actus gratiæ creati sunt, & inherentes nobis, vt per se constat, & sine illis grati Deo non efficiuntur, vt ex libro secundo constat, & in hoc, & sequenti latius dicemus: an verò præter hanc gratiam actualem alia gratia permanens necessaria sit, tractandum nunc proponimus, quia fundamentum est omnium, quæ in hac tertia parte huius tractatus dicturi sumus.

Ratio autem dubitandi est, quia non sunt res multiplicandæ sine necessitate: nulla autem talis gratia necessaria videretur: ergo. Probatur minor, quia ad fa-

lutem sufficiunt nobis actus, quibus credimus, speramus, & diligimus, & alia præcepta seruamus, nam qui mandata seruat ad vitam ingreditur. Ad hos autem actus efficiendos sufficienter nobis actualia auxilia diuinarum illuminationum, & inspirationum, vt ex toto Concilio Arausicano, & ex Tridentino sessione 6. canone 3. sumitur. Hæ autem gratiæ solum sunt in nobis, quando vel in illis, vel per illas actu operamur: ergo nulla est necessaria permanentior gratia, cum tota gratiæ necessitas solum sit ad operandam salutem.

Vnde nulla etiam alia gratia videtur habere fundamentum in Scriptura, vel Concilijs, quia licet dicant, gratiam, vel charitatem nobis infundi, sufficienter intelliguntur de ipsa operatione gratiæ, nam ipsi actus supernaturales, & licet ad illos concurrat nostra potentia, tamen vt specialiter eleuata, & adiuta à Deo concurrunt. Vnde Concilium Arausicanum capite 4. & 6. dicit, hæc opera fieri in nobis per infusionem, & operationem Spiritus Sancti, quia nimirum nunc per eius illuminationem, & inspirationem, vt in capite septimo tacite declarat: ergo infusio gratiæ sufficienter saluatur in actuali. Denique si ponenda esset aliqua gratia permanens post operationem, maxime quia, transacta operatione, homo denominatur, & vere manet fidelis, aut iustus: sed huiusmodi denominationes sufficienter sumuntur ab actibus præteritis non retractatis: ergo præter illas denominationes non est necessaria specialis gratia permanenter inherens. Minor probatur à contrario, quia homo, qui peccatum commisit, licet finito actu nihil habituale in illo manserit, vere est, & dicitur peccator: ergo idem cum proportionem sufficit in denominatione iusti, vel fidelis.

Dico nihilominus, præter operationes, aliquod donum creatum ad ordinem gratiæ gratum facientis pertinens nobis infundi, quod in nobis permanet, etiam dum non operamur. Assertio est communis Theologorum, & certæ, quem autem gradum certitudinis habeat, infra dicam. Probatur autem primo, quia est valde consentanea Scripturis, nam Christus dixit Ioan. decimo quarto. *Siquis diligit me sermonem meum seruabit, & Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, &*

3. Ratio dubitandi accedens.

4. Assertio communis fundata.

Certum est nos apud Deum iustificari interuentu alicuius gratiæ creatæ nobis inherens.

Ratio quæ dubitandi ratio.

2. Dubitandi ratio.



mus, & mansionem apud eum faciemus. Vbi prius ponit dilectionem hominis, & obseruationem mandatorum; & ratione illius promittit Trinitatis aduentum ad hominem, qui aduentus non fit, nec intelligi potest sine nouo effectu, & dono ab operatione distincto, cum operationem supponat. Non solum autem promittit Christus aduentum ad animam diligentis ipsum, sed etiam per mansionem in illa: ergo eodem dono, quo aduenit, permanset: ergo tale donum permanens est, etiam transacta operatione. Nam sicut non potest ad nos denuo venire sine interuentu alicuius doni creati, quia non venit per mutationem suam, ita neque potest in nobis peculiari modo permanere sine creato dono permanente. Quod potest confirmari ex Augustino epist. 57. ubi in questione 2. dicit quod Deus non solum ad adultos venit, & in eis manet, sed etiam in paruulis; ad hos autem venire, aut in eis permanere non potest per operationem, de ordinaria lege loquendo; ergo est per dona permanentia. Et hoc confirmant alia testimonia, in quibus Deus dicitur habitare in iustis, & ipsi dicuntur templum Spiritus Sancti, sic Paulus ad Ephesios 3. *Flecto genua mea, & cetera. ut det vobis secundum diuitias gloriæ sue virtute corroborari per spiritum eius in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris in charitate radicati, & fundati.* Et 1. ad Corinth. 3. *Nescitis, quia templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis.* Et 2. ad Timotheum 1. *Bonum depositum custodi per spiritum Sanctum, qui habitat in vobis.* Et 1. ad Corinth. 6. *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus Sancti, qui in vobis est quem habetis à Deo.* Et 2. ad Corinth. 6. *Vos estis templum Dei viuus, & cetera. habitare autem, & habere, permanentiam significant: ergo & gratia, qua mediante Deus habitat in homine, & per quam consecratur in templum Dei, & edificatur in habitaculum spiritus Sancti, ut dicitur ad Ephes. 2. est forma permanens in ipso. Confirmatur ex Augustino dicta epist. 57. quæst. 1. nam Deus ita habitat in iustis per gratiam amoris sui, ut magis habitet in magis sanctis: ergo illa habitatio est medijs donis creatis, ac permanentibus magis, vel minus perfectis, nam in Deo secundum se differentia illæ inueniri non possunt.*

5. Alijs testimonijs confirmatur.

Hoc etiam confirmant illa testimonia, in quibus dicitur homo regenerari, cum sanctificatur, & Dei filius fieri, iuxta illud 1. Petr. 1. *Regenerauit nos in spem viuam, & ad Tit. 3. Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, quam effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, ut iustificati gratia ipsius heredes simus, & cetera.* Generatio enim non tendit ad motionem, vel operationem transeuntem, sed dat esse permanens, hoc autem fit per gratiam, teste Paulo: ergo illa forma est permanens. De qua proinde optime intelliguntur verba Petri 2. epistola capite primo. *Magna, & pretiosa nobis promissa donauit, ut diuina efficiamur confortes nature.* Quia nature consortium, seu participatio per formam dantem esse permanens, quale est esse ipsius nature, communicatur, ut infra latius explicabimus. Præterea gratia ipsa, ad quam nascimur, dicitur semen Dei, quod in nobis manet. 1. Ioannis 3. dicitur etiam pignus hereditatis ad Ephesios primo, pignus autem apud creditorem permanet. Item dicitur ibidem signum, quo signantur credentes spiritum promissionis sancto, & cap. 4. *In quo (scilicet spiritu sancto) signati estis, & 2. ad Corinth. 1. Vncit nos, & signauit, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Nam quia hæc dona per spiritum sanctum dantur, & ipse etiam cum illis donatur, & ideo Paulus ubique vtrumque coniungit. Et sic etiam optime intelligitur illud ad Romanos quinto, scilicet, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Nam licet actus etiam charitatis possit dici in nobis diffusus, tamen Paulus non de illo solo sufficienter exponitur, quia intelligit spiritum sanctum ita dari nobis per charitatem, ut in nobis etiam maneat, quod non fit nisi per charitatem, seu donum permanens, ut

ut ostendi. Vnde ait Ioannes 1. canon. capit. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filij Dei nominemur, & simus.* Sumus autem, & nominamur filij Dei permanentes, ac verè per nature diuinæ participationem. Denique Ioann. 4. vocat Christus hanc gratiam *fontem aquæ viuæ, salientis in vitam æternam, id est, salire facientis eum in vitam æternam; salit autem homo per opera gratiæ: ergo illa gratia est quasi permanens illorum principium.* Et quamuis spiritus sanctus sit ille fons, tamen ille non est in nobis sine donis suis, ut sæpe dixi.

Secundo principaliter probatur hæc veritas ex Patribus. Et in primis Dionysius capite 2. de Ecclesiast. Hierarh. expendens verba Christi Ioann. 14. supra citata dicit. *Primus animi ad diuina motus Dei dilectio est, & postea subdit, dilectionis progressum esse sacratissimam, & ineffabilem operationem, qua diuinus (inquit) in nobis status efficitur, de quo diuino statu subiungit, Hic status diuina natiuitas est, & rursus addit, neminem posse operari diuina, qui hunc statum non sit consecutus, quia unusquisque ea solum agit, quæ substantia, statusque sui sunt.* Per hunc ergo diuinum statum nihil aliud intelligit, nisi statum permanentis gratiæ, quæ nobis per baptismum datur. Et ita euidentius loqui solent Patres de hac gratia, cum agunt de effectu baptismi, præsertim in paruulis; estque egregium testimonium D. Chrysostomi homilia ad Neophytos, ubi inter alia inquit. *Multis quidem videtur, celestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computabimus decem. Hæc de causa etiam infantulos baptizamus, ut non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut eius membra sint omnes, ut spiritus habitatio fiant.* Et (quod notandum est) subiungit statim de adultis. *Sed vos, dilectissimi fratres, & me quidem similis beatitudo conceperat, similis ornauit gratia.* Quem locum referens Augustinus libro primo, contra Iulianum capite 6. exponit priora verba, quibus Iulianus abutebatur ad negandum originale peccatum. Sed hoc alterius considerationis est.

Ex alijs autem Chrysostomi verbis apertissime constat, eum docuisse, in paruulis gratiam esse formam eis inhaerentem, utique sine operatione, cuius paruuli non sunt capaces; & eandem dicit infundi adultis. Quam sententiam Augustinus inquam verissimam amplectitur, & similem habet lib. 1. de Peccatorum merit. & remiss. cap. 9. ubi cum docuisset contra Pelagium peccatum intrasse in mundum per Adam, non tantum imitatione, sed etiam origine, inducit exemplum à contrario de gratia Christi: *Nam & Christum (ait) imitantur sancti eius ad sequendam iustitiam, sed præter hanc imitationem gratia eius illuminationem, iustificationemque nostram etiam intrinsecus operatur.* Et infra. *Hæc enim gratia baptizatos quoque paruulos suo inserit corpori, qui certe imitari aliquem nondum valent.* Vbi euidenter ponit in paruulis gratiam inhaerentem, & internam absque operatione. Vnde cum illam gratiam vocet illuminationis, & iustificationis, necesse est de habituali illuminatione, & iustificatione intelligi. Et postea de adultis subdit. *Præterquam quod se ad iustitiam exemplum imitantibus præbuit (scilicet Christus) dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infudit & paruulis.*

Atque idem sentit de gratia adultis infusa per baptismum Cyprian. in epist. 2. ad Donatum, ubi inter alia ait. *Inexpiatum pectus, ac purum desuper se lumen infundit, postquam cælitus spiritu hausto in nouum me hominem natiuitas secunda reparauit, & cætera usque ad illud, Deiesse capisse, quod iam spiritus sanctus animaret.* Vbi in summa comparat hanc spirituale vitam corporali, ut sicut ex carnali natiuitate oritur facultas, & propensio peccandi, ita per spiritum sanctum datur quædam spiritalis vita, ex qua nascitur facultas sanctè operandi. Sicut ergo animalis vita permanet cessante operatione, ita etiam vita spiritalis. Quod alio exemplo declarat Basilius libro de Spirit. Sanct. cap. 26.

6. Fundamentum 2. ex Patribus.

7. D. Chrysostomi sententiam, & verissimam, & August. amplectitur.

8. D. Cyprianus similiter habet.



cap. 26. dicens. *Sicut cernendi vis est in oculo sano, ita operatio Spiritus sancti est in anima purgata, & sicut ars est in eo, qui illam nactus est, ita gratia Spiritus Sancti est in eo, qui illam recepit, semper quidem præsens, & si non perpetuo operans.* Nihil profecto clarius. Et ad eundem modum dixit Irenæus libro quinto, capite sexto. Spiritum Sanctum infundi iustis permanentem. *Perfecti* (inquit) *qui spiritum in se perseverantem habent Dei.* Et multa ex testimonijs Scripturæ adductis in hoc sensu allegat.

9. Sic etiam Ambrosius libro 6. Examer. capit. 8. his verbis exponit inhærentem gratiam. *Vtrum secundum corpus, an secundum animam iustificatio tibi conferri videatur, quæ respondeas. Sed dubitare non potes, cum iustitia, unde iustificatio derivata est, mentis tuæ utique, non corporis sit. Pictus es ergo o homo. (ita enim explicat esse hominem ad imaginem Dei) & pictus à Domino Deo tuo. Bonum habes artificem, atque pictorem, noli bonam delere picturam, non fucos, sed veritate fulgentem, non cera expressam, sed gratia, utique permanente, non enim de sola operatione possunt hæc explicari. Similem sententiam habet Cyrillus libro quarto in Isai. oratione secunda, circa illa verba capit. 44. Memento horum Iacob, & cat. dicens: *Formatur homo in filium Dei, intelligibiliter informatus divinarum legum scientia ad speciem effigiemque excellentem, quæ nimirum ornata in animis hominum inhæret, ac insidet. Hæc autem pulchritudo intelligi potest spiritualis. Formantur enim velut in Christo per Spiritus Sancti participationem ad ipsius speciem. Et infra. Formatur autem in nobis Christus, sancto nobis spiritu divinam quandam formam per sanctificationem, & iustitiam indente, & cætera, quæ prosequitur.**

10. Tertio possumus eandem veritatem ex Concilijs confirmare. Veruntamen antiqua Concilia non satis distinctè de hac gratia loquuta sunt, quia Pelagius nihil inter gratiam transeuntem, vel permanentem distinxit, sed absolute veram gratiam negavit, & ita Concilia etiam absolute de gratia loquuta sunt. Concilium autem Arausicanum canon. 20. distinxit aliqua dona gratiæ, quæ Deus solus in nobis facit, ab alijs, quæ nos ex ipsius dono facimus. sic enim ait. *Multa sunt in homine bona, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus, ut faciat homo.* Hæc autem posteriora bona sunt operationes: ergo præter operationes, sunt alia dona gratiæ sanctificantis nobis infusa, quæ fuit sententia Augustini libro secundo, contra duas epistol. Pelagian. cap. 8. In eo tamen non satis explicatur, qualia, & quam permanentia sint illa dona. Igitur Concilium Tridentinum expressius in sess. 6. ca. 7. definiuit, in iustificatione renouari hominem, in se recipiendo iustitiæ donum, quod fit, dum sanctissimæ passionis Christi merito per Spiritum Sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsi inhæret; quod eisdem ferè verbis definit cano. 11. Loqui autem de dono permanente inferius ostendemus.

11. Quarto uti possumus ratione sumpta ex D. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1. fundata in efficacia divini amoris erga creaturam; nam Deus non amat creaturam, nisi ut bonam, nam cum omnis amor feratur in obiectum sub ratione boni, multo magis divinus amor, qui ordinatissimus est. Nam homo licet amet sub ratione boni, interdum diligit apparens, & non verum bonum: quod autem Deus amat, necessariò est verè bonum. Obiectum autem creatum non supponitur bonum ad divinum amorem, sed per illum efficitur bonum, quia creatura nihil est de se, nisi à Deo esse accipiat: ergo nec bonitatem habet, nisi à Deo illam recipiat: ergo per amorem Dei illam recipit, quia Deus nihil facit, nisi volendo, & amando. Vnde Sapient. 11. dicitur Deo. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti.* ergo Deus, ut extra se aliquid amet, non supponit bonitatem in obiecto creato, sed amando illam confert. Et ideo Genes. 2. narrato vniuscuiusque dici opere, additur. *Et vidit Deus, quod esset bonum, & in fine dicitur. Vidit Deus cuncta, quæ fecit, & erant*

valde bona: ergo Deus, & amando facit bonum, & non potest aliter amare, quam conferendo bonum. Ideoque non potest Deus specialiter amare aliquam rem, vel personam, quin aliquam specialem bonitatem illi conferat. At verò Deus diligit hominem naturali amore, quatenus illi dat esse naturale, & bonitatem, ac perfectionem illi naturaliter convenientem, & inhærentem: ergo ut diligit eum altiori, & gratuito amore, necesse est, ut aliquam bonitatem realem, & inhærentem illi conferat. Eos autem, quos Deus gratos sibi habere dicitur, specialiter amat amore gratuito, & distincto ab amore naturali: ergo ex vi illius amoris eis confert aliquam bonitatem, seu perfectionem realem creatam in ipsis permanentem, & superantem vim amoris naturalis, & hanc gratiam gratum facientem vocamus: ergo necesse est gratiam esse aliquid creatum, & permanens in homine, quem Deus gratuito diligit.

Hæc vero ratio multis modis impugnatur, & primo obijcit Durand. in 1. distinct. 17. q. 1. quia prius est, Deum amare hominem, quam infundere illi aliquid donum creatum, & inhærens: ergo potest Deus amare hominem nullum donum ei conferendo, quia prius potest esse, & intelligi sine posteriori: ergo ex amore gratuito Dei non recte colligitur gratia creata. Antecedens probatur, nam donum creatum provenit ex amore divino, ideo enim Deus dat alicui gratiam, quia illum amat: ergo prius est amare, quam dare, sicut causa prior est effectu; imo Deus amat ex æternitate, donat autem in tempore. Secundo obijcit Ochamus in eadem distinct. 17. q. 1. in argumentis contra primam conclusionem, posse Deum diligere aliquem amore gratuito, nullum donum inhærens illi conferendo, quia potest facere acceptum ad gloriam, & charum sibi sine dono, quia ad hoc sufficit quod secundum præsentem statum disponat eum ad vitam æternam, quod potest facere sine inhærente dono, tollendo ab illo omnem intrinsecam indignitatem, & dignificando illum (ut sic dicam) per extrinsecam dilectionem, & acceptationem. Quomodo etiam aliqui Thomistæ dixerunt, posse Deum facere hominem sibi gratum sine gratia inhærente, ut Soto in 4. d. 1. q. 3. art. 1. & Medina 1. 2. quest. 51. art. 4. ubi ait esse hoc exploratum apud Theologos. Nos etiam dicemus, posse Deum remittere peccatum sine gratia inhærente, quod tamen sine gratuita dilectione non fit. Tertio denique obijci potest, quia illo discursu ad summum probatur hunc amorem Dei efficere in nobis aliquid donum, quod gratum, & amabilem hominem redderet, non vero probat esse aliquid permanens ab operatione distinctum, quia etiam sancta operatio hominem bonum, & amabilem facit.

Nihilominus ratio D. Thomæ recte declarata vim, & efficaciam habet. Nam in primis supponendum est, amorem Dei, si durationis ordinem spectemus, esse longe priorem, quam sit effectio alicuius boni in obiecto amato. Nam amor est actus in Deo ipso immanens, effectio autem bonitatis in obiecto amato est actio transiens, & ideo amor est æternus, effectio autem temporalis: ergo secundum realem existentiam, ac durationem prior est amor, quam collatio doni inhærentis. Hoc tamen non obstat, quominus comparando amorem, & bonum creature secundum habitudinem actus, & obiecti amati ex æternitate amore efficaci pro tali tempore, & momento, sub tali ratione, & habitudine simul sint secundum mensuram, aut coexistentiam æternitatis, quia non potest esse actus sine obiecto, neque actus efficax sine effectu pro illo tempore, pro quo amatur. Loquor autem de amore efficaci, nam de inefficaci, seu conditionato, seu simplici affectu, qui etiam solet voluntas antecedens vocari, de hoc, inquam, amore clarum est, non necessario ponere aliquam bonitatem inhærentem in persona amata, quia est tantum voluntas conditionata, quæ non impleta conditione nihil ponit in

12. Impugnatio Durandi.

Obiectio Okam.

13.

Manet D. Thomæ ratio.

Inefficax amor non necessario aliquam bonitatem in amata persona ponit.



esse, & contingit sæpe, ut conditio non ponatur, ut patet in reprobis, quos Deus ad gloriam dilexit, hoc tantum antecedente, seu conditionato amore. Et tamen hic etiam amor, si gratuitus sit, non potest intelligi sine habitudine ad aliquod donum creatum superans naturam; nam vi illius amoris Deus paratus est ad illud beneficium præstandum, si conditio impleatur, & illa impleta necessario conferet tale bonum necessitate immutabilitatis, seu suppositionis.

14. *Dilectio prædestinatorum est etiam quando in peccato, vel infidelitate sunt.* Quin potius amor etiam absolutus, & efficax, si non comparatur ad tempus, pro quo Deus amat tale bonum tali personæ, sed ad tempus, vel durationem antecedentem, potest verè denominare creaturam dilectam, etiam quando illa non ponit aliquam bonitatem inhærentem, quia ordinare illam, vel acceptare, aut deputare ad accipiendum aliquando tale beneficium, etiam est verus amor, & magnæ æstimationis. Et talis est absoluta electio, seu dilectio prædestinatorum, nam etiam quando sunt in peccato, vel etiam in infidelitate, diliguntur illo amore, vere supernaturali, & gratuito, quauis Deus pro eo tempore nullum supernaturale donum eis conferat. Et simili modo dilexit Ieremiam ex utero matris suæ, ex quo illum in prophetam designauit, iuxta illud Ierem. 1. *Antequam exires de vulua sanctificauit te, & prophetam in gentibus dedit te:* quod multi existimant factum esse per Dei voluntatem sine dono inhærente, sicut & illud, quod Paulus de se dicit ad Galat. 1. *Segregatum fuisse ex utero matris in Euangelium Dei,* ut alibi tractaui. In hoc autem amoris genere etiam saluatur, ac necessarium est, ut in obiecto includat aliquod bonum creatum dandum aliquando personæ sic dilectæ.

15. *D. Thomæ ratio quomodo conuenit.* Quamobrem si amor Dei sit absolutus, & referatur ad illud idem tempus, pro quo vult bonum creaturæ, necesse est, ut pro eodem tempore ponat aliquod bonum creatum proportionatum amoris, quia aliàs neque esset efficax, neque haberet debitum obiectum. Et ita ratio D. Thomæ, si ad quemcumque amorem Dei gratuitum applicetur, conuincit, non posse intelligi sine habitudine ad aliquod bonum creatum superans naturam. Quomodo enim posset talis amor ab amore pure naturali distingui, si nec supernaturale bonum conferret, nec ad illud personam ordinaret? Atque ita si talis amor referatur ad tempus pro quo haberetur, necesse est, ut etiam pro illo aliquid ponat in creatura, aliàs non esset efficax. Vnde quia ex Scripturis habemus, Deum absolute efficaciter, & gratuito diligere aliquos homines etiam pro tempore præsentis vitæ, recte concluditur, ex vi talis amoris aliquod donum in eis fieri, quod illis inhæreat. Et hic est sensus rationis D. Thomæ, quæ euidentius concludit de hominibus iustis, & diligentibus Deum, tum quia vere efficiuntur iusti, & sancti secundum præsentem iustitiam, & de illis scriptum est, *Qui diligit, diligitur, & Siquis diligit me, Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus &c.* Veruntamen cum eadem proportionatio procedit de omnibus, qui secundum præsentem statum aliquo gratuito amore minus perfecti, & quasi inchoato diliguntur, quia necesse est ob eandem rationem, ut inchoationem aliquam iustitiæ, & sanctificationis per aliquam gratiam inhærentem accipiant.

16. *Distinctio quadam argumento solueno non ruiens.* Ad rationem ergo dubitandi de prioritatem amoris Dei ad effectum eius, aliqui distinguunt duplicem amorem Dei, vnum naturæ, & alium gratiæ; id est vnum, quo vult naturam esse, alium, quo vult sibi esse gratiam: & amorem naturæ dicunt esse priorem gratiæ, iuxta illud Augustini tract. 102. in Ioann. in fine, *Deus in nobis non faceret, quod amaret* (id est, gratiam) nisi antequam id faceret, nos amaret. Sed licet distinctio bona sit, & doctrina vera saltem quoad ordinem executionis, nihilominus argumento soluendo non inferuit, quia Deus non facit gratiam per amorem naturæ, ut sic, sed per hunc amorem dat esse naturale, &

per amorem gratuitum dat esse gratiæ. At vero argumentum procedit de hoc eodem amore, quo fit gratia. Nam per hunc amorem perficitur natura in superiori ordine, ad quem eleuatur, simulque per illum amatur homo amore beneuolentiæ tanquam subiectum, cui bonum gratiæ amatur, ipsa vero gratia amatur amore concupiscentiæ tanquam bonum, quod alteri amatur, & integrum obiectum illius amoris non est natura præcisè sumpta, sed ut aliquo modo iusta, vel sancta. Argumentum autem Durandi procedit de hoc ipso amore, quatenus est causa gratiæ, ac proinde prior suo effectui.

Ad hoc ergo in primis respondere possumus negando consequentiam, quia illa ad summum est prioritas naturæ, seu causalitatis. Et hoc modo sæpe contingit id, quod est prius natura, non posse esse sine posteriori, ut lux non est naturaliter sine illuminatione, licet sit prior natura, neque anima sine potentia, &c. Deinde dicitur amorem Dei dupliciter considerari posse, primò, ut est in se quædam proprietas absoluta, quæ est principium operandi ad extra, & sic concedo esse naturæ priorem, ut ratio facta probat. Secundo potest considerari, ut dicens habitudinem ad talem personam, quam denominat dilectam tali modo, & pro tali tempore, & sic nego amorem illum denominare dilectam talem personam pro tali tempore prius natura, quam in illa fiat gratia, quia non prius peruenit (ut ita dicam) ad talem personam denominatione dilectæ, quam gratiæ, tum quia non est minus efficax ille amor ad denominandam illam personam amatam, quam ad efficiendam in ea illam bonitatem, quam ei amat, & vult; tum etiam, quia illa denominatio amati inuoluit bonitatem illam, quia sicut Aristoteles dixit, amare, est velle bonum, in Deo autem velle absolute, & pro tali tempore, est facere, & ideo non prius sic amat, quam faciat. Vnde si aliqua prioritas ibi consideratur, est potius rationis, quam naturæ, quæ nihil refert, nam etiam è conuerso si amor Dei consideretur ut quædam complacentia, prius est facere, quam amare, ut sensit Augustinus loco citato dicens: *Amorem nostrum primum, quo colimus Deum fecit Deus, & vidit, quia bonum est, ideo quippe amauit ipse, quod fecit.*

18. Circa secundam obiectionem disputare nunc volumus, an possit Deus facere hominem sibi gratum, seu charum, aut acceptum sine inhærenti dono, nec etiam est tractandum, an possit remitti peccatum sine mutatione physica peccatoris, quia hæc infra suis locis tractanda sunt, & hic necessaria non sunt. Iam enim diximus, posse Deum pro aliquo tempore diligere, pro quo non præbeat inhærens donum, quauis non possit ita diligere sine habitudine ad donum aliquando conferendum, nec sine proposito dandi illud suo tempore vel absolute, vel sub conditione, iuxta mēsuram amoris. Et hoc modo probabile est, posse Deum acceptare aliquem hominem ad beneuolentiam suam pro aliquo tempore, pro quo nullam inhærentem gratiam illi præbeat, de potentia nimirum absoluta, nam de lege non ita facit. Vnde amor ille esset longediuersus ab illo amore, quo nunc amat Deus iustos pro eo tempore, pro quo vult esse sanctos, & sibi gratos, & ideo nullum est argumentum ab vno ad alium: nam per hunc amorem Deus amat bonum, ut in præsentem bonum, & sanctum, per alium vero solum amat hominem, ut futurum postea bonum, vel sanctum. Quod si vrgeas, etiam posse fieri hominem bonum per illum extrinsecum amorem, saltem auferendo ab illo peccatum. Respondendo, per hoc præcisè, non tam fieri hominem bonum, quam non malum, & ideo esto id possit fieri sine infusione alicuius boni realiter inhaerentis, per mutationem quandam moralem, quæ sufficit ad ablationem mali, fiet tamen à Deo, non tam ut posituiue amante, quam ut deponente odium, seu iniuriam remittente. Et ideo non est eadem ratio de hac remissione,



fione, quæ de amore positivo, & efficaci ad faciendum bonum, qualis est ille, quò nunc Deus amat iustum, cui peccata remittit.

19. Ad tertiam obiectionem responderi potest primo, rationem illam immediate probare necessitatem supernaturalium actuum, inde vero mediate posse probari necessitatem habituum, qui dictis actibus cum proportionem respondeant, & sint gratiæ permanentes, licet actus cessent, quia hæc est habituum natura, maximè quando illorum operatio libera est.

*Quadam solutio ad 3. nō est necessaria ad tuendum D. Thom.*

*Legitima solutio.*

Sed hæc responsio licet veram doctrinam contineat, non est tamen nunc necessaria ad defendendam rationem D. Thomæ, neque ad punctum, quem nunc tractamus, pertinet. Quia nondum de habitibus operatiuis, de quibus illa ratio procedit, tractauimus, & ideo consulto à nomine habitus abstinuimus, & de dono seu forma dante aliquod esse supernaturale animæ, quæstionem mouimus. Respondetur ergo aliter iuxta dicta, amorem Dei erga iustos non durare tantum quamdiu illi iuste operantur, sed permanentem esse secundum illum respectum, quem ad personam iustam conseruat pro toto illo tempore, quo illi grata est, licet actu non operetur, & ideo aliquam bonitatem gratuitam, & permanentem, & ex natura sua durabilem absque operatione in illo efficit. Et communicationem talis bonitatis vocat Scriptura participationem diuinæ naturæ, & iustitiam, ac sanctitatem in homine perseverantem, quamdiu mortaliter non peccat. Hæc ergo ratio ex vi diuini amoris optime concluditur gratia permanens, & faciens intrinsecè gratum, etiam dum actu non operatur, vt latius in discursu huius, & sequentis libri demonstrabitur.

20. *Ad rationes dubitandi initio capiti posita.*

Ex hac doctrina solvuntur etiam facile rationes dubitandi in principio quæstionis positæ. Nam prima ad summum procedit de habitibus operatiuis, de quibus nondum dicere cœpimus. Præterquam quod in illis etiam parum vrget, quia esto, non sint illi habitus simpliciter, ac de potentia absoluta necessarij, quod ad summum illa ratio suadet, sunt secundum cōuenientem prouidentiam, & ordinariam legem necessarij, vt potentia habeant principia intrinseca proportionata illis actibus, & ita possint cōnaturali modo illos efficere. Secunda vero probatio falsum sumit, satis enim ostensum est, quomodo ex Scriptura, & Patribus hæc gratia permanens colligatur, & in eodem sensu loqui sæpe de charitate, & alijs habitibus, licet aliquando etiam loquantur de actibus, vt latius in sequentibus probabimus. Tertia item ratio falso nititur fundamento, iam enim declaratum est, præter actus, esse necessariam permanentem formam, per quam homo gratus, & iustus, fit proportionatum obiectum diuini amoris, & amicitia. Et in sequentibus ostendemus, quanta inter denominationem peccatoris, & iusti diuersitas in hoc intercedat.

## C A P V T II.

*Cuius generis sit hæc gratia creata permanens absque operatione.*

1. *Gratia non est substantia. Assertio 1.*

Quod hæc gratia substantia non sit, at subinde, quod sit accidens, extra controuersiam est, vt concludit D. Tho. dicta q. 110. art. 2. ad 2. quia dictum est gratiam esse aliquid creatum animæ inherens, hæc autem est completa ratio accidentis realis. Neque aliter posset gratia afficere animam, aut sanctificare illam, vel efficere vnum cum illa, quia substantia, præsertim creata, non potest animæ substantiam afficere, neq; verè, & realiter illi vniri: q̃a nulla vnio substantialis pōt naturaliter esse inter substantias, præterquam inter materiam, & formam; nec supernaturaliter, nisi p vnionem hypostaticam; accidentalis autem vnio vera, & physica non potest esse inter pars 3.

substantias, nisi medio aliquo accidente reali. Gratia vero inherens animæ afficit, & informat illam, vel potentias eius, & ita intrinsece, & immediate illis vnitur: ergo non potest esse substantia: est ergo accidens. Item est optima ratio D. Th. quia gratia est entitas supra naturam humanam, id est, supernaturalis in entitate sua: ergo non potest esse substantia, quia nec potest esse ipsa natura, nec pars naturæ. Addo etiam, quia nulla substantia potest esse supernaturalis in entitate sua. Ergo necesse est, vt gratia sit accidens, quia est ens reale, & creatum, vt probatum est, & ens adæquate diuiditur per substantiam, & accidens.

Et hinc aperte concluditur, gratiam hanc non posse consistere in aliqua relatione rationis, sed esse accidens reale. Prior pars ex dictis infertur. Tum quia relatio rationis vere nihil est, & ideo nec vere inheret, nec proprie fit, multoq; minus dici potest infundi per Spiritum sanctum. Tum etiam, quia relatio rationis, vel consistit, vel fundatur in aliqua extrinseca denominatione; ostensum est autem hanc gratiam non consistere in denominatione extrinseca, sed in aliqua intrinseca perfectione animæ. Ideoque censeo, hanc partem esse certissimam, quia euidenter concluditur ex omnibus Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonijs, quæ in præcedenti capite adducta sunt, & ex doctrina Concilij Tridentini de renouatione interioris hominis, quæ in iustificatione illius fit per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, quam late tradit dicta se. 6. cap. 7. eamque sæpe in sequentibus expendimus, & ponderabimus. Idem aperte in can. 10. & 11. docet, dum ait, gratiam non esse tantum fauorem extrinsecum, nec solam imputationem extrinsecæ iustitiæ, nec solam remissionem peccatorum; per quæ excluduntur omnes relationes rationis, in quibus hæc gratia fingi, vel constitui posset. Altera pars, nempe, hanc gratiam esse reale accidens, non minus certa est, & satis clare traditur à Concilio Tridentino cap. 7. nam licet non vtatur expresse nomine accidentis, illud tamen explicat, quasi per definitionem, & differentiam, seu modum constitutum accidentis, qui est inherere.

Dices. Etiam Concilium Tridentinum in sess. 5. can. 3. definit, peccatum originale, quod per propagationem transfunditur, inesse vnicuique proprium, idem autem fere est inesse, quod inherere, & tamen non propterea definiuit, peccatum originale esse accidens reale animæ. Respondeo, imo etiam ibi definiuisse Concilium peccatum originale re ipsa inesse animæ iuxta capacitatem suam. Oportet enim res, de quibus tractatur, aduertere, & iuxta illarum exigentiam verba in proprietate interpretari. In sess. ergo 6. agit Concilium de gratia, quæ positiua forma est animæ, quam semper declarat per nomina positiuam perfectionem significantia, vt sunt iustitia, charitas, dona, virtutes, & similia, & p verba significantia realē productionē, & receptionem talis formæ, vt sunt renouatio, infusio, susceptio, aut receptio; vnde fit euident, loqui de forma reali, cuius etiam reales causas declarat. Vnde addendo, hanc formam animæ inherere, euidentissime docet esse accidens reale. At vero in sess. 5. tractat de peccato originali, peccatum autem ex genere suo non consistit in positiua forma, sed in priuatione. Definiens ergo Concilium, vnicuique homini ex Adamo propagato inesse proprium originale peccatum, etiam docet peccatum illud esse realiter inherens eo modo, quo priuatio realis, & inherens esse potest, vtique in re ipsa tollendo realem formam, quæ deberet subiecto inherere. Et ita etiam ex illa definitione de peccato originali concluditur, gratiam illam, & sanctitatem, cuius priuatio est originale peccatum, esse formam realem, & inherentem, ac proinde esse accidens reale.

Hinc vterius addimus, hanc gratiam esse formam spiritualem, seu spirituale accidens. Quæ assertio non minus certa videtur, quàm præcedens. Nam Concil.

2. *Gratia est accidens reale. Assertio 2.*

3. *Replia ad Conc. Trid.*

*Dissoluitur.*

4. *Gratia est accidens spirituale. Assertio 3.*



Vienneſe in Clement. vnic. vocat hanc gratiam *informantem*, & licet ibi non definiat tanquam de fide dari hanc gratiam nobis, ſed doceat ſolum tanquam probabiliorem ſententiam, & dictis Sanctorum, & Theologorum magis conformem eſſe tenendam, nihilominus poſtea Eccleſia illa ſententiam vt certam accepit, vt latius in capite ſequenti oſtendemus. Hæc autem forma animam ſpiritualem informat: eſt ergo ſpiritualis forma: non enim poteſt forma corporea ſpiritum informare. Quod quidem etiam de potentia abſoluta verifimilius eſt: tamen ſecundum legem ordinariam, & reſpectu ipſis conſentaneam, eſt omnino certum, perfectio autem gratiæ, licet ſit ſupernaturalis homini, conſertur nihilominus ſecundum modum conſentaneum, & proportionatum ſpirituali ſubiecto, & ipſi etiam gratiæ: eſt ergo gratia ipſa de ſe apta ad informantem ſpiritualem ſubſtantiam, & ad illam dicit connaturalem habitudinem: eſt ergo ſpiritualis forma.

5.  
2. Probatur  
ex perfectione,  
ne, & Scriptura.

Atque hoc ipſum ex perfectione, & effectu ipſius gratiæ, ſimulque ex diuinis Scripturis cõvinci poteſt. Nam gratia, eſt participatio quædam diuinæ naturæ iuxta illud. 2. Petr. 1. *Maxima & pretioſa nobis promiſſa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ*, diuina autem natura puriſſimus ſpiritus eſt: ergo participatio eius adeo perfecta nõ poteſt eſſe niſi per ſpiritualem formam. Nam ſpiritualis ſubſtantia, quia aliquo modo participat ſupremam Dei operationem, quæ eſt intelligere, & amare, neceſſario eſſe debuit ſpiritualis: ergo multo magis gratia, quæ excellentior eſt participatio diuinæ naturæ, & eleuat animam, imo & naturam Angelicam ad intelligendum, & amandum perfectius, quam per ſuam naturam poſſit, neceſſario eſſe debet ſpiritualis forma. Hoc etiam recte conſtat illud Pauli. 1. ad Corinth. 6. *Qui adhæret Domino, vnus ſpiritus eſt*, vtique qui adhæret per gratiam, & charitatem. Eſt ergo gratia quaſi vinculum inter inferiorem ſpiritum, & ſupremum, ac propterea non poteſt eſſe niſi ſpirituale vinculum. Atque ideo Paulus magnus gratiæ prædicator, illam, & effectus eius ſemper ad ſpiritum refert, nam eius perfectionem vocat *Novitatem ſpiritus*, ad Romanos 7. & eius iuſtitiam vocat *circumſionem cordis in ſpiritu*, ad Roman. 2. & gratiam appellat, *Pignus ſpiritus*, vt præcedenti capite cum aliis modis loquendi Pauli retulimus. Ac denique ad Rom. 8. de fidelibus ait, *Vos in carne non eſtis, ſed in ſpiritu ſi tamen ſpiritus Dei inhabitat in vobis*. Et hac ratione dicit in aliis locis de lege gratiæ eſſe, *ſcriptam in cordibus non atramento ſed ſpiritu Dei viui*. 2. ad Corint. 3. vnde optime dixit Ambroſ. lib. 1. de ſpiritu ſancto, cap. 4. *Non eſt ſpiritus ſanctus de ſubſtantia corporalium, hic enim corporaliſ in corpoream infundit gratiam*. Eſt ergo certum, & euidenter ſuppoſitis principiis fidei, gratiã eſſe ſpiritualem formam.

6.  
Gratia non  
pertinet ad  
prædicamē-  
ta corpus  
reſpicientia

Ex quibus aperte concluditur hanc gratiam non pertinere ad prædicamentum quantitatis, neque ad cætera prædicamenta, quæ quantitatem, vel corpus per ſe reſpiciunt, vt ſunt, *Situs*, & prædicamentum, *Habitus*, quia nihil horum eſt ſpiritualis forma. Idemque eſt de, *Vbi*, quod proprie dictum, corporalem modum ſignificat. Si autem ad quamcunque præſentiam, etiam ſupernaturalem extendatur, ita poterit conuenire gratiæ, ſicut aliis rebus ſpiritualibus, non tamen poteſt illa eſſe prima ratio eſſentialis gratiæ, ſicut neque alterius entitatis: ſemper enim illa præſentia in re creata eſt modus accidentalis, & ita accidit gratiæ, quod hic, vel alibi fiat, aut exiſtat. Et idem cum proportionem eſt de prædicamento, *Quando*, etiam ſi generatim pro duratione ſumatur, & ad durationes ſpirituales amplifictur. Qua propter de his omnibus prædicamētis nulla eſt difficultas, nec quidquam amplius de illis dicere neceſſe eſt. Idemque profecto de prædicamento relationis dicerem, niſi neceſſarium eſſet quibusdam reſpondere, qui putant ea, quæ à Conciliis dicuntur de gratiã in hærente,

ſufficienter ſaluari poſſe per neſcio quam relationem realem ad Deum, vel ſpecialis ſimilitudinis ad ipſum, vel filiationis adoptiue ad eundem. Quia his modis ſolet gratia in Scripturis ſignificari, cum tamen relationem ſignificent, quam poteſt Deus homini immediate conferre ſine præuia entitate abſoluta. Quã ſententiã prorsus intelligibilem iudico, & pernicioſam, ac periculofam, quia ſolum ad eludenda Concilia excogitata videtur.

Dico igitur gratiam per ſe primo, ac eſſentialiter non poſſe eſſe relationem, ſed entitatem abſolutam animæ, vel potentiis eius inherenter, quamuis in ea entitas abſoluta fortalſe poſſint aliquæ relationes reales. Et in primis quod ſit entitas abſoluta probari poteſt ex verbis Scripturæ, & Patrum, quibus gratiam nominant, dona, virtutes, habitus, & ſimilia, vt ſupra viſum eſt, & paulo poſt ponderabimus. Vbi obiter aduerto, cum dicimus gratiam eſſe quid abſolutum, non excludi ab illa relationem, quam vocant transcendentalem, quæ poteſt per omnia prædicamenta vagari, & poteſt eſſe eſſentialis qualitati, vt ſcientiæ, &c. Vel actioni, aut paſſioni. Maxime vero videtur gratia ſignificari, vt forma abſoluta, quatenus dicitur eſſe participatio diuinæ naturæ, quia per hoc nõ ſignificatur, vt reſpiciens aliquod obiectũ, vel operationem, ſed tantũ, vt conferens quoddam eſſe excellentioris ordinis, quam ſit omnis ſubſtantia creata, & diuinam ſingulariter participans. Sic ergo ex doctrina fidei ſatis conuincitur, gratiam eſſe entitatem, ſeu formam abſolutam, prout diſtinguitur à relatione prædicamentali, ſiue includat reſpectus transcendentales, ſiue ab illis etiam aliquando abſolui poſſit.

Poſſumus autem etiam ratione philoſophica hoc demonſtrare. Nam in primis iam oſenſum eſt, gratiam non conſiſtere in relatione rationis. Relatio autem realis non poteſt in aliquo reſultare, niſi præuia mutatione ad aliquid abſolutum, quæ in ſubiecto, vel termino relationis præcedat, vt eſt in Metaphyſica quaſi principium per ſe notum. In præſenti autem, ſi gratia eſt relatio, non eſt niſi ad Deum, vt ſupponitur, ergo non poteſt incipere in nobis per mutationem termini: nam D E V S qui eſt terminus, mutari non poteſt, ergo debet incipere per mutationem hominis, qui eſt gratiæ ſubiectum: ergo per illam mutationem fit aliquid abſolutum in homine: illud ergo eſt eſſentialiter donum gratiæ: nam ſi inde fortalſe aliqua relatio reſulteret, eſt quid conſequens, & accidentalium. Quod ſi quis dicat fieri quidem per gratiam realem mutationem in homine illam tamen per ſe primo, & immediate terminari ad relationem: conſtat hoc eſſe contra principia philoſophica, & contra rationem accidentalis, & prædicamentalis relationis. Præterquam quod in præſenti materia, neque explicari, nec mente concipi poteſt qualis ſit illa relatio. Quod patebit facile, diſcurrendo per eadem exempla, ſeu voces, quæ afferbantur.

8.  
Demonſtra-  
tio phyſica  
ratione.

Euafio rei-  
citur.

Dicebatur enim in primis, per gratiam fieri hominem ſimilem Deo. At impoſſibile eſt, hominem, qui antea non referebatur ad Deum relatione ſimilitudinis, nunc incipere ad illum referri, niſi incipiat homo habere nouam conuenientiam, vel vnitatem cū Deo, quam neceſſe eſt eſſe in aliqua forma reali, vt relatio ſimilitudinis ſit vera, & realis: ergo neceſſe eſt, vt prius infundatur homini aliqua forma abſoluta, in qua talis ſimilitudo fundetur. Aliud exemplum erat de filiatione adoptiua reſpectu Dei. At vero vt hæc relatio cogitari poſſit realis, neceſſe eſt, vt fundetur in aliqua generatione reali, per quam Dei natura aliquo ſingulari, & excellenti modo homini communicetur. Quomodo enim erit realiter filius, qui non eſt realiter genitus, aut quomodo erit realiter genitus qui naturam patris aliquo reali modo ab illo non accepit, vel participauit. Si ergo adoptio Dei per gra-

9.  
Exemplis  
declaratur.

Sententia  
periculofa.



tiam talis est, vt ex illa resultet filiatio realis in homine, necessario sit per absolutam formam realiter inhaerentem homini, per quam diuinam naturam participat, & ad quam talis relatio consequatur.

10.  
Quid inter-  
sit inter  
Dei, &  
hominum  
adoptionē.

Et in hoc maxime differt hæc adoptio diuina ab humana: nam inter homines relatio filii adoptioni non est realis, sed rationis, quia vnus homo adoptando aliū non communicat illi realiter naturam suam, nec participationem eius, nec aliquid physicum, quod realiter inhaereat adoptato, sed solum illi præbet ius filii, quod est morale quid, & per solam extrinsecam denominationem, seu moralem obligationem confertur, ideoque inde tantum concipi potest, vt resultans quædam relatio rationis, sicut in aliis extrinsecis denominationibus contingit. Si ergo adoptio diuina solum fieret per extrinsecum Dei fauorem, vel acceptationem, & non per realem communicationem alicuius formæ absolutæ, relatio solum esset rationis: ergo si admittitur realis, non potest esse sola, sed fundata in aliqua reali participatione naturæ, & ideo neque esse potest per mutationem ad illam per se primo terminatam, sed vt resultans ex forma per spiritualem quandam generationem recepta. Et hæc doctrina generalis est ad omnes similes denominationes ex actibus Dei proueniētes: nam si immediate sumantur ex actibus Dei sine interuentu alicuius formæ absolutæ, quam ponant in creatura, sunt tantum relationes rationis, vt sunt relationes prædestinati, electi, præsciti & similes, & idem erit de relatione gratiæ, vel accepti, aut dilecti, si sumantur, vt extrinsece, & immediate proueniunt ab actibus increatis Dei. Si vero ex denominatione supponatur oriri relatio realis, necesse est, vt interueniat aliqua forma absoluta, quæ hominem reddat dignum acceptatione, dilectione, aut fauore, ideoque nullo modo potest realis gratia intrinsece inhaerens, in sola relatione consistere, aut in illa per se, ac primario poni. Accedit tandem, quod nuda relatio nec est principium operationis, nec dat vires operandi, neque etiam est ipsa operatio, cum tamen in his gratia inhaerens consistat.

11. *Assertio vlt.* Superest igitur vt hæc gratia, vel ad qualitatem, vel ad actionem pertineat, sub actione comprehendendo passionem, quia & coniuncta, & quali correlatiua sunt, quando actio fit in subiecto, vt in præsentia fit. Hæc autem gratia, de qua nunc tractamus, non consistit in actione, quia supponimus, absque operatione permanere, est ergo qualitas permanens, quæ generali appellatione solet habitus vocari. Et ita cum D. Thoma. d. q. 110. art. 2. concludimus gratiam hanc, & esse in qualitatis prædicamento, & sub specie, seu genere habitus, quod discursu rationis satis ostensum est, autoritate vero in capite sequente confirmabitur.

### CAPVT III.

*An sit de fide certum, dari iustis dona gratiæ habitualia ab actibus distincta, & sine illis permanentia.*

1.  
An sit de fide  
dari gratiam.

Opinio. 1.

Quamuis doctrinam præcedentium capitum satis certam esse ostenderimus, nihilominus gradum huius certitudinis, & auctoritatem eius in præsentia amplius declarare necesse est. Potest autem dicta quaestio tractari, vel de toto tempore ante Concilium Trident. vel post illud. Aliqui ergo dixerunt semper hanc veritatem fuisse de fide. Ita sentit Scot. in 3. d. 23. q. vnic. §. *Ad quaestionem*, vbi ait oportere ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ, & Sanctorum, & ita credi per eandem fidem. Idemque consequenter sentit de charitate, vt ibidem indicat, referensque dixerat in 1. d. 17. Idem de tribus virtutibus Theologicis tenet Gabr. ibi q. 2. artic. 2. concl. 3. & Almain. tract. 2. Moral. c. 2. ad quos videtur etiam accedere Vega lib. 7. in Trident. cap. 24. dum ait, doctrinam definitam à Concil. Tri-

dentino non esse nouam sed antiquam. Et quamuis hi authores specialiter loquantur de habitibus fidei, spei, & charitatis, inde sufficienter colligitur intentum, quia hic non agimus de hac, vel illa gratia permanente, sed de aliqua, quæcumque illa sit. Neque est de fide, dari aliquam gratiam permanentem distinctam ab illis tribus virtutibus, & è conuerso de fide est, eum, qui habet illas tres virtutes, esse iustum, & sanctum, & habere gratiam Dei. Fundamentum autem huius sententiæ non est aliud præter testimonia in probatione adducta, & præsertim illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*. Et illud 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent tria hæc: Fides, Spes, Charitas*.

Nihilominus communis sententia est, ante Concilium Trident. hoc non fuisse de fide. Ita sentiunt communiter moderni Theologi, quos paulo post referam. Imo sentire videntur ante Concilium Vienneſe fuisse rem omnino ambiguum, & quati ex vtraque parte æque probabilem. Quia Innocent. III. in cap. *Maiores* de Baptismo, tractans hoc punctum, refert contrarias opiniones Theologorum, & nihil inter eas decernit. Et in eo statu videtur controuersia perseverasse vsque ad Concilium Vienneſe, in quo opinio affirmans infundi habitus iustis probabilior, & Sanctis cōfirmior reputata est, vt habetur in Clemen. vnic. §. vlt. de Sum. Trin. & Fid. Cathol. Et in hoc statu censent dicti authores, perdurasse hanc sententiam vsque ad Conc. Trid. Et fundamentum eorum est, quia Ecclesia vsque ad illud tempus nec tanquam de fide illam sententiam definiuit, neque ex Scriptura tam expresse colligitur, vt ad certam fidem faciendam per se sufficeret. Cuius argumentum efficax esse videtur, quia si res esset in Scriptura adeo clara, nunquam Pontifices, vel Concilia contrariam sententiam, vt probabilem relinquerent, aut hanc solam, vt probabiliorē cōmendant. Signum etiam esse potest, quia non multum ante Innocentii III. tempus Petrus Lombardus docuit, charitatem (vtique habitualem) non esse aliquid creatum in anima, sed esse ipsummet Spiritum sanctum. Quæ sententia licet à posterioribus Theologis probata non fuerit, non fuit tamen vt hæretica damnata. Fuisset autem damnanda, si sententia de habituali gratia inhaerente, tam aperte tradita esset in Scriptura, vt absque definitione Ecclesiæ ad fidem sufficeret. Nam licet fortasse Magister non omnem habitum infusum, neque omnem gratiam creatam permanentem per modum habitus negauerit, nihilominus de nulla videtur Scriptura clarius loqui, quam de charitate: ergo si non fuit hæreticum negare habitum infusum charitatis, neque etiam fuisset hæreticum omnem gratiam habitualementi negare, ac proinde neque contrarium erat dogma fidei.

2.  
Communis  
opinio.

Cap. Maiores  
de Baptismo.

Ratio.

In 1. dict.  
17.

In hoc puncto simpliciter verum est, ante Concil. Trid. non fuisse in Ecclesia tanquam fidei dogma receptum, dari hominibus gratiam aliquam inhaerentem distinctam ab actibus, & illis cessantibus in nobis permanentem, hoc enim probant quæ posteriori loco inducta sunt, & nonnullæ ex rationibus dubitandi in principio positis. Duo tamen aduertenda sunt, secus in Theologis vñtata, duobus modis aliquid esse possibile.

3.  
Assertio vera  
est ante  
Tridentin.  
hoc dogma  
in se fuisse de  
fide, secus in  
promulgatione.

de fide, scilicet, vel in se, vel quoad promulgationem, & sufficientem propositionem vniuersæ Ecclesiæ factam. Cū ergo negamus, hoc fuisse de fide ante Concil. Trident. hoc posteriori modo intelligendum est, & hoc solum probant rationes factæ. Nihilominus tamen verum censeo, hoc dogma in se spectatum semper fuisse de fide, quia re vera erat in Scriptura contentum, licet nondum esset per Ecclesiam aperte explicatus hic Scripturæ sensus, neque per se ita esset perspicuus, & obuius, vt omnibus pateret. Hoc tamen non obstat, quominus in se verus esset, nam à multis etiam antiquissimis Patribus ita Scriptura intelligebatur, vt testimonia, quæ adduximus, probant. Et fortasse



Scotus, & qui eum ex antiquis scholasticis sequuti sunt, nihil aliud dicere voluerunt. Præsertim autem Vega in hoc sensu dixit, doctrinam à Concilio definitam esse antiquam. Et hoc suadent probationes eius. Acceduntq; ex dicendis in sequenti puncto fiet hoc evidenti.

4.  
*Iura infide-  
litate relata  
ex Innocent  
III & Clem  
V. patet.*

Alterum notandum est, non referri fideliter à nonnullis auctoribus posterioris opinionis sententiam Innocentij III. & Clementis V. in Concilio Vienneſi. Nam Innocentius non refert, fuisse contrarias opiniones Theologorum circa quæſtionem absolutam, an dentur habitus infusi respectu omnium hominū, sed solum, an infundantur paruulis in baptismo, quod longè diuersum est. Imò dum Innocentius corat sermone ad paruulos, videtur supponere de adultis nunquam fuisse inter Theologos dissensionem, quin eis dentur virtutes infuse. Et cum eadem restrictione loquitur Concilium Vienneſe, & eligendo opinionem asserentem, infundi paruulis in baptismo has virtutes, rationem his verbis reddit: Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum pariter omnibus applicatur, opinionem secundam, &c. Quæ ratio aperte supponit, fuisse constans inter auctores vtriusque opinionis, has virtutes adultis infundi. Idemque planè colligitur ex scholasticis illam opinionem referentibus: aiunt enim fundatam fuisse in peculiari impedimento paruulorum ad vsum virtutum, vt constat ex D. Thoma 3. p. q. 69. art. 6. & Alexand. Alenf. 4. p. q. 8. memb. 8. artic. 3. & ex alijs in 4. d. 4. Quapropter cenſeo, nunquam fuisse probabilem opinionem negantem simpliciter omnem gratiam infusam permanentem, etiam in adultis, quia nullum inueni Theologum antiquum ita opinantē, neq; de aliquo viro catholico id relatum inuenio, & opinio Magistri, quamuis non omnem habitum, sed charitatis tantum negauerit, noua semper reputata fuit, & ab antiquis Theologis, qui illi proximè successerunt, reprobata, vt constat ex Altiſiod. lib. 3. summe tract. 6. cap. 1. & ex Guiljelmo Parisienſi libro de Morib. cap. 4. & ex D. Thom. Alenf. Alberto, & alijs antiquis de illa virtute disputantibus. Quamuis ergo ante Concil. Tridentin. non fuerit de fide, dari adultis permanentem gratiam, semper tamen fuit constans Theologorum sententia.

5.  
*Opinio 1.  
negans.*

Superest dicendum de tempore post Concil. Tridentin. id est, an Concilium hanc veritatem definiuerit. Multi enim graues Theologi, qui post Concilium scripserunt, hoc negant. Soto, lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. 18. & 19. vbi ait, esse ingentem temeritatem hanc gratiam negare, non tamen esse contra fidem. Idem in 4. distinct. 1. quæſtione 3. artic. 1. & 2. Canon. libro septimo de Locis cap. 2. & Relect. de Sacramentis in genere part. 4. & Medina 1. 2. quæſtione 51. artic. 4. & latius quæſt. 110. artic. 2. concl. 2. quamuis multa inuoluat, & non satis constanter loqui videatur. Et idem sentit Bannez 22. quæſt. 23. art. 2. Ioan. Vincent. in Relect. de Grat. Christi concl. 6. §. Dico tertio, qui dicit esse sententiam magis communem inter Theologos huius ætatis. Quam ipse proprio, & singulari modo defendit; fatetur enim esse de fide, iustificationem fieri per realem mutationem animæ in illa habitualiter permanentem, & idè etiam habituale illam vocat, & sub illa dicit esse de fide. Postea vero solum negat esse de fide, gratiam illam permanentem esse habitum realiter ab anima, vel potentia distinctum; & in eodem sensu negat esse de fide, quod sit vera qualitas, vel habitus. Alij vero non in hoc sensu loquuntur, sed absolute negant, esse de fide dari gratiam aliquam realiter inharrentem animæ præter actus, & sine illis permanentem, & in hoc sensu illam sententiam constanter defendit Vazquez, quod attinet ad adultos, nam de paruulis oppositum sentit, vt videre licet, 1. 2. disput. 79. cap. 1. n. 86. cap. 1. n. 203. per totam, & 3. part. disp. 41. cap. 1. Fundamentum huius sententiæ est, quia definitio huius dogma-

tis neq; erat necessaria ad finem Concilij Tridentini; nec verbis eius est satis expressa. Prior pars probatur; nam finis Concilij solum fuit, damnare novos hæreticos dicentes, hominem non verè fieri iustum per iustitiam ipsi inharrentem, sed solum reputari iustum per imputationem iustitiæ Christi, & solum fieri gratum per extrinsecum fauorem, &c. hic autem error sufficienter refellitur definiendo hominē iustificari per actualem iustitiam inharrentem, id est, per actus Fidei, Spei, & Charitatis. Ad damnandum igitur Hæreticos, non oportebat dogma de habituali gratia definire. Altera pars probatur, quia si aliqua verba sunt in Concilio, quibus videri possit hanc veritatem definiuisse, maxime illa sels. 6. c. 7. Quamquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur: id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem sanctissime passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atq; ipsis inharret. Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hac omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, fidem, & charitatem. Ex his autem verbis non magis colligitur de hde infusio alicuius habitus, quam ex verbis Pauli ad Roman. capit. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, quia Concilium eisdem ferè vtitur, extendendo illa ad Fidem, & Spem. Et ad illorū explicationem solum addit illa verba, & illis inharereat. Quæ quidem rectè explicant verbum diffundendi, vt intelligatur, terminari ad aliquid nobis inharrens, non tamen explicant nomen charitatis, an sumatur pro habituali, vel actuali, quod necessarium esset ad definiendum id, de quo tractamus: ergo sicut ex loco Pauli non sufficienter colligitur hæc veritas de fide, ita nec ex verbis Concilij.

Nihilominus, cenſeo, veritatem hanc esse definitam de fide à Concilio Tridentin. saltem in hoc sensu, quod gratia, qua sumus permanentes iusti, est res aliqua creata distincta ab actibus, & cessantibus illis, in homine permanens. Ita docuit Vega libro septimo in Tridentinum capit. 24. & consensit doctissimus Bellarminus libro primo de Gratia, & libero arbitrio capite tertio, & Valent. 2. part. disputat. 4. quæſt. 3. punct. vltimo, & in re idem sentit Ioannes Vincentius, quod ad permanentiam talis iustitiæ, vnde & habituale illam vocat, licet quoad propriam entitatem eius, & realem distinctionem ex potentij animæ, tantam certitudinem non admittat, quod nunc non discutimus, nam certe Cōcilia de subtilitatibus non curarunt; quid verò de tota illa sententia sentiendum sit, dicam commodius lib. seq. cap. 15. Assertionem item positam magna auctoritate confirmat Catechismus Pij V. iussu editus in materia de Baptismo dicens. Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis proposita decreuit, non solum per quam peccatorum sit remissio, sed diuina qualitas in anima inharrens, &c. Vt autem apertius hanc veritatem ostendamus, probanda prius est de paruulis, qui per baptismum iustificantur. De illis n. definit Concil. Trident. sels. 5. c. 5. iustificari per gratiam, quod sine dubio intelligit de gratia inharrente, quamuis ibi expressè hunc terminum non addat, in paruulis aut gratia inharrens esse nō potest operatio, nec actuale auxiliū: ergo necessariò loquitur de gratia permanente per modum habitus. Maior patet ex verbis Concilij, Si quis per Iesum Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismo confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod verè, & propriam rationem peccati habet, &c. anathema sit. Vbi licet in particulari paruulos non nominet, tamè definitio generalis est, illos comprehendens: nam de illis in can. 4. definierat, paruulos baptizandos esse in remissionē peccati originalis, & can. 3. definierat, Christi meritum per baptismi sacramentū in forma Ecclesiæ ritè collatum, tam adultis, quam paruulis applicari, & idè postea definit sels. 7. can. 12. & 13. Quod aut Concil. de gratia inharrente loquatur, patet primo ex

6.  
*Assertio nostra  
affirmans.*

*De paruulis  
probat.*



mò ex verbis eius, loquitur n. de gratia, qua in baptis-  
mate confertur; non n. conferri potest per baptismum,  
nisi gratia creata, & inhærens. Secundò, quia meritum  
Christi non applicatur nobis per extrinsecam deno-  
minationem, seu imputationem, sed per gratiam, quæ  
hominibus inhæret, vt definit idem Concil. sess. 6. can.  
11. ergo cum in sess. 5. definit, paruulis in baptismo ap-  
plicari meritum Christi per gratiam, euidenter loqui-  
tur de gratia inhærente. Tertio, quia in ead. sess. 5. de-  
finit, peccatum originale ita transfundi origine in om-  
nes, vt in sit vnicuique proprium, qd peccatum postea  
dicit, prorsus tolli, & excludi à paruulis quoad totam  
rationem peccati per gratiam in baptismo eis colla-  
tam: ergo loquitur de gratia inhærente, aliàs nõ ex-  
cluderet inhærens peccatum, sed per solum fauorem  
extrinsecum, aut non imputationem remitteretur,  
quod ipsummet Concil. damnat, sess. 6. can. 11. vbi et-  
iam c. 7. docet, gratiam iustificatam esse inhærentem.  
Est ergo euidentis quoad hanc partem definitio Con-  
cilij de gratia inhærente paruulorum. Quod autem  
in paruulis non possit gratia esse actualis secundum  
ordinariam legem, tam est euidentis, vt non indigeat  
probatione, vt in simili dixit Aug. lib. 1. de Peccator.  
mer. c. 17. Vnde ex hoc cap. non minuitur certitudo  
fidei in dicta definitione, quia in re tam euidentem ma-  
nifestum est, locutum esse Concil. de gratia, quæ sine  
extraordinario miraculo possit communi lege com-  
municari paruulis, præsertim cum idem Concil. sess.  
7. can. 13. supponat, paruulos non habere actum cre-  
dendi, quod ante vt notum tradiderat August. lib. 1.  
de Peccator. merit. cap. 19. & lib. 3. cap. 2.

7.  
De adultis  
etiam pro-  
batur.

Ex hac parte manifestè colligitur eadem certitu-  
dine idem esse tenendum de adultis. Primò quia, vt  
suprà dicebam, licet in Ecclesia aliquando fuerit du-  
bitatum, an gratia habitualis, quæ confertur adultis,  
cum iustificatur, conferatur etiam paruulis; nun-  
quam tamen dubitatum est, quin, si habitus gratiæ  
confertur paruulis, multò magis conferatur adultis,  
& actu credentibus. Vnde cum Conc. Viënsense ex eo,  
quod adulti recipiunt gratiam habitualement, colligat,  
etiã infundi paruulis, quia gratia, & redemptio Chri-  
sti æquè omnes complectitur, profectò maiori ratio-  
ne, si Concilium Tridentin. definiuit, gratiam paru-  
ulorum esse intrinsecè permanentem rectè colligimus,  
idem de adultis definiuisse. Præsertim quia interna  
iustitia, non est diuersæ rationis in vtrisque, vt ca. præ-  
cedenti ex Chrysost. & August. ostendi. Et colligi po-  
test ex eodem Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. dicente,  
vnicam esse causam formalem iustificationis. Quo-  
circa cum idem Concilium dictò cap. 5. sess. 5. indis-  
ferenter loquatur de ijs, qui per baptismum remis-  
sionem peccati per gratiam consequuntur, non mi-  
nus intelligit, hanc gratiam esse permanentem in ad-  
ultis, quam in paruulis. Secundò quia idem Concil.  
in 6. sess. cap. 3. definit, meritum Christi Iesu per ba-  
ptismi sacramentum, tam adultis, quam paruulis ap-  
plicari, applicatur autem paruulis ex vi sacramenti  
per gratiam permanentem: ergo & adultis ex mente  
Concilij. Probatur consequentia, tum quia sacramen-  
tum dat gratiã semper, & omnibus, quantum est ex  
parte sua, vt de sacramentis in genere definit idem  
Concil. sess. 7. can. 7. ergo cum baptismus de se sit col-  
latiuus gratiæ permanentis, quandoquidem illam  
confert paruulis, omnibus baptizatis non ponenti-  
bus obicem illam confert, etiam si adulti sint. Tum  
etiam, quia sacramentum baptismi, non confert gra-  
tiam actualem, per se loquendo, & virtute sacramen-  
tali: ergo de se tantum applicat meritum Christi effi-  
ciendo, vt instrumentum Christi gratiam habitua-  
lem, sicut ipsummet Concilium satis apertè docet,  
sess. 6. cap. 7. dicens, instrumentalem causam iustitiæ  
inhærentis esse baptismum.

8.  
Fundatur 3.

Vnde sumitur tertium argumentum ex ijs adul-  
tis, qui cum sola attritione baptizantur, iustifican-  
tur enim per baptismum; ergo recipiunt gratiam,

per quam eis applicatur meritum Christi, & expelli-  
tur peccatum: ergo recipiunt permanentem, seu ha-  
bitualement gratiam, quia non recipiunt novos  
actus, vt per se, & veluti experimento notum est.  
Vnde etiam Vasquez disp. 203. ca. 6. fatetur, euidenti  
ratione ex principijs fidei colligi, adultum, qui non-  
dum contritus per sacramentum iustificatur, habi-  
tuale donum gratiæ recipere, quia ex vi sacramenti  
non fit talis iustificatio per mutationem actus intrin-  
secam ex attritione in contritionem, quia effectus sa-  
cramenti est vniformis, & infallibilis stante eadem  
dispositione in recipiente; non est autem per experi-  
entiam euidentis, in adultis, qui accedunt ad sacramen-  
tum baptismi, vel poenitentiae, non semper fieri mu-  
tationem in actibus; imò illam esse rarissimam saltè  
in illo puncto, in quo recipiunt sacramentum, & in  
quo dandus est effectus eius. Imò sæpè accidit, in pū-  
ctu absolutionis, vel prolationis formæ baptismi re-  
cipientem sacramentum, esse animo distractum, nec  
de habenda contritione cogitare, & non propterea  
Sacramentum manet informe, aut sine effectus; ergo  
talis effectus non consistit in actu, ergo in gratia ha-  
bituali. Idem constat euidenter in adulto attrito, qui  
cum voluntate baptismi, vel dormit, vel iudicium a-  
misit: nam si baptizetur in eo statu, recipit effectum  
baptismi, & intrinsecè renouatur, ac iustificatur, qd nõ  
põr fieri per actus in ea hominis dispositione, vt per se  
notum est; ergo per infusionem permanentis gratiæ.

Cum ergo hæc veritas certa sit in paruulis, & in ad-  
ultis imperfectè dispositis, non video, quomodo vir  
aliquis doctus, & prudens dubitare possit, quin æquè  
certum sit cæteris adultis, qui per sacramentum cum  
perfecta dispositione iificantur, habitualis etiam  
gratia conferatur; primò, quia hic est proprius, &  
per se effectus sacramenti, & hic effectus omnibus in-  
fallibiliter datur nõ ponentibus obicem: ergo etiam  
istis datur, quia propter meliorem dispositionem non  
ponunt obicem. Secundo, quia in istis etiam regula-  
riter virtute sacramenti non fit mutatio in ipso met  
actu contritionis, vel amoris, ita vt ex remisso fiat in-  
tensior, vel quid simile, vt eodem experimento con-  
stat, & eodem signo, quia etiã isti possunt esse distra-  
cti, cum absoluuntur, vel etiã sensibus, & mente alie-  
nati, vt est certa doctrina, & tunc in illis non caret sa-  
cramentum suo effectus, quia sunt dispositi: ergo est  
aliqua gratia, quæ præter actus datur, & ab actibus  
non pendet, quam permanentem vocamus. Tertio  
quia Concil. Trid. sess. 5. c. 3. indefinitè loquitur de ad-  
ultis, vtiq; dispositis ad recipiendum sacramentum,  
seu non ponentibus obicem: in doctrinali autè præ-  
positione, indefinita æquiualeat vniuersali; à tali ergo  
definitione non licet nobis aliquam exceptionem fa-  
cere: ergo multò minus hanc de recipientibus sacra-  
mentum cum perfecta dispositione, cum sit omninò  
irrationabilis: ergo non est minus certum his dari per-  
manentem gratiam virtute baptismi, quam cæteris.  
Deniq; non est minus certum his applicari meritum  
Christi, quam alijs; sed illis etiam non applicatur in-  
fundendo novum actum, vel actualem perfectionem:  
ergo applicatur, infundendo eis aliquod donum gra-  
tiæ permanentis: ergo simpliciter omnibus homini-  
bus, qui per Christum grati Deo efficiuntur, est de fi-  
de certum aliquod donum gratiæ permanentis infundi.

Dices, hæc omnia non fidei certitudinem, sed ad  
summum Theologicam ostendere, quia in formali,  
& immediata definitione Concilij non habetur ex-  
pressè permanentem gratiam inhærentem infundi om-  
nibus iustis, sed per varias consequentias ex defini-  
tis deducitur, quæ licet procedant ex principijs defi-  
nitis, & in se sint satis perspicuæ, & euidentes, suffici-  
ent quidem, vt hæc assertio sit conclusio Theologica  
certa, non vero vt sit de fide, sed ad summum, vt sit  
ferè de fide, vt Medina loquutus est. Neq; etiam suf-  
ficat, vt assertio contraria sit hæretica, sed vt erronea  
tantum sit. Respondeo, non deesse Theologos gra-  
ues

9.  
Amplius  
confirmatur  
concl.

10.  
Replicat



Sol. p. 10. e. u.  
ciatur.

ues, qui conclusionem ex principiis fidei per euiden-  
tem consequentiam deductam censeant esse de fide.  
Quæ controuersia, licet speculatiue non immerito  
disputetur, in principio i. partis, & in tract. de Fide;  
quod verò ad praxim spectat, parum, aut nihil re-  
fert, quia reuera moralis obligatio credendi eadem  
est, & pertinax in illo errore hæreticus censendus es-  
set. Dico tamen, in præfenti nos non colligere hanc  
veritatem ex Concilio per illationes, vel consequen-  
tias, sed ex vi verborum eius, utrimus autem discursus,  
& illationibus ad explicandum sensum Concilij, &  
expressam definitionem eius, & hoc non excludit  
certitudinem definitionis, & fidei. Vix enim est ali-  
quid in Scriptura, vel Concilijs, quod non possit pe-  
reginis interpretationibus obscurari, & eludi. Ne-  
mo autem negabit, esse de fide, quod ita continetur  
in Scriptura, vel in definitione Concilij, ut per ratio-  
nem, & expositionem euidentem constet, in eo sensu  
fuisse scriptum, aut definitum. Quod maximè verum  
habet, quando talis sensus ex collatione aliorum lo-  
corum Scripturæ, vel aliarum definitionum eiusdem  
Concilij perspicue ostenditur, quo modo nos demō-  
strauimus iuxta varias definitiones Concil. Trident.  
non posse constitui discrimen inter paruulos, & ad-  
ultos, vel inter adultos attritos, vel contritos quoad  
recipiendam per baptismum inhærentem gratiam  
permanentem, ac subinde cum Concilium definit,  
paruulos per baptismum recipere huiusmodi gratiã,  
equè id definire de adultis. Præsertim cum in ipsa de-  
finitione, si tota integra consideretur, & vnus canon  
cum alio conferatur, tã adulti, q̃ paruuli nominentur.

11.  
Enasio alia.

Dicet secundo aliquis, hinc ad summum probari,  
esse de fide, gratiam baptismalem esse inhærentē per-  
manenter in omnibus tam paruulis, quàm adultis;  
nihilominus tamen hinc non sequi, esse de fide, om-  
nibus iustis, quocumq; modo iustificentur, dari simi-  
lem gratiam permanentem, tum quia hoc non est ita  
expressè definitum, nec sequitur euidenter ex illa de-  
finitione, quia potuit illud esse peculiare priuilegium  
baptismi, tum etiam quia in iustificatione adultorū,  
quæ fit extra sacramentum, non est tam necessaria  
hæc gratia permanens, quia neq; est necessaria, ut sit  
effectus sacramenti ex opere operato, cum suppona-  
mus sacramentum non recipi, neq; ad hominis san-  
ctificationem, vel expulsionem peccati, quia per actū  
contritionis, & dilectionis tanquam per inhærentē  
gratiam sanctificatur, & à peccato sufficienter mun-  
datur. Et hæc ratio maximè procedit in hominibus,  
qui ante Christi aduentum, & ante institutionem  
sacramentorum nouæ legis iusti fuerunt. Potuerunt  
enim per actus ex gratia factos sufficienter iustificari,  
& nulla extat definitio, quod eis infunderetur spe-  
cialis gratia permanens.

12.  
Præcluditur.

Sed hæc etiam euasio non minuit certitudinem fi-  
dei, in assertionem posita, vel in aliqua parte eius. Re-  
spondeo igitur in primis in lege noua omnes iustos  
quacumq; via, aut ratione ad statum gratiæ, & amici-  
tiæ Dei perueniant, consequi donum aliquod per-  
manentis gratiæ, quo renouentur, & sanctificentur,  
sanctiq; intrinsecè permaneant, etiam cum non ope-  
rantur, atq; ita esse de fide definitum in Concil. Tri-  
dentino. Quod in hunc modum ostendo, nam re-  
missio peccati, & prima gratia apud Deum duobus  
tantum modis comparatur, scilicet per sacramentum  
baptismi, vel per sacramentum poenitentis, ut tradit  
idem Concil. Trid. sess. 6. capit. 7. & 14. & canon. 29. &  
sess. 14. per totam, & per vtrumq; Sacramentum po-  
test prima gratia obtineri duobus modis, scilicet vel per  
Sacramentum in re susceptum, vel saltem voto, ut  
constat ex doctrina eiusdem Concilij, sess. 6. 7. & 14.  
Quando ergo gratia datur per baptismum in re sus-  
ceptum, iam ostensum est esse de fide, talem gratiam  
esse permanentem, & per modum habitus. Idem er-  
go eadem certitudine tenendum est de gratia, quæ  
datur catechumeno perfectè cōtrito in voto baptis-

mi prius tempore, quàm illum recipiat. Primò quia  
hac ratione dicitur baptismus simpliciter necessari⁹  
in re, vel in voto ad obtinendam gratiam Dei, & re-  
missionem peccatorū: ergo oportet intelligi de gra-  
tia permanente simili gratiæ, quæ per baptismum  
infunditur. Probatur cōsequētia, quia cū gratia actua-  
lis excitans, & adiuuans ad contritionem prius tem-  
pore, quàm baptismus recipiatur, non datur in voto  
baptismi: imò per illam fit vt homo habeat votum  
Baptismi, quod in ipsa contritione includitur, sed  
datur ex Dei misericordia propter Christum; ergo  
gratia illa, quæ homini sic contrito datur in voto Ba-  
ptismi, est gratia habitualis, & permanens. Secundo  
idem immediatius probatur ex tota sess. 6. Concil.  
Trid. in qua generatim tradit doctrinam de iustifi-  
catione impij, & specialiter in c. 6. & 7. tract. de iusti-  
ficatione impij, quæ fit per baptismum, vtiq; in re, vel in voto,  
ut ex c. 4. in fine manifestū est. De illa autem iustifica-  
tione indifferenter docet fieri per donum gratiæ in-  
hærentis, q̃ patet ex c. 7. ibi, *Iustificatio non est sola pecca-  
torum remissio, sed sanctificatio, & renouatio interioris ho-  
minis per susceptionem gratiæ & donorū.* Nec possunt hæc  
verba exponi de gratia actuali, quia de hac sermonē  
fecerat in c. 6. & per illam docuerat disponi hominē  
ad iustitiam, & subiungit in c. 7. *Hanc dispositionem iu-  
stificatio ipsa consequitur, &c.* Ergo gratia, quam dicit  
infundi in iustificatione, distincta est ab actuali.

Respondent aliqui Concilium loqui de iustificatio-  
ne, quæ fit per dispositionem imperfectam cum Sa-  
cramento, & ideo de illa docere fieri per infusionem  
gratiæ habitualis, quæ homini sic disposito per Sa-  
cramentum datur. Sed hæc restrictio definitionis  
Concilij valde libera est, & sine dubio est contra mē-  
tem eius, ut probaui latè i. tom. 3. part. disp. 4. & nunc  
breuiter ostenditur, quia vt dixi, non solum trahat  
Concilium de iustificatione, quæ fit per Baptismum  
in re susceptum, sed etiam in voto, ut patet ex verbis  
Concilij cap. 4. vbi post definitionem iustificationis  
subdit, *Quæ quidem translatio post Euangelium promulga-  
tum sine lauacro regenerationis, aut eius voto fieri non potest.*  
Deinde quia in can. 3. definit non posse hominem sine præ-  
ueniente Spiritus S. inspiratione, & eius adiutorio credere,  
sperare, diligere aut poenitere, sicut oportet, ut ei iustificationis  
gratia conferatur. Vbi euidenter distinguit gratiam iu-  
stificationis ab illis quatuor actibus, & ab omnibus  
auxilijs gratiæ, quæ ad illos dantur. Quis autem di-  
cere audeat, in illis quatuor actibus non contineri  
perfectam dispositionem ad iustitiam? Adde præter-  
ea ex dictis, etiam si daremus loqui Concilium de im-  
perfecta dispositione, inde etiam à fortiori procede-  
re definitionem eius in homine perfectè disposito;  
nam si ante realem susceptionem Baptismi sic dispo-  
natur, recipiet aliquam gratiam in voto Sacramēti,  
quam esse distinctam ab actu, & consequi ad ta-  
lem dispositionem iam probatum est; si verò cum  
tali dispositione coniungatur sacramentum, eandem,  
& maiore gratiam efficiet, quia (vt supra dicebā) per-  
fectio dispositionis nō impedit, sed iuuat ad effectū  
sacramenti. Vnde in vniuersum tam intra, quàm ex-  
tra sacramentum verum est, quod ibidem Concilium  
docet: gratiam iustificationis vnicuiq; infundi *secun-  
dum propriam cuiusq; dispositionem.* Est ergo euident  
definitio Concilij de gratia permanente, quæ per bap-  
tismum in re, vel in voto datur, eamq; confirmant mul-  
ta alia verba illius cap. 7. quæ sunt de infusione gratiæ,  
& donorum, & præsertim charitatis, quæ per Spiritum san-  
ctum in cordibus diffunditur, & ipsi inhæret. quæ specia-  
lius in cap. sequenti ponderabimus.

Venio ad alteram partem de gratia, quæ per poe-  
nitentiam restituitur, quando per peccatum amissa  
est gratia baptismi, de qua loquitur idem Conci-  
lium eadem sessione, capite 14. & plane docet  
esse gratiam permanentem, sicut baptismalis fuerat, quæ per poe-  
nitentiam restituitur, ut patet ex illis verbis, *Qui ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt.* Vbi de  
eodem

13.  
Restrictio  
mentis Con-  
cilij Trid.  
expellitur.

14.  
In gratia  
quæ per poe-  
nitentiam  
restituitur, ostenditur.



eodem modo iustificationis loquitur, nisi quis velit ambiguitatem, & æquiuocationem in illis verbis fingere. Item quia dicit, amissam gratiam recuperari; est ergo eiusdem rationis. Et cano. 29. dicit, amissam iustitiam recuperari, & utroque loco ait hoc fieri per sacramentum pœnitentiæ, cuius proprius, & infallibilis effectus non potest esse aliquis actus hominis, sed aliqua gratia permanens, eisdem rationibus, quibus id de baptismo probatum est. Tota autem hæc doctrina procedit tam de gratia obtenta per sacramentum in re susceptum, quam in voto, ut in eodem c. 14. Concilium disertè declarat, & latius sess. 14. ca. 4. ergo absolute de omni homine iusto, quocunque modo iustificetur in lege Evangelica, certa fide tenendum est, illi infundi aliquam gratiam permanentem.

15. *Pars ob-*  
*jectionis exp-*  
*ditur.* Neq; contra hoc obstat altera ratio, quæ obijci-  
batur, scil. ijs, qui perfectè disponuntur ad remissio-  
nem peccati, non esse necessariam aliam gratiam, quæ  
expellat peccatum, tum quia hoc etiam falsum est, ut  
in dicta disp. 4. de Incarnat. latè probaui, & infra, tra-  
ctando de formali causa iustificationis, necessariò  
tractandum est. Tum etiam, quia licet concederetur,  
peccatum formaliter excludi per contritionem, ni-  
hilominus gratia permanens esset necessaria iustifi-  
cato, ut eum intrinsecè, ac permanentè sanctificet, &  
diuinæ naturæ participem efficiat. Hæc enim gratia  
non est solum necessaria propter expulsiōem pecca-  
ti; imò nec per se primo propter hunc finem data est,  
quamuis ille effectus connaturaliter sequatur quan-  
do in persona præcedit peccatum, quod est quali ac-  
cidentarium ipsi gratiæ, & ideo etiam hominibus in  
statu innocentiae, & angelis in sua conditione data  
est; ergo quamuis daremus, actum contritionis, vel  
amoris expellere peccatum, non ideo minus certum  
esse potest hanc permanentem gratiam dari homi-  
nibus perfectè contritis, quam cæteris. Quod potest  
confirmari ex Concil. Trident. sess. 6. can. 11. ubi da-  
mnat dicentes, homines iustificari sola peccatorum  
remissione, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordi-  
bus eorum per Spiritum S. diffundatur, atq; illis in-  
hæreat, ubi loquitur de eadem gratia, de qua in ca. 7.  
sermonem fecerat, quam sess. 5. 6. 7. & 14. semper cū  
iustificatione coniungit. Vnde mihi verisimillimum  
est, quoties Concilium dicit, hanc gratiam ita dari  
iustificatis, ut illis inhæreat, uti verbo inhærendi, nō  
tantum dialectico modo ut significat modum pro-  
prium accidentis, sed etiam ut indicat firmam, & sta-  
bilem ac permanentem adhesionem, in quo sensu est  
verbum illud frequenter apud Latinos vtitur. Nam  
cū per se notum sit, actus charitatis, vel pœ-  
nitentiæ, qui à nobis sunt, nobis inhærere tanquam  
accidentia quædam, nunquam illis apposuit Con-  
cilium verbum inhærendi, sed specialiter illi gratiæ, &  
iustitiæ, quæ propter illos actus, tanquam propter  
dispositionem, datur: ergo quidquid sit de remissio-  
ne peccati per ipsos actus, semper hæc gratia infundi-  
tur iustificatis ex mente Concilij.

16. *Confirmatio*  
*ex alijs eius-*  
*dem Concilij*  
*definitionib.* Possuntq; hæc omnia confirmari ex alijs definitio-  
nibus eiusdem Concilij: nam in c. 10. dicit, hominem  
per obseruantiam mādatorum crescere in ipsa iusti-  
tia per Christi gratiam accepta, & in eodem sensu ait  
in canon. 32. hominem iustum per bona opera verè  
mereri augmentum gratiæ. Vbi necesse est loqui de  
gratia habituali, tum quia loquitur de gratia eadem,  
quæ in iustificatione incepta, eamq; dicit crescere, tū  
etiam quia, si quod augmentum iustitiæ in solis acti-  
bus bonis multiplicatis cerni potest, homo bene ope-  
rans non meretur illud augmentum, sed facit, quia  
non distinguitur ab actibus multiplicatis, sed for-  
maliter (ut sic dicam) in ipsa multiplicatione actuum  
consistit; augmentum ergo gratiæ, quod homo me-  
retur, necessariò esse debet in aliqua perfectione ha-  
bituali distincta ab actibus. Illud autem augmētum  
non est tantum per extrinsecum fauorem, vel acce-  
ptionem, sed est proportionatum iustitiæ inhære-

ti, in qua iusti crescunt, & magis iustificantur, iuxta  
verba, & mentem Concilij. Idem probat quod idem  
Concilium c. 11. 13. & 14. docet, hominem semel iusti-  
ficatum non cadere ab hac gratia, nisi peccando, sed  
in ea perseverare, inde enim fit etiam gratiam perse-  
uerare, seu durare in ipso homine. Et ita in can. 23. di-  
cit, hanc gratiam posse amitti, peccando, in quo sup-  
ponit aliter non amitti, quod etiam expresse definit  
canon. 24. docens, iustitiam acceptam conseruari, &  
augeri per bona opera, si ergo conseruatur, permanet,  
& propter solam cessationem ab opere nō amit-  
titur.

Tandem ut ad aliam rationem supra positam de  
hominibus ante Christi aduentū iustificatis, respon-  
deamus, addimus superius dictis, veritatem hanc de  
gratia permanente iustorum, eandem certitudinem  
nunc habere in omnium hominum iustificatione,  
quocunq; tempore facta sit. Probatur, quia doctrina  
de iustificatione, quam tradit Concilium, generalis  
est, secluso tātum respectu ad causalitatem, & neces-  
sitate sacramentorum nouæ legis, & ita in omni  
tempore in omnibus hominibus locum habere. Hoc  
probatur primò ex capit. 4. dictæ sess. 6. in quo prius  
generalem descriptionem iustificationis tradit, ut sit  
translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ,  
in statum gratiæ & adoptionis filiorum Dei per secundum A-  
dam Iesum Christum Seruatorem nostrum. Quæ descri-  
ptio ex mente Concilij de se generalis est, & ideo post  
illam addit, peculiarem respectum ad baptismum  
tanquam ad causam, seu medium esse proprium le-  
gis Evangelicæ, & idem cum proportionem intelligit  
de iustificatione à peccatis actualibus post baptis-  
mū commissis, quæ nunc fit per sacramentum pœni-  
tentiæ, ut postea cap. 14. & sess. 14. declarat. Ergo remo-  
to hoc respectu, reliqua, quæ Concilium tradit de  
gratia, quæ iustis infunditur, generalia sunt. Secun-  
do idem probatur: nam omnia, quæ Concilium dicit  
de dispositionibus actualibus ad hanc gratiam, & de  
auxilijs, seu gratijs actualibus ad illas dispositiones  
necessarijs, & pro omni tempore damnant errores  
Pelagij, & Lutheri: ergo in eodem sensu tradit om-  
nia, quæ de gratia inhærente definit, & ad damnatio-  
nem Lutherani erroris pertinent. Tertio Concilium  
in discursu illius doctrinæ æquè illam confirmat te-  
stimonij veteris, & noui testamenti, ut patet ex cap.  
5. 6. &c. ergo signum est, illud loqui non solum de iu-  
stificatione, prout nunc fit, sed simpliciter de iustifi-  
catione secundum se. Sicut etiam omnia, quæ dicit  
de perseverantiæ dono, & de amissione iustitiæ per  
peccatum, & recuperatione per pœnitentiam, & de  
augmento iustitiæ, ac merito eius generalem doctri-  
nam ad omnia tempora cuiuscunq; legis continent;  
alioqui reuera doctrina illa de iustificatione esset ni-  
mis diminuta, & limitata. Deniq; hoc satis declara-  
uit Concil. sess. 14. c. 4. explicans, quomodo cōtritiō  
omni tēpore fuerit necessaria dispositio ad iustitiā,  
& quid peculiare nunc requirat. Ita ergo doctrina de  
permanente gratia iustorum generalis est, & solum  
hoc habet nunc peculiare, quod per specialia sacra-  
menta comparatur, & quod fortasse perfectiorem  
dispositionem ex parte fidei requirit.

Quin potius addo, licet hæc, quæ à Concilio tra-  
duntur de iustificatione, ut est translatio à statu pec-  
cati, &c. solum conueniant hominibus post lapsum  
Adæ, nihilominus doctrinā de habituali gratia san-  
ctificante ex mente Concilij latius extendi. Nam in  
sess. 5. can. 1. definit, Adamum peccando, statim sancti-  
tatem, & iustitiam, in qua cōditus fuerat, amisisse, docet er-  
go, etiam ante peccatum, simplicem (ut ita dicam) iu-  
stificationem per inhærentem iustitiam, & sanctitatē  
hominibus datam esse. Quod patet, tum quia semper  
loquitur Cōcilium vniocè, ut sic dicam, de iustitia,  
& sanctitate hominum, tum etiam, quia sanctitas,  
& iustitia, quæ peccando amittitur, permanet in ho-  
mine, quamdiu non peccat. Præsertim quia in can. 2.  
addit,

17.  
*Affertio am-*  
*plius ad*  
*iustificatos*  
*ante Chr- st*  
*aduentum.*

*Syn. Trid.*  
*gratiam de-*  
*scribit.*

18.  
*Amplificatio*  
*rationis su-*  
*perioris.*



addit; Adamum non sibi soli, sed etiam nobis iustitiam perdidisse, non amisit autem nobis iustitiam tantum impuratiuam, ut per se patet: neque etiam illam, quæ esse potest per solos actus, quia non solum adultis, sed etiam paruulis illam perdidit: nam ideo paruuli in peccato concipiuntur, quia carent gratia, quam concepti in statu innocentie habere potuissent; ergo necesse est illam gratiam esse permanentem, & ab actibus distinctam; imò eiusdem rationis eū gratia, quæ in baptismo datur, cum per hanc formaliter excludatur originale peccatum, quod est priuatio illius sanctitatis, & iustitiæ, quam in Adamo recepimus, ad quam nobis recuperandam Christum in hunc mundum venit, ut idem Concilium docet sess. 6. capit. 2. Igitur iuxta doctrinam, & definitionem Concilij hæc gratia permanens non solum data est hominibus post lapsum, sed etiam ante lapsum. Et in hoc sensu dixit Cyrillus, lib. 2. in Isai. circa principium. *A principio dabatur nostri generis primitiis, id est, Adamo Spiritus sanctus, verum demersus est in peccato, nec inuenit in hominibus requiem Spiritus, omnes enim declinauerunt. &c. Post factus est homo vnigena Dei sermo, Spiritusq. sanctus in hominis natura insedit, velut in ipso primo. & quasi in primitiis generis posterioribus, ut & in nobis deinceps conquireret, ac maneret atque in credentium mentibus cum voluptate habitaret.* Quæ omnia verba permanentem gratiam aperte indicant, & alia de gratia primi hominis adduximus in proleg. 4. Et hinc facile fieri posset ascensus ad Angelos, nam licet de illis non habeamus tam claras definitiones, nihilominus sine ulla dubitatione credendum est, etiam eis communicatum esse donum gratiæ permanentis. Non est quidem ita certum, an in principio cum hoc dono creati fuerint, & de malis angelis nonnulla quaestio inter Theologos est, an in via hoc donum consequi i fuerint. Nihilominus tamen quod sancti angeli hoc donum habuerint in via inchoatum, & nunc habeant in patria consummatum, omnino certum est, nam Patres eodem modo loquuntur de sanctitate Angelorum, quo de hominibus, ut ex 1. p. q. 62. suppono, nuncque solum expendo verba Ambrosij lib. 1. de Spiritu sancto cap. 4. ubi de Spiritu sancto dicitur *de substantia inuisibilium creaturarum non est, nam & illa sanctificationem huius accipiunt. & per hunc reliquis mundi operibus antecellunt siue Angelos dicat siue Dominationes siue Potestates omnis creatura expectat sancti Spiritus gratiam.* Et postea Angelos cum hominibus confert, & de omnibus ait, *utiq. sancti Spiritus gratia filios Dei fecit.*

## CAPUT IV.

*An gratia habitualis includat habitus, seu virtutes infusus?*

**H**actenus solum ostendimus, gratiam esse formam permanentem in homine, quando non operatur, ac proinde distinctam ab omnibus actibus gratiæ. Ex quo satis probatum videtur, illam esse habitum, abstinuimus tamen ab hac voce, quia per habitum solet intelligi principium actus, de quo nondum disputatum erat, quamuis si vox illa latius sumatur pro quacunque qualitate perficiente animam, quæ non sit actus secundus, eadem certitudine, qua ostendimus, dari gratiam permanentem, concluditur esse qualitatem habitualem, non tam per nouam illationem, quam per solam terminorum explicationem, ut magis ex sequentibus capitulis constabit. De hac ergo gratia habituali superest explicandum in specie, quid sit, quod nullo modo prestare possumus, nisi hanc gratiam in plura membra diuidendo. Nam gratia habitualis, quæ à nobis hætenus explicata est, est veluti quoddam genus, cuius præcisa ratio, & essentia ex dictis hætenus facile intelligi potest. Est enim qualitas quædam spiritualis, & supernaturalis in substantia sua, quæ non est operatio, neque actus

secundus, sed forma quædam permanens, & per modum actus primi à Deo infusa, ut per eam diuine naturæ, & perfectionis singulari modo, & ordinem naturæ superante, participes efficiamur. Neque amplius possumus in hac generalitate hanc gratiam explicare, nisi ad eius species descendamus.

Potest ergo primo hæc gratia diuidi in eam, quæ est proximum principium operandi, & quæ vel nullo modo est principium, vel saltem remotum. Hæc posterior in usu Theologorum retinuit nomen gratiæ simpliciter, vel gratiæ sanctificantis, vel etiā gratiæ habitualis, & quamuis hæc gratia reuera sit principalior cæteris, & quali principium, & radix aliorum habituum, nihilominus, quia eius cognitio minus certa est, illam in vltimum locum referuamus, ut à clarioribus procedamus. Alia igitur gratia, quæ est principium proximum operationis, retinuit nomen habitus per se infusi. Dicitur autem, per se, ad excludendum habitus naturales, qui cum possint ordinario modo per actus eiusdem ordinis acquiri, interdum à Deo infunduntur, & ideo dicuntur per accidens infusi, non tamen pertinent ad ordinem gratiæ, neque cum gratia ordinariè infunduntur, ut postea dicemus. Quamuis autem habitus, & virtus absolute dicti comparentur tanquam genus, & species, quia dantur habitus, qui non sunt virtutes, sed vitia, vel alio modo imperfecti, nihilominus in ordine gratiæ habitus infusus non est genus respectu virtutis infusæ, sed conuertuntur, loquendo generatim de virtute, prout dici potest etiam de donis Spiritus sancti, ut postea dicemus.

Ratio clara est, quia habitus per se infusus, est effectus ita Dei proprius, ut à nulla alia causa, nisi à Deo fieri possit, ut infra dicemus; Deus autem non potest infundere, nisi habitum bonum, & honestum, idem enim eius bonitas, & sapientia requirunt. Item quia isti habitus sunt singulares participationes diuinariū perfectionum, & virtutum; ergo ex suo genere sunt determinatæ ad honestum, quo ad specificationem; imò non ad quodcunque honestum, sed diuini ordinis. Sic enim rectè intelligitur, quod ait Ioannes 1. canon. cap. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit quoniam semen ipsius in eo manet. & non potest peccare quoniam ex Deo natus est,* utique quatenus natus est, ut exponit Augustinus, quia videlicet per illud esse, & per illas facultates, quas ex tali natiuitate recipit, peccare non potest. Sunt ergo illi habitus ex suo genere essentialiter determinati ad bonum, & ideo essentialiter boni, & honesti sunt, & in hoc sensu dicimus, esse virtutes, ac proinde habitum operatiuum, & virtutem per se infusam idem esse.

Tandem idem probari potest ex actibus talium habituum. Solum enim dantur hi habitus per se infusi ad efficiendos actus supernaturales quoad substantiam, vel, ut generalius in omni opinione loquamur, ad efficiendos actus supernaturales, sicut oportet ad iustitiam, & salutem. Actus autem supernaturales quoad substantiam non potest esse, nisi studiosus, seu bonus in sua specie. Neque etiam potest actus esse, sicut oportet ad salutem, nisi sit actus, & bonus: ergo isti habitus natura sua determinantur ad actum bonum, & sic dicimus conuerti cum virtute infusa. Idem ergo est generatim querere, an infundatur gratia habitualis operatiua, ac querere, an dantur habitus infusi, vel virtutes infusæ, quod tractauit D. Th. 1. 2. q. 51. art. 4. & q. 63. art. 2. Nobis autem ad comprehendendam totam habitualem gratiam, visa est hæc quaestio hoc loco necessaria. Quia verò sub hoc genere habitus, vel virtutis infusæ, plures dantur species, quæ in hoc genere conueniunt, prius in hoc capite breuiter, quæ communia sunt, complectemur, & postea singulas species percurremus.

Quaestio ergo hæc de habitibus infusis antiqua est, & præcipue videtur fuisse controuersa de his habitibus, quæ sunt proxima principia operationum, & idem

2.  
Prima gratia diuisio.

3.  
Habitus infusus semper est virtus.

4.  
A posteriori fulcitur.

5.  
Vetus quaestio de habitibus infusis.

Facile exten-  
ditur de Chris-  
ta hac ad  
Angelos

1.  
Ex dictis co-  
stat gratiam  
esse habitum.

Descriptio  
gratiæ.



eo sub nomine habituum, & virtutum refertur in capitul. *Maiores*, de Baptismo, & in Clement. vnic. de Summa Trinitate. Et quamvis moderni dicant, inter antiquos Theologos fuisse de hoc diuersas opiniones, ego tamen non reperio aliquem Theologum catholicum, qui absolute negauerit hos habitus, neque etiam de aliquo relatum inuenio. Nam, vt supra notauimus, Theologi, qui in genere referuntur, non negabant absolute hos habitus, sed tantum negabant infundi paruulis, fundabanturque in incapacitate paruulorum ad operandum. Magister autem, qui negauit habitum charitatis, non negauit omnes habitus infusos, & ideo illa etiam opinio ad praesens non pertinet. Nihilominus potest hae opinio generatim suaderi, quia vel isti habitus dantur, vt homo facilius eliciat tales actus, vel simpliciter, vt eos possit efficere. Primum dici non potest, quia habitus, qui solum dant facilitatem operandi per actus acquiri possunt, & consequenter tales habitus non sunt per se infusi. Item habitus, qui solum dat facilitatem, supponit in potentia facultatem integram operandi, ostensum est autem in superiori libro nostras potentias non habere naturalem vim sufficientem ad actus supernaturales, quales sunt illi, propter quos habitus infusi dari possunt. Ergo tales habitus non possunt propter solam operandi facilitatem infundi.

Opinio negans fundatur.

6. Secundum membrum dilemmatis probatur. Effugium eueritur.

Probatur 2.

Euasio reuocatur.

Probatur 3.

Quod vero nec propter potestatem dari possunt, probatur primo, quia hoc est contra, vel supra rationem habitus: nam habitus perficit potentiam, & auget vim operandi, & sic etiam dat operandi facilitatem, & suauitatem, & ideo habitus essentialiter supponit potentiam, ergo non dat illam. Quod si quis hac ratione fateatur, hos habitus solum appellari habitus, vt distinguantur ab actibus, & vt distinguantur a potentiis, quae naturaliter fluunt ab anima, re tamen vera esse potentias quasdam. Contra hoc instatur, quia sequitur, non inesse potentiis animae, sed immediate substantiae illius, vt per illas operetur, quia potentia non inest potentiae, sed substantiae ipsi. Vnde argumentor secundo: nam vel isti habitus dant totam virtutem proximam operandi, ita vt vnusquisque habitus infusus sit tota ratio proxima eliciendi suum actum, vel tantum complent virtutem agendi ipsarum potentialium, neutrum autem videtur dici posse, ergo. Prior pars minoris patet, tum argumento facto, quod talis habitus esset integra potentia, & ideo non esset constitutus in alia potentia, sed in ipsa substantia, tum maxime, quia inde fieret, intellectum, & voluntatem non influere vitaliter in actus horum habituum, quia per se nihil agerent, sed solum per habitum in se receptum, ac proinde quasi per accidens, vel denominatione tantum, sicut aqua calefacit per immixtum sibi calorem, quod est contra rationem actuum vitalium. Altera vero pars minoris patet, quia si isti habitus solum complerent facultatem potentialium supponerent in ipsis potentiis aliquam vim actiuam naturalem, ex qua, & ex habitu, tanquam ex principiis partialibus, coalesceret vnū integrū principium talis actus, quod non videtur dici posse, quia alias actus non esset pure supernaturalis, sed esset vel mixtus ex naturali, & supernaturali, quod repugnat simplici entitati, vel esset tantum naturalis in sua entitate contra supra dicta. Sequela patet, quia effectus est proportionatus suo principio proxime: quod si principium sit compositum, & effectus simplex, sequi debet ignobiliorem partem, quia malum, vel imperfectum ex quocumque defectu. Quod si dicatur, potentiam eleuari ad agendum cum proportionem ad habitum infusum, contra hoc argumentor tertio, quia sequitur potentiam esse instrumentum, & non propriam virtutem agendi in ratione principii proximi. Quod si hoc ita est, superfluous est habitus, quia instrumentum non solet eleuari per formam, vel habitum inhaerentem, sed per immediate pars 3.

diatam motionem principalis agentis. Sic ergo nostrae potentiae per auxilium Spiritus Sancti immediate eleuantur ad hos actus efficiendos, vt in superiori libro dictum est, & ideo superflui videntur infusi habitus operatiui. Et confirmatur tandem, quia alias experimento possent hi habitus cognosci, darent enim inclinationem ad suos actus, & per eam, facilitatem etiam, & delectabilitatem in operando conferrent, qui effectus non posset latere operantem: ergo per illum posset vnusquisque experiri in se habitus gratiae, quod dici non potest.

Confirmatur.

Nihilominus vera, & Catholica sententia est dari fidelibus interna quaedam principia supernaturalia actuum Christianae iustitiae, & consequenter distincta ab ipsis, & permanentia sine ipsis, quae principia vocamus habitus infusos operatiuos. Haec conclusio etiam sub nomine habituum, & virtutum approbata est in Concilio Vienensi. Clem. vnic. de Sum. Trinit., vbi, quoad paruulos solum, vt probabilior approbatur, quoad adultos vero non explicatur, in quo gradu approbetur, sed supponitur, tanquam sine dissensione, recepta inter Theologos, vt in superioribus notauimus, imo Scotus, & alii censuerunt, illam semper fuisse de fide. Sed in hoc quantum spectat ad gradum certitudinis, idem hic censeo, quod in praecedenti capite dixi, & in sequenti confirmabo. Et ibi etiam auctoritate conclusionem probabimus: nam testimonia, quae efficaciter possunt hanc veritatem, vt certam ostendere, non in generali loquuntur, sed in speciali de Fide, Spe, & Charitate. Nunc solum ponderamus verba illa Tridentini sess. 6. cap. 7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio & renouatio interioris hominis per infusionem gratiae, & donorum.* In quibus pondero hanc dona esse habitualia: nam infusio eorum supponit actus sufficienter disponentes, nam ad illam dispositionem consequitur. Et cum Concilium in plurali loquatur, satis indicat, gratiam habitualement infusam non esse vnā tantum qualitatem, sed plures, non multiplicantur autem in nobis ex vi iustitiae infusae qualitates, seu dona gratiae permanentis, nisi ratione habituum infusorum, vt est per se clarum. Dixi autem, *Ex vi iustitiae*, vt excludam quāssionem de charactere, nam ille est qualitas infusa, & non est habitus operatiuus, & multiplicatur in nobis, & potest inter dona iustitiae computari, per se tamen ad iustitiam infusam non spectat, quia sine illo potest esse homo perfecte iustus, vt constat de iis, qui ante sacramenta nouae legis iustificati sunt, & nunc ante realem illorum susceptionem iustificantur.

7. Catholica sententia.

Ratio assertionis difficulter redditur à Theologis, qui negant actus virtutum esse supernaturales quoad substantiam, quia propter solum modum non est necessarius habitus infusus, & ita Scotus, Durandus, Gabriel, & alii multum laborant in fundamento inquirendo horum habituum per se infusorum, & tandem nullam verisimilem rationem adducunt, sed propter solam auctoritatem Scripturae, & Ecclesiae eos admittere fatentur. At vero supposito contrario principio de supernaturali substantia, & specie actuum aliquarum virtutum, facile redditur ratio valde consentanea naturali lumini, propter quam isti habitus necessarii sunt, nimirum, quia potentiae ad suos actus eliciendos debent disponi per habitus illis actibus proportionatos, sed habitus acquisiti non sunt proportionati, vt per se constat, ergo necessarii sunt habitus infusi, qui supernaturales sunt, & cum dicti actibus proportionem seruent. Maior probatur, qui ad suauem Dei providentiam pertinet, dare vnique agenti, & causae secundae principium intrinsecum suae operationi proportionatum, homo autem in gratia constitutus, & eleuatus ad superiorem ordinem agentium, non debuit minus perfecte disponi intrinsece ad actus illius ordinis eliciendos, quam cetera agentia: ergo perficitur habitibus infusis ad superiores actus

Consentanea ratio.







imo nec dare primam inchoationem (vt sic dicam) & radicalem potestatem, sed dare quasi complementum potestatis, & ideo hoc nihil obstat, quominus naturalibus potentiis insint, & ad illas essentiali habitudinem dicant.

13. In secundo, & tertio argumento nonnulla dubia petuntur, quæ in dicto tractatu de Visione beatificæ disputati, habent autem eandem difficultatem in omnibus habitibus supernaturalibus. Et ideo non videntur hoc loco omittenda, præsertim cum ibi dicta noua declaratione, & defensione indigeant, ea vero in sequentibus capitibus commodius tractabuntur.

## CAPUT V.

An habitus infusus sit tota ratio proxima, & per se efficiendi actum infusum?

1. *Opinio 1. Capr. Soti. D. Amar. li. 7 de Auxil. disput. 64.*

**H**oc dubium tractauimus in dicto lib. 2. de Visione Dei capite 10. ubi retuli sententiam Capreoli, & Soti sententium lumen gloriæ esse totam proximam rationem efficiendi visionem, quam nonnulli moderni scriptores de auxiliis defendunt: aiunt enim, lumen tribuere intellectui totam actiuitatem formalem, & proximam in ordine ad visionem beatificam. Fundamentum huius sententiæ est, quia intellectus, vel voluntas nullam habent potestatem actiuam ad actus supernaturales in substantia: ergo non possunt conferre aliquid actiuitatis circa actum supernaturalem. Antecedens probant, quia alias perfectior potentia naturalis, verbi gratia, intellectus, melior cum æquali lumine faceret meliorem actum, seu visionem, quod est falsum, vt supponimus. Vt autem defendant hos actus nihilominus esse vitales, duplicem distinguunt vitalitatem in actu, vnam proximam, aliam remotam, & duplex principium vitalitatis, aliud formale, & proximum, aliud radicale, & remotum. Remotum dicunt nihil aliud esse præter vitam substantialem, quæ præsupponitur ad omnem operationem vitalem, principium autem formale, & proximum esse potentiam, per quam viuens operatur actionem vitalem. Et iuxta hanc distinctionem asserunt, vitalitatem remotam visionis, seu actus supernaturalis, quoad substantiam (eadem est enim ratio de omnibus) provenire ab anima, vel potentiis eius, secundum suam naturalem virtutem. Quod probant, quia vitalitatem radicalem actus prouenit a vita substantiali, quam dat anima virtute sua naturali. At vero de vitalitate proxima actus supernaturalis, dicunt totam procedere ab habitu infuso, tanquam à principio formali. Ratio est, quia illa vitalitas est supernaturalis: ergo procedit formaliter à principio supernaturali: ergo non ab intellectu, vel voluntate, nisi vt eleuatis per virtutes supernaturales. Antecedens probatur primo, quia illa vitalitas est donum Dei per gratiam, iuxta illud Io. 10. Ego vitam æternam do eis. Secundo quia vitalitas est de essentia talis actus, seu actionis, sed actus est supernaturalis quoad substantiam: ergo etiam vitalitas est supernaturalis, quia cum actus sit simplex, non potest essentialiter componi ex naturali, & supernaturali ideoque à sole supernaturali principio potest proxime fieri.

2. *Assertio, non. Ita. Hi habitus non sunt principia naturalia.*  
Nihilominus dicendum est habitus infusos non poni, vt sint totalia principia proxima supernaturalium actuum, sed vt iudent potentias ad eliciendum tales actus, immediate etiam, & per se ipsas in illos influendo. Ita de lumine gloriæ dixi in citato loco, & late docent ibidem Molina, Valentia, & Vazquez, & alii, & expresse idem docuit Richardus in 4. d. 49. artic. 3. quæstione prima, & secunda: Imo Scôtus ibidem quæst. 11. licet ipse opinetur visionem infundi à solo Deo, nihilominus secundum opinionem communem, quæ dicit visionem fieri à vidente, disputat.

cit esse ab intellectu tanquam à potentia actiua. Hoc autem æque, vel magis certum existimo de actibus supernaturalibus vitæ, quia Concilium Tridentinum session. sexta canon. 4. damnat dicentes, liberum arbitrium in his actibus nihil omnino agere. Ex qua definitione aperte colligitur voluntatem, cum amat supernaturaliter, vel sperat, vere, & proprie efficere illos actus, vnde fit, idem cum proportionem esse dicendum de intellectu respectu actus fidei. Dicitur fortasse voluntatem efficere amorem, quia habet in se habitum charitatis, qui est principium formale illius amoris, quamuis ipsa voluntas per se non habeat proprium influxum in illum actum, sicut aqua calida calefacit, & vere agit, licet tota ratio calefaciendi sit calor, hoc enim exemplo vt solent authores contrariæ sententiæ.

*Scôtus.*

*Euanfio.*

Hoc autem nec verbis, nec menti Concilii satisfacit, nec secundum veram rationem philosophicam potest subsistere. Nam ille modus agendi per formam extrinsecus receptam non transcendit modum agendi inanimatorum, vt ex eodem exemplo adducto manifestum est. Et ratione probatur, quia recipere formam extrinsecus immixtam, non est actus vitæ, quia non consistit in agendo, sed in recipiendo, actus autem vitæ intrinsece includit efficientiam, vt ex Philosophia constat, & ex Aristotel. 2. de Anim. capit. 1. & 2. vbi vitam accidentalem in operatione constituit, & 1. Politicor. capit. 3. Igitur receptio formæ extrinsecæ non est actus vitæ: ergo quando effectus ab illa forma manat tanquam à totali principio agendi, subiecto per suas facultates proprias nihil actiue influente in talem effectum, ille modus agendi non transcendit gradum inanimatorum, quia illa actio tota est à principio extrinsecus adueniente, & ideo reperiri potest in aqua calefaciente, & luna agente per lumen receptum à Sole, & in aliis inanimatis. At Concilium Trident. dicit liberum arbitrium in his actibus agere non vt inanime, ergo non agit per solam formam extrinsecus acceptam, qualis est habitus charitatis, sed etiam influendo per suas internas, & vitales facultates: nam hoc est proprie agere vitaliter, & non vt inanime. Imo si quis recte consideret, quando vna substantia dicitur agere per formam extrinsecus illi inditam, solum denominatione dicitur agere, imo & per accidens, si sermo sit de substantia absolute, & non vt est sub forma extrinsecus recepta. Vt in exemplo posito aqua dicitur calefacere per accidens, iuxta doctrinam Aristot. 2. Physicor. cap. 3. text. 25. & 5. Metaph. cap. 2. quia est subiectum, cui accedit forma, quæ est principium calefaciendi, vt notauimus disp. 17. Metaph. sect. 2. in principio. Calidum autem, seu aqua vt calida, est causa per se, non instrumentalis, vt quidam male loquuntur, sed principalis proxima, quia calor est propria, & sufficiens virtus calefaciendi. Ita ergo in præsentia, si habitus infusus esset tota ratio agendi, cum ille accidat voluntati v.g. voluntas erit tantum causa per accidens talis actus, voluntas autem vt informata habitu poterit quidem dici causa per se, modo tamen communi inanimatis, non tamen proprio viuentium, qui est ab intrinseco, & per se per internam facultatem operari. Declaratur tandem exemplo, nam si potentia visiva informata specie intentionali non ipsa per se influeret in visionem, sed per solam speciem, tanquam per rationem integram agendi visionem efficeret, non operaretur proprio modo viuentium, id est vitaliter. Et hac ratione præpue impugnant Philosophi dicentes visionem esse à sola specie, quia tunc non esset actus vitæ. Ergo similiter in proposito, si nostræ potentiæ non per se influunt in actus infusos, sed tota ratio producendi illos sunt habitus, tales nec vitali modo, & proprio viuentium sunt, neque actus vitales dici, aut existimari possunt.

3. *Non satis fit cit.*

*Exemplo.*

4. *Opposita solutiones excluduntur.*

Sed videamus qualia sint, quæ ad eludendum hanc rationem dicebantur. Distinguebatur enim duplex



plex principium vitale, radicale, & formale, seu proximum, & remotum, & duplex vitalitas in actu utriusque etiam remota, & proxima. In quibus prior distinctio optima est, & communis philosophorum, & satis nota, supposita distinctione quacumque ex natura rei inter potentiam, quæ est principium proximum actus vitæ, & animam, quæ est principium principale. Altera vero distinctio noua mihi est, & solum ad eludendam rationem factam inuenta videtur. Si autem intimius inquiratur, quid illis vocibus sublit, parum ad enervandam vim rationis valebit. Nam in primis vitalitas actus cogitari potest vel tanquam modus absolutus simpliciter intrinsecus actui, qui vitalis denominatur, vel tanquam modus respectivus, secundum dici, ad principium vitæ, & (quantum ad præsentem disputationem non multum referat) hoc posterius est verius, & intelligibilius. Nam in actu immanente duæ tantum rationes formales inveniuntur. Vna est ratio qualitatis, quatenus ille actus est quædam forma efficiens potentiam in ordine ad aliud, non tanquam ad terminum productum, sed tanquam ad obiectum amatum, vel cognitum: alia est ratio actionis, seu emanationis, & dependentiæ à suo principio, quæ tendit in ipsam qualitatem, tanquam in terminum productum. In illa ergo qualitate secundum se spectata non inuenitur, nec cogitari potest aliquis modus absolutus, à quo denominetur actus vitalis, imo si per possibile, vel impossibile illa qualitas fieret à solo Deo, non esset proprie actus vitalis. Dico autem, proprie, quia loquimur de actuali denominatione (ut sic dicam) vitalis actus: secundum aptitudinem autem posset illa qualitas tunc dici actus vitalis, quia de se, & natura sua postulat emanare à principio vitæ, si connaturali modo fieri debet. Sic autem illa denominatio non est à modo accidentali, vel in re distincto, sed ab ipsa essentia talis actus. Sicut de accidenti dicimus in hærentiam aptitudinalem esse de essentia eius, actualem vero (quæ sola vera in hærentia est) esse extra essentiam, & modum ex natura rei distinctam. Ita ergo in præsentī vitalitas (ut sic dicam) aptitudinalis est ipsa essentia talis actus, quæ non potest distingui in remotam, & proximam, cum sit ipsa simplicissima differentia talis actus. Vitalitas autem actualis, id est, ut actum denominat in præsentī vitalem, seu vitaliter exercitum, non potest esse aliud, nisi illa met actio, quatenus est dependentia à principio vitæ, tum quia ibi non est alius modus, vel aliquid aliud, à quo possit actus denominari vitalis. tum etiam, quia posita tali dependentia, necessario actus est vitalis, & illa ablata definit esse vitalis. Denique hoc optime confirmat exemplum de in hærentia accidentis, seruata proportionē, ut facile consideranti patebit.

*Vitalitas aptitudinalis in remotam & proximam distingui non potest.*

*De actuali vitalitate hic sermo est.*

De hac ergo vitalitate actuali in præsentī esse debet sermo, hoc enim modo oportet actus supernaturales esse vitales per actualem efficientiam vitæ, ut ipsa experientia nobis ostendit, & Concilium docet. Vitalitas autem hæc non est duplex, quia vna est dependentia simplex à suo adæquato principio. Nam licet illud principium possit esse proximum, & remotum, & ipsum proximum possit ex multis quasi partialibus constare, ut principium proximum videndi ex visu, & specie, nihilominus dependentia actus vnica est, & simplex, quia tota est à toto principio, & tota à singulis partibus eius, quia terminus illius actionis non pendet secundum vnam partem ab vno principio, & secundum aliam ab alio, sed totus pendet, & manat à singulis, & ideo dici solent illa principia partialia partialitate causæ, non effectus, quia actio tota, & dependentia est à singulis: est ergo vnica, & simplicissima: ergo etiam vitalitas est vnica: frustra ergo in proximam, & remotam distinguitur.

Dicetur forte, dependentiam actus vitalis dicere habitudinem ad principium remotum, & ad principium proximum vitale, & secundum illas appellari duas vitalitates, nam ut dicitur habitudinem ad principium remotum, est vitalitas remota, & respectu proximi vocatur proxima. Sed in primis quæram, an sint duæ realiter, seu ex natura rei distinctæ, vel tantum ratione, secundum conceptus inadæquatos. Primum dici non potest, quia illa actio tota pendet essentialiter à principio proximo, & à remoto, quia, ut dixi, nihil est in illa, quod non fluat à principio proximo, vel aliquid, quod non pendeat à principio remoto. Propter quod licet illa principia dicantur lato modo partialia in ordine ad multitudinem principiorum, nihilominus vnumquodque in suo genere est totale, & ideo ab utroque est vna, & eadem actio secundum rationem formalem adæquatam, & essentialē eius. Sicut actio causæ secundæ vna simplicissima est, licet duplicem habeat respectum ad causam secundam, & primam, à qua secundum totam suam rationem formalem essentialiter manat, & pendet. Ita ergo in præsentī vnica est actio, ergo vnica vitalitas secundum rem, & rationem formalem realem. Si vero illæ dicuntur duæ vitalitates tantum ratione ratio cinata distinctæ, non est de modo loquendi contendendum: nam in aliis rebus est vsitatus ille loquendi modus, quamuis non semper, nec sub omnibus nominibus admitti solet sine aliquo addito, vel declaratione, maxime quando termini nullum dicunt respectum ad modum concipiendi nostrum. Nemo enim dicet absolute illas esse duas actiones, etiā si vna possit ratione distingui in duas in ordine ad diuersos terminos. Satis etiam improprie dicitur actio, vel vitalitas remota, quia principium est remotum, si talis actio immediate fluit à principio principali in suo genere. Sed ut dixi, in hoc non immoramur, sed facile permitimus dari ibi duas vitalitates ratione distinctas: nā non obstante illa locutione, imo permissa etiā distinctione aliqua secundum rem inter illas duas vitalitates facile ostendimus ad vim rationis euacuandam nihil distinctionem illam deseruire.

Et in primis admittimus actum denominari etiam vitalem in ordine ad principium remotum, seu principale, & libenter accipimus quod dicitur actum supernaturalem habere hanc vitalitatem remotam per habitudinem ad principium substantiale vitæ, & actus est etiam inquirimus, an hæc vitalitas remota sit aliquid in actu supernaturali, vel nihil: nam si est nihil, quomodo denominat actum realiter vitalem? Si vero est aliquid, ergo etiam illa vitalitas in actu supernaturali erit supernaturalis, quia non est minus essentialis actui, quam vitalitas proxima, imo sunt omnino vna, ut ostensum est. Item quia in actu simplici supernaturali quoad substantiam nihil est, quod supernaturale non sit, sicut dictus author de vitalitate proxima argumentabatur. Omnia enim, quæ assert ad probandum vitalitatem proximam in actu supernaturali esse supernaturalem, probant etiam vitalitatem remotam esse supernaturalem, supposito, quod sit aliquid intrinsecum actui. Quod si talis vitalitas supernaturalis est, quomodo dicitur provenire ab anima secundum suam naturalem virtutem, profecto hoc non videtur constanter, & consequenter dici: nam argumenta, quæ obiciuntur ad probandum vitalitatem proximam non posse procedere à potentia naturali, etiam idem probant de vitalitate remota, si vtrique supernaturalis est, ergo vel neutra vitalitas conuenit actui supernaturali in ordine ad principium naturale, vel quod est verum, vtrique potest esse à principio naturali adiuto à supernaturali.

Quod ut fiat euidentius, interrogo vterius, an illa vitalitas remota sit per veram dependentiam actus vitalis ab ipsa substantia animæ per immediatam emanationem ab illa in suo genere, vel tantum, quia proxime fluit ab intellectu, qui in ipsa anima

6. *Euasio.*

7. *Præcluditur.*

7.

8. *Duplex opinio de dependentia vitalis actus, & tam in prima vtrum.*



anima radicitur, & ab illa profuit, de his enim duobus modis controuersia est in materia de Anima; quo illorum procedit actus vitalis à substantiali principio vitæ. Iuxta priorem modum (quem ego probabilissimum existimo) efficaciter procedit ratio facta, sic enim dependentia actus vitalis immediate est à principali, licet dicatur remotum per comparisonem ad proximum, sicut causa secunda respectu primæ, quāuis actio illius tam immediate procedat à causa prima, sicut à proxima. Ab hac autem dependentia à principio substantialis vitæ denominatur actus vitalis vitalitate remota, iuxta illum loquendi modum: ergo profuit illa vitalitas per se, & immediate in suo genere ab anima; ergo si supernaturales actus habent hunc modum vitalitatis remotæ, dependent per se, & immediate ab influxu animæ, ut est forma quædam naturalis, dans substantialem vitam, & è conuerso ipsa anima per suam entitatem naturalem concurrat effectui ad tales actus in suo genere principii principalis. Et ita etiam concluditur, illam vitalitatem, licet in actu infuso sit supernaturalis, nihilominus per se fieri, & dependere à forma naturali agente. Si ergo hoc non repugnat, cur repugnabit, eandem vitalitatem procedere à potentia proxima naturali.

9.  
In secunda  
opinione non  
minus effi-  
cax argumē-  
tum insur-  
git.

Sed, ut suspicor, arguens admittere hunc modum influxus immediati animæ per substantiam suam in actus vitales, & ideo facilius admittere alium modum explicandi, & denominandi vitalitatem remotam, videlicet, ut sit à principio remoto, non tanquam à per se influente immediate in actum, sed solum quia est radix proximæ potentie, cuius est actus. Verumtamen, dato etiam hoc modo, non minus efficax argumentum insurgit: nam si actus infusus habet vitalitatem remotam respectu animæ, ut est principium substantialis vitæ; ergo necesse est, ut habeat vitalitatem proximam per emanationem à potentia naturali, quæ fluit ab illo principio substantialis vitæ. Probatur consequentia, quia vitalitas, ut probaui, non est, nisi emanatio actus à principio vitæ, hæc autem emanatio non potest esse remota à principio substantiali vitæ, nisi sit proxime à principio accidentali fluente à principio substantiali, quia fructus non potest remota tribui radici, nisi procedat à ramo radici coniuncto, neque nepos posset remota procedere ab auo, nisi immediate fuisset genitus à patre generato ab auo.

10.  
Actus non  
habet vita-  
litatem pro-  
ximam à for-  
ma extrinse-  
cui indita

Atque hæc ratio apud me conuincit actum non posse habere vitalitatem proximam à forma extrinsecus indita, tanquam à totali principio proximo actus, quia illa forma non procedit ex principio vitali intrinseco: ergo actus ex vi solius emanationis ab illa forma nullo modo est à principio substantiali vitæ; nec proxime, ut supponitur, nec remota, quia illud principium proximum non est deriuatum à principio substantiali vitæ. Et confirmatur, nam propter hanc rationem visio beata non potest esse vitalis ex eo præcise, quod procedat ab essentia diuina, ut vnita per modum speciei, & similiter visio corporea non habet quod sit vitalis ex eo, quod procedat ab specie, neque etiam ex eo, quod procedat à lumine, si fortasse lumen etiam requiritur ex parte potentie, quia tam species, quam lumen non sunt facultates prouenientes à vita substantiali, sed extrinsecus adueniunt, & ideo actio ut est præcise ab illis, non manet villo modo ex principio substantiali vitæ, neque proxime, neque remota, ergo ut sit vitalis remota respectu talis principii, necesse est, ut sit vitalis proxime à facultate radicata, & fluente à principio remoto, ergo simili modo ut actus infusus sit vitalis, non fause est, quod procedat ab habitu infuso, qui ab extrinseco prouenit, sed oportet, ut proxime etiam manet ab ipsa potentia vitali: ergo solus habitus non potest esse integrum principium formale, & proximum eliciendi illum actum, sed potentia cum habitu.

pars 3.

Responderi potest, actum non denominari vitalem remote, quia immediate procedat, vel à principio remoto, vel à facultate fluente ab illo, sed satis esse quod proxime fluat à forma inherente ipsi potentie vitali, & quod in eadem recipiatur, nam hoc satis est, ut dicat habitudinem ad principium substantiale vitæ, quia informat potentiam, quæ ab illo fluit. Sed hoc non recte dicitur, incidit enim in opinionem Nominalium dicentium, actum vitalem & effectum formalem eius posse subistere sine influxu actiuo principii vitalis. Ita enim iuxta illam euasione, actus amoris v.g. si est à solo habitu charitatis tanquam à principio proximo, & per se actiuo, nullo modo est actiue ab anima, quia nec est immediate nec mediante sua potentia, nec etiam actiuitas habitus potest animæ attribui, cum ab illa nullo modo manauerit: ergo si receptio actus in eadem potentia sufficit, ut sit vitalis actus, quia potentia est radicata in principio vitali, profecto ad actum vitalem ut sic, sufficit sola receptio sine influxu vitali. Vnde vltimus sequeretur, quod licet visio beata fieret à solo Deo, ut obiecto intelligibili intime vnito per modum speciei posset esse actus vitalis, & constituere videntem, quod suppono esse falsum, & maxime in schola D. Thomæ. Sequela patet, quia etiam tunc illa visio esset à forma intime vnita intellectui, & reciperetur in illo. Quod autem illa non sit forma inherens, sicut est habitus infusus, parum profecto refert ad vitalitatem actus, si ad illam non requiritur influxus animæ per potentiam suam. Et præterea respectu obiecti creati, vel in visu corporeo species est inherens potentie: ergo licet visio fieret à sola specie, & reciperetur in eadem potentia, id satis esset, ut esset actus vitalis, quod est contra præcipuos philosophos, & contra rationem actualis vitæ, quæ sine influxu actiuo interni principii vitæ intelligi non potest. Manet ergo firma, & efficax illa ratio, quod si actus infusus à solo habitu immediate procedat, non potest vere dici vitalis, neque proxime, quia non procedit à principio proximo vitali, id est manante à principio intrinseco substantialis vitæ, neque remota, quia nullo modo procedit ab eadem radice vitæ substantialis, & internæ.

Potestque hic discursus aliis modis explicari, & roborari. Primo, quia si lumen gloriæ v.g. est totum principium proximum vitale sine villo influxu intellectus, est propria potentia actiua, quia est tota facultas operandi: ergo nulla ratio est, cur constituitur in intellectu potius, quam in substantia animæ, quia per se est sufficiens principium actiuum intelligendi. Diceretur fortasse, constitui in intellectu, ut in illo efficiat visionem. Sed contra, nam qua facilitate dicitur lumen esse potentiam sufficienter actiuam ad producendum vitaliter visionem, eadem dicitur esse etiam potentiam passiuam ad recipiendam illam, imo est hoc satis probabiliter consequens, quia his potentiis productiuis actuum vitalium, ut vitales sunt, naturaliter conuenit, ut eosdem actus in se ipsos manentes producant, & ita inuenimus in omnibus potentiis naturalibus, quæ sunt principia actiua vitalium actuum: ergo si lumen est potentia actiua vitalis integra, satis consequenter dicitur esse etiam sui actus receptiuam: nam in his, quæ expresse reuelata non sunt, non possumus de supernaturalibus philosophari, nisi per proportionem ad naturalia. Ergo eadem facilitate, & consecutione dici posset, vel etiam deberet lumen gloriæ immediate constitui in substantia animæ, ut sit quasi noua potentia intellectiua, & oculus quidam spiritualis, & supernaturalis ad videndum, & intelligendum modo diuino. Etenim iuxta illam sententiam, quamuis lumen esset hoc modo immediate in substantia animæ, actus ex parte principii proximi posset esse vitalis, & consequenter etiam ex parte principii remoti, quia ad hoc dicitur satis esse, ut sit in aliqua potentia

11.  
Quadam à-  
natio refellit-  
tur.

12.  
Explicatur  
superior dis-  
cursus.

Reuocatur su-  
ga.



inherente animæ: ergo eadem ratione satis esset, ut anima videret per illum actum, ac subinde opus non est lumen esse in intellectu. Quod si hoc impossibile est, ut re vera est, non est profecto alia ratio, nisi quia repugnat dari integrum principium proximum actuum vitalis actionis, ut vitalis est, nisi includat potentiam intrinsecam, & connaturaliter coniunctam principio substantiali vitæ. Et ita etiam seruatur proportio, quod sicut dari non potest potentia receptiua actus vitalis, & effectus formalis eius, nisi sit naturalis animæ facultas, ita non potest esse integrum principium proximum actuum eiusdem actus, ut vitalis est, nisi eandem potentiam includat.

13.  
Ratio urget  
in libertate  
actus amoris.

Atque hæc ratio cum eadem proportionem, & efficacia applicari potest ad charitatem, & amorem, ex hoc tamen actu specialis sumitur ratio ex duplici conditione propria actus amoris. Prima conditio est, esse actum liberum, quod maxime conuenit amori vitæ, etiam si supernaturalis sit, ut Concilium Tridentinum definit; non est autem liber per ordinem ad principium passiuum, sed ad actum: nam, ut alibi probatum est, libertas formaliter est in agendo, non in recipiendo, neque receptio est libera, nisi in quantum penes detur ex actione libera. Quod etiam satis docuit Concilium Tridentinum, nam ideo docet, hos actus esse effectiue à nobis, ut possint esse liberi. At vero actus amoris non habet, quod sit liber per habitudinem ad habitum charitatis, sed per habitudinem ad voluntatem, quia habitus non est formaliter liber, sed solum quatenus est in potentia libera, quæ potest uti, & non uti habitu, prout vult, illud enim generale pronuntiatum. *Habitibus utimur, cum volumus*, etiam in habitibus infusis locum habet; ergo ipsa metus actio habitus charitatis libera est per habitudinem ad voluntatem: ergo illa habitudo est ad voluntatem ut ad principium proximum actuum eiusdem actus, quia hoc postulat ratio libertatis, ut dixi: ergo non est habitus charitatis totale principium actuum proximum illius actus. Quæ ratio efficaciter procedit in omnibus habitibus proxime concurrentibus ad actus libere elicitos à voluntate, quia illi omnes formaliter liberi sunt, neque in eis libertas in alio consistit, nisi in hoc, quod voluntas potest in eos non influere, vel etiam alios repugnantes, vel diuersos efficere, ex quo aperte sequitur, in eos influere, cum fiunt, quia si is influxus non esset necessarius, ex solo eius defectu non impediretur efficientia habitus: nam habitus per se nec potest suspendere suum influxum, neque actum alterius rationis efficere. In actu vero fidei non videtur hæc ratio ita procedere, quia intellectus non est formaliter liber. Re tamen vera cum

Cum proportionem  
facta  
ratio in actu  
fidei procedit.

proportionem procedit, quia etiam actus fidei subditur imperio voluntatis, hoc autem non est, nisi quia intellectus ipse subditur voluntati in actione sua. Nam hæc ratio provenit ex naturali sympatia, quæ non est inter habitum, & potentiam, sed inter potentias ipsas naturales, ergo in tantum actus fidei est liber, in quantum intellectus subditur in agendo liberæ motioni voluntatis, ergo hæc subordinatio ostendit intellectum ipsum esse proximum principium actuum talis actus, & mediante illo habitum etiam fidei subiici voluntati. Atque ita ex illo principio, quod habitibus etiam infusis utimur, cum volumus, videtur mihi aperte coniungi, habitus infusos non esse integra principia suorum actuum sine proximo influxu, & cooperatione potentiarum.

14.  
Efficax ratio  
sumitur ex  
alia proprie-  
tate volun-  
tatis.

Alia proprietas actus elicitæ à voluntate, & præsertim amoris est, ut sit intrinsece, & per se voluntarius; quæ conditio etiam in amore patriæ reperitur, quamuis non liber, sed necessarius sit. Hinc ergo sumitur efficax ratio, quia de ratione amoris est, ut sit intrinsece voluntarius, quod non minus conuenit amori infuso quam naturali: non potest autem esse voluntarius, nisi sit ab ipsa voluntate factus, ergo

non potest habitus charitatis esse integrum principium amoris sine cooperatione voluntatis. Maior est D. Thom. 2. 2. quæst. 25. art. 2. ubi sic ait, *Amor extrinsece propriæ speciei habet, quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis ad amatum. Unde ex hoc ipso, quod amat aliquis, amat se amare.* Quia nimirum amor non imperatur ab alio amore, ut per alium actum sit spontaneus, sed se ipso spontaneè fit, & ita est intrinsece voluntarius. Et sic etiam dixit Augustinus. 3. de Trinit. capit. 7. *Qui proximum diligit, consequens est, ut ipsam dilectionem diligat.* Minor etiam probatur ex ratione voluntarii, quæ est, ut procedat à principio intrinseco, supposita cognitione, ut tradit D. Thom. 1. 2. quæst. 6. art. 1. & 2. ex Aristot. Damasceno, & Nemesio, explicaturque principium illud debere esse actuum, sicut enim dixit expresse Aristot. 3. Ethicor. capit. 1. id sponte fieri, cuius principium est in agente. Et re vera intelligi non potest, quod passio aliqua sit voluntaria, nisi per voluntariam actionem fiat, vel acceptetur. Unde non potest actus aliquis esse voluntarius intrinsece, & ex vi suæ processione (ut sic dicam) nisi actiue procedat ab appetitu, vel voluntate. Denique hæc eadem ratione utitur D. Thom. 2. 2. quæst. 23. art. 2. ut probet amorem charitatis non posse esse in nobis à solo Spiritu Sancto, ita ut humana mens sit mota tantum à Spiritu Sancto, & nullo modo sit principium huius motus. Hoc enim est (inquit) contra rationem voluntarii, cuius oportet principium in ipso esse. Unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntarius. Quo discursu probat quidem D. Thom. motum amoris non posse immediate esse à solo Spiritu Sancto, verum tamen æque efficaciter concludit non posse esse à solo Spiritu Sancto medio habitu charitatis tanquam totali principio proximo: nam sic etiam amor esset in voluntate, & non ab illa, & in rigore esset à solo Spiritu Sancto mouente, saltem mediate, quia solus Spiritus Sanctus infundit habitum, & habitus solus facit actum tanquam principium per se illius, sicut calefactio, quæ est ab aqua calida, ultimatè reducitur in solum ignem, qui calefecit aquam, quia calor ei immixtus est totale principium alterius calefactionis. Sic ergo fieri non potest, ut amor sit ab habitu, & non sit etiam proxime à voluntate, idem ergo est de actu spei, & de voluntate credendi, & de omni affectu virtutis infusæ: nam in omnibus est eadem ratio. Et hinc ex eadem fere paritate rationis idem concluditur de actu fidei, quia licet ille non sit intrinsece voluntarius, sed quatenus ex alio voluntario actu procedit, nihilominus etiam hoc modo non posset esse voluntarius, nisi per se, & proxime procederet à potentia voluntati subordinata in agendo, ut ratione præcedente declaratum est.

His ergo modis efficaciter iudicio meo concluditur habitus infusos non poni, ut sint totalia principia actuum, sed ut intrinsece adiuvant potentias, easque eleuent ad altioremodum agendi, ita tamen ut actio etiam ab ipsis potentiis immediate, & tanquam à principio per se prodeat. In quo est etiam cauenda verborum æquivocatio, omnes enim dicimus potentiam non posse efficere actum infusum, nisi eleuatam, sed non in eodem sensu. Duplex enim sensus potest esse in illis verbis. Vnus est, potentiam non posse efficere illum actum, nisi affectam habitu, vel alio æquivalente principio supernaturali, quod illi sit tota ratio proxima efficiendi actum. Et hoc sensu alii loquuntur, nos autem credimus esse falsum, propter omnia, quæ adduximus, nā illa eleuatio non transcendit eleuationem (ut sic dicam) rei inanimatæ, sicut enim dici posset aqua eleuari ad calefaciendum ab igne illam calefaciente. Alius sensus esset potest, potentiam non agere nisi eleuatam per habitum, vel aliud principium æquiualens, ita ut potentia sic eleuata & diuina virtute adiuta non solum influat in actum per

15.  
Corollarium  
quæstionem  
resolvens.

habitu



habitu, sed etiam per se ipsam, seu per entitatem suam, & hic est verus sensus illius locutionis, & planè necessarius iuxta principia philosophiæ, & magis consentaneus, ut opinor, principiis Theologiæ, & doctrinis Concilij Tridentini, & Patrum loquentium de gratia operante, & adiuuante, ut supra adducta ostendunt, & in materia de auxilijs gratiæ plura afferimus.

16. Ad secundum ergo argumentum in præcedenti capite relictum respondemus in dilemte ibi proposito posterioriorem eius partem esse veram, nimirum, habitum infusum non esse totum principium formale proxime efficiens actum infusum, sed comple- re illud eleuando simul potentiam ad agendum. Ne- que inde sequitur actum esse naturalem, vel mistum ex naturali, & supernaturali, vel minus supernatura- lem, quam habitum, ut quidam dixerunt, tamen si- ne fundamento, quia sicut actus in genere intellectio- nis, vel amoris conuenit cum intellectione, vel amo- re naturali, ita etiam habitus infusus conuenit in ge- nere habitus cum acquisito, & sicut differentia spe- cifica habitus infusi est supernaturalis, & ideo cōtra- hendo genus eleuat illud ad eundem ordinem, & in- de fit, ut tota substantia illius habitus sit vnica entitas phyfice simplex tota supernaturalis, ita prorsus contingit in actu infuso, quod facile consideranti patebit. Et ideo tam supernaturalis est visio beata, quam lumen gloriæ & sic de cæteris. Neque refert, quod habitus fiat à solo Deo, & actus à potētia simul cum habitu, quia potētia potest eleuari à Deo ad in- fluendum per se ipsam in actum omnino supernatu- ralem, & cum proportionem ad habitum infusum, ut bene ibi in principio capitis præcedentis respon- sum est. Replica vero ibi facta in tertio argumento postulat quæstionem aliam cap. seq. tractandam.

17. Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ, quod directe impugnat responsionem datam, nega- mus antecedens, quod supponebat, in potentia, v.g. intellectu nullam esse vim actiuam actus infusi: nam verius est, habere illam distinctam à virtute luminis gloriæ, vel habitus fidei. Neq; inde sequitur, quod in- ferebatur intellectum perfectiorem cum æquali lu- mine posse perfectius videre Deum, quia illa vis acti- ua intellectus siue dicatur naturalis, siue obedientia- lis respectu visionis, est incompleta, & quasi inchoa- ta tantum ex parte potentia, completur autem per habitum infusum, vel aliud principium supernatu- rale æquiuale, ideoque non potest conari ultra cō- plementum, quod per lumen recipit. Vnde fit, ut ha- bentes inæquales intellectus, si habeant æquale lu- men, habere etiam æqualem vim integram ad vidē- dum Deum: nam illa maior perfectio, q̄ habet alter intellectus, nihil tunc confert ad visionē, quia non itiuatur neq; eleuatur per lumē. Ideo q̄ sēper luminis perfectio est mēsurā perfectionis visionis, idemq; est de amore, & de quocumque alio habitu infuso, quo- tiescumque connaturaliter fit. Quod addo, quia si Deus velit eleuare potentiam ad agendum ultra la- titudinem habitus, poterit quidem id facere, nō ta- men per solam naturalem perfectionem potentia, sed per aliquod maius auxilium supernaturale, ut in- fra tractando de augmento gratiæ videbimus.

18. Ad aliam vero partem illius fundamenti, quæ erat de duplici vitalitate actus iam satis responsum est ostendendo distinctionem vel nō esse bonam, si mem- bra illa in re ipsa distinguat, vel non esse necessariam, si sola denominatione, & per cōceptus rationis mul- tiplicantur, & neutro modo aliquid deferuire ad ex- plicandum, vel intelligendum actum vitalem sine influxu proximo potentia vitalis. Non omitam au- tem aduertere circa vitalitatem remotam immerito, & non consequenter ibi sub disunctione dici vi- talitatem remotam actus supernaturalis prouenire ab anima, vel potentijs eius. Nullo enim modo fieri potest, ut proueniat à potentijs, quia vel potentia in-

fluit immediatè in actum, & tunc actus non habet à potentia vitalitatem remotam, sed proximam, vel non influit & tunc actus nullam vitalitatem habet à potentia, quia nullo modo comparatur ad illam ut ad principium actiuum remotum, sed tantum ut ad principium passiuum. Accedit, quod idem author in probatione hoc plane faceret dicens vitalitatem ra- dicalē prouenire à vita substantiali, & ideo proue- nire à naturali virtute animæ, potentia autem nul- lo modo dant vitam substantialem, neq; ad hoc ha- bent naturalem virtutem; ergo nullo modo potest ab eis vitalitas radicalis. Ultra hoc vero iam ostendi- mus vitalitatem neq; à vita substantiali radicaliter ef- se posse, nisi sit proximè à potentia in eadem vita substantiali radicata.

Cum autem obijcitur vitalitatem proximam esse supernaturalem, & ideo non posse fieri à potentia, dato antecedente, negatur consequentia; quia hæc vitalitas nihil est nisi actio vel dependentia, quæ licet in se supernaturalis sit, potest immediate fluere à po- tentia eleuata modo à nobis declarato, & in sequen- ti capite amplius declarando. Sed instari potest, quia ex dictis sequitur actum illum non esse vitalem, ut est ab habitu, sed tantum ut à potentia, & anima. Ergo vitalitas actus non est ab habitu, hoc autem ré- pugnat, cum sit supernaturalis; ergo. Respondeo, aliud esse loqui de re ipsa, aliud de denominatione, vel respectu, à quo illa sumitur. Loquendo de re ni- hil est in actu vitali, vel vitalitate ipsa, quod non fiat ab habitu, & hoc probat argumentum, & satis est in superioribus declaratum: loquendo verò de respec- tu, & denominatione, verum est visionem, v.g. de- nominari actum vitalem, quatenus dicit respectum emanationis à principio vite, vel proximo, vel prin- cipali, non vero quatenus est ab obiecto, vel ab spe- cie, vel ab habitu extrinsecus infuso, vel ab auxilio, vel à Deo ipso, sicut etiam denominatur actus im- manens per respectum ad potentiam, & non ad alia principia. Et hoc modo non repugnat, imo necessa- rium est actionem supernaturalem dicere aliquem respectum ad principium naturale, & inde sumere aliquam denominationem, q̄ non sumit à principio supernaturali. Sicut etiam actio causæ secundæ, ut ab illa manat, dicit aliquem respectum ad illam, quem non dicit ad causam primam, licet nihil sit in actione, quod non fiat à causa prima, imo licet illam et ratio, quæ est ad causam secundam, eo modo, quo fit, vel resultat, fiat etiam à causa prima, potest enim esse ab illa, tanquam à causa efficiente, licet non sit ad illam tanquam ad terminum, ut per se notum est; ita ergo vitalitas ipsa fit ab habitu, licet illam deno- minationem non per respectum ad habitum, sed ad potentiam accipiat.

19. Obiectio soluitur.

Instantia exponitur.

## CAP V T VI.

*Verum habitus infusus, vel potentia sit principalis causa proxima actus superna- turalis.*

Hæc difficultas petitur in tertio argumento in c. 4. relictum, & in fundamentis contrariæ sententiæ capite superiori tractatæ, & de illa fuscè disserui in 1. to. 3. part. disp. 31. sect. 6. in solutione quarti argumen- ti; nonnulla verò in præsentia addēda occurrunt pro- pter nouas impugnationes postea subcurrunt. De his ergo habitibus infusis dubitari non potest, quin sint propria, & principalia principia in suo ordine suorum actuum, quia sunt eiusdem ordinis, & quia isti habi- tus participant rationem potentiarum connatura- lium ipsis actibus. Vnde et probabilis est habitus hos in essentiali entitate sua esse perfectiores ipsis actibus. Sunt ergo principia proxima virtute pro- pria, & connaturali, & cum concursu sibi debito in- fluentia in suos actus. Et in hoc sensu illos efficiunt,

1. Occasio huius in capite.

Certum v. num alie- rum proba- bile.



ut principia proxima principalia. Et in hoc conveniunt omnes Doctores qui de his habitibus, & eorum efficientia rectè sentiunt. Difficultas verò est, an potentia informata habitu efficiat actum, ut principale principium eius, vel, ut instrumentale. Et ratio dubitandi est supra posita quæ sumitur ex parte intellectus, & influxus, quem necessario adhibere debet, ut actus sit vitalis, quia intellectus non potest habere naturalem virtutem proximam, qua influat in actum supernaturalem; ergo nec potest influere per modum principij principalis; ergo per modum instrumenti. In contrarium verò est, quia hic modus agendi per modum instrumenti, non videtur sufficere, ut actus sit vitalis, voluntarius, & liber.

*Dubium ratione dubitandi.*

*2. Sententia distinguit.*

In hoc puncto diverse sunt sententiæ. Prima distinguit de potentia operante per habitum, vel per solum auxilium, & de operante per solum auxilium admittit instrumentaliter operari, de operante verò per habitum dicit efficere ut principium principale. Hæc tribuitur Dominico Banez 2. 2. quæst. 24. artic. 6. dub. 2. ad 7. ubi expressè ponit posteriorem partem. Priorem verò non ita absolute affirmat, quia non admittit, hos actus elici à potentia sine concursu habitus, tamen ex hypothesi ita sentire videtur, quia si potentia operaretur sine habitu cum solo auxilio, non haberet in se principium formale, quo constitueretur in actu primo, ut esset causa proportionata ad talem actum: nam solum auxilium non confert hanc proportionem, & quoties potentia operatur aliquid excedens, & sibi, suoque interno principio improporcionatum, concurrat ut instrumentum, non ut principium principale.

3. Secunda opinio simpliciter affirmat, hos actus fieri à nostris potentijs, ut principijs proprijs, & principalibus, siue cum habitu, siue absque illo per auxilium operentur. Ita opinantur multi ex modernis, firma. Al. ar d. 68.

*1. Ratio pro hac sententia.*

& quidam illorum dicit contrariam sententiam, saltem de potentia cum habitu operante, esse improbabilem; quoad aliud vero membrum, de potentia operante cum solo auxilio, esse minus probabilem. Rationes generales, & complectentes utrumque membrum sunt. Prima, quia instrumentalis efficientia non sufficit, ut actus sint vitales, voluntarij, liberi, ac meritorij, quia vitalis actio est à principio intrinseco, ut tale est, ergo tale principium debet influere in actum per virtutem innatam, sola enim illa est intrinseca, & manens in tali potentia ex principio substantialis vitæ. Actus item voluntarius debet esse à principio intrinseco, quo operans se moueat, teste Aristor. & D. Thom. illum referente 1. 2. quæstione 6. actio autem instrumentalis non est à principio intrinseco. Ergo repugnat actum esse voluntarium, & esse ab homine tantum, ut instrumento, & ideo D. Thom. 1. part. quæst. 105. artic. 4. ad 2. 3. dixit, quod si voluntas ita moueretur ab alio, ut non se moueret, eius actus non esset voluntarius, nec meritorius, quia nec esset liber. Actio enim libera requirit intrinsecam potestatem agendi, & non agendi, quod repugnat instrumento, de cuius ratione est, ut operetur motum ab alio. Denique meritum etiam requirit causalitatem moralem; ergo ad illud non sufficit causalitas instrumentalis. Confirmaturque hæc ratio ex his, quæ D. Thomas in varijs locis de modo agendi causæ instrumentalis docet. Nam q. 24. de Verit. art. 1. ad 5. dicit, instrumentum, quod vere, & propriè tale est, non agere libere, cum non agat nisi quatenus aliud eo utitur. Deinde q. 3. de Potent. art. 7. ad 7. dicit instrumentum solum attingere effectum virtutis principalis agentis, quæ in instrumento est intentionaliter, & per eam defert virtutem principalis agentis. De voluntate autem non potest dici, quod solum deferat virtutem Dei, aliàs solum passivè, & tanquam inanime concurreret. Denique 1. p. q. 45. art. 5. docet Divus Thomas de ratione instrumenti esse, habere ex propria virtute actionem præuiam ad effectum

principalis agentis, hæc autem actio præuia nec inuenitur, nec cogitari potest in effectione actuum supernaturalium à nostris potentijs; ergo non possunt esse instrumenta.

Secunda ratio fit, quia in omni actione instrumenti necessarium est principale agens, cui actio præcipue tribuatur, ipsumque denominet, sed respectu horum actuum nulla est causa, quæ ab eis denominetur, præter hominem; ergo ipse est causa principalis talium actuum. Vnde cum non efficiat illos nisi per potentias suas eleuatas, eadem potentia erunt principia proxima principalia talium actuum. Minor (cetera enim clara sunt) probatur, quia respectu talium actuum Deus non potest dici causa principalis, quæ ab eis denominetur: nec enim Deus dicitur credens, aut sperans, &c. ut per se constat; ergo solus homo esse potest causa principalis. Nec enim ibi alia causa interuenit, vel denominatur ab his actibus, nisi homo operans. Tertia ratio. Effectus non dicit formalem, & intrinsecam dependentiam à causa purè instrumentali; sed isti actus dicunt formalem, & intrinsecam dependentiam ab intellectu, vel voluntate; ergo non procedunt ab eis, tanquam ab instrumentis. Maior probatur, quia instrumentum non concurrat ad effectum principalis agentis per formam sibi propriam, & proportionatam cum effectu; ergo effectus non pendet intrinsece, ac formaliter ab illa. Et signum à posteriori esse potest, quia talis effectus fieri potest à Deo immediatè sine instrumento. ergo signum est, non pendere intrinsece ab instrumento. Et hinc probatur minor, quia tanta est dependentia horum actuum à potentijs, ut neque ab ipso Deo fieri possint sine influxu potentiarum; ergo signum est pendere ab illis intrinsece, & consequenter, ut à principijs principalibus. Vnde videtur repugnare, hos actus vitales procedere à potentijs, tanquam à principijs intrinsecis (sicut capite præcedenti diximus) & nihilominus procedere ab eis, ut à causis instrumentalibus.

*4. Ratio.*

*3. Ratio.*

Quarta ratio fit, quia potentia habens formam propriam, & virtutem proportionatam, & connaturalem suo actui, vel potius cui actus est connaturalis, non est instrumentum, sed principium principale agendi, sed intellectus, vel voluntas informata habitu infuso habet virtutem proportionatam actui supernaturali, vel cui talis actus est connaturalis; ergo non est instrumentum, sed principium principale. Maior probatur, nam hac ratione potentia visiva informata specie est principium principale visionis, idemque est de ceteris potentijs, & ex definitione causæ, seu principij principalis id conuincitur; causa enim secunda tunc in suo genere principalis censetur, quando virtutem propriam habet effectui producendo in suo ordine sufficentem. Minor autem probatur, quia potentia, v.g. voluntas informata charitate, per illam fit potentia supernaturalis, & eiusdem ordinis cum actu, & ideo connaturaliter amat. Propter quod etiam supra diximus habitum infusum attingere rationem potentia, & dare non solum facilitatem, sed potestatem operandi. Quinta ratio fit; quia alias sequeretur, non aliter voluntatem esse causam amoris charitatis, quam sacramenta sint causa gratiæ, quia illa etiam instrumentaliter gratiam efficiunt: consequens autem est absurdum, quia aliàs sicut sacramenta, tanquam quid inanime gratiam efficiunt, ita & voluntas efficiet suum actum. Item sequeretur, quod sicut Deus producit habitualem gratiam per baptismum, ita etiam posset producere actus vitales fidei, vel amoris, quia si ex parte actuum vitalium non repugnat instrumentaliter fieri ab aliqua re creata, ex parte ipsarum rerum, vel facultatum non repugnabit hanc potius, quam illam assumi, quia secundum potentiam obedientialem omnes creaturæ æquè subduntur virtuti diuinæ.

*5. Ratio.*

*Ultima ratio.*

Nihilominus est tertia sententia, quæ affirmat, potentias

*Confirmatur ex D. Thom.*



*Potentia sententia probabilior asserit nostras concurrere instrumentali-ter cum gratia ad actus supernaturales.*

tentias nostras concurrere ad efficiendos actus supernaturales, ut instrumenta diuinæ gratiæ, siue quā illos efficiunt, prius quam habitibus informantur, motæ tantum diuino auxilio, siue quando iam informatae per habitus actus eliciunt. Hanc opinionem censui non solum probabilem, sed etiam probabiliorē in 1. to. 3. p. disp. 31. se. 6. ad 4. & 1. p. tract. 1. lib. 2. c. 10. in fine, à qua recedendum non cenſeo, nō obstante noua cēſura moderni ſcriptoris, quia libere, & ſine fundamento data eſt, nullum enim authorem pro ſua ſententia refert, præter D. Thom. male allegatum, ut reſpondendo ad argumenta videbimus, noſtram vero ſententiam tenet Paludan. in 4. d. 19. q. 1. n. 42. ubi expreſſe id aſſerit de intellectu efficiēte viſionem Dei ſine lumine gloriæ, tamen inde facile aliud inferitur, ut poſtea dicam, & in nu. 41. idem author indicat. Et idem ſentit Vazquez 1. par. diſp. 46. ubi in homine vidente Deum ſine lumine gloriæ, quod poſſibile eſſe ſupponit, ait Deum fore principale efficiens viſionis, intellectum vero eſſe instrumentum. Medina vero 1. 2. q. 3. art. 2. dub. 1. ad 7. expreſſe aſſerit intellectum informatum lumine gloriæ producere viſionem beatificam concurrereque inſtrumentali-ter ad noſtram beatitudinem efficiendam. In quo indicat quandam rationem à poſteriori, ſeu per extrinſecum medium, ſcilicet, quia non poteſt homo ſeipſum beatificare, ut cauſa principalis; & eodem modo dicere poſſumus, non poſſe hominem, ut cauſam principalem ſanctificare ſe ipſum, aut ſe ad gratiam diſponere, & ſimilia. Deinde eſt hæc ſententia conſentanea modo loquendi Pauli dicentis 1. ad Cor. 15. *Plus omnibus laboraui, non ego ſed gratia Dei mecum*, per quæ verba principalem efficiētiā gratiæ tribuit, ſe vero tantum agnoſcit tantquam gratiæ instrumentum. Item eſt conformis hic loquendi modus illi ſententiæ Pauli ad Roman. 8. *Qui ſpiritu Dei aguntur hi ſunt filij Dei*: nam, licet ſit certiffimum, iuſtos nō ita agi ab ſpiritu ſancto, quin etiam ipſi agant, & ſe moueant, nihilominus ita agunt, ut non niſi per ſpecialem eleuationem, & actionem ſpiritus ſancti, & tanquam eius instrumenta ſe moueant, & agant. Accedit, hunc eſſe uſitatum modum loquendi Patrum, qui totum negotium ſalutis noſtræ tribuunt Deo, & gratiæ eius, tanq̃ principali agenti, nobis verò tanq̃ inſtrumentis eius. Quod non negat prædictus author; exponit autem locutiones illas in quodam lato, & improprio ſenſu. Cum tñ poſſint ſine inconuenienti propriè intelligi, & id magis commendat gratiam Dei, libertatiq̃ nihil derogat (ut ſtatim oſtendam) ſuperuacaneum eſt ad ſenſus improprios confugere, præſertim cum illæ locutiones doctrinales ſint, & in doctrina tradenda improprietas, & æqui-uocatio verborum maxime vitanda ſit. Et hæc quidem ſufficere poſſent, ut nemo prudenter iudicet, vel dicere audeat, hanc opinionem eſſe improbabilem, cum authores graues ita ſentiant, & habeat pondus grauioris authoritatis ſatis probabile.

7. *Potentia ſine habitu per ſolum auxilium diuinum*  
 eſſe oſtendamus, dicemus prius de potentia operante ſine habitu per ſolum auxilium, & poſtea de operante per habitum. De priori eſt egregium teſtimonium D. Thom. 2. 2. quæſtione 173. artic. 4. ubi de prophetica cognitione ſic inquit, *Mouetur mens propheta à ſpiritu ſancto ſicut instrumentum deſiciens reſpectu principalis agentis*, & ſubdit. *mouetur autem mens propheta non ſolum ad aliquid apprehendendum, ſed etiam ad aliquid loquendum, vel aliquid faciendum*. Et infra iterum ſubiungit: *Sciendum eſt tamen quod quia mens propheta eſt instrumentum deſiciens, ut dictum eſt etiam veri propheta nō omnia de potentia cognoscunt, quæ in eorum viſis, verbis, aut factis, ſpiritus ſanctus intendit*. Vt or autem hoc teſtimonio D. Thom. ſolum ad hanc partem probandam, quia iuxta eius ſententiam perfectio illa cognitio nō ſit per habitum ut patet, ex q. 171. art. 2. Et quamuis loquatur de prophetia in particulari, tamen ex illa ſumitur euident argumentum ad cæteros actus ſupernaturales, qui

ſine habitu ſunt, tum quia, licet non ſint tam rari, vel extraordinarij, licet cognitio prophetica, non ideo ſunt minus ſupernaturales, imo interdum ſunt excellentiores, & præſertim eſt certum de actu charitatis, & ideo in eis non minus mouentur potentiæ ab ſpiritu ſancto, tanquam instrumenta deſicientia; tum etiam, quia prophetica cognitio actus vitalis eſt, & quoad aſſentum probabilius eſt, eſſe actum liberum, quando prophetia non eſt euident, quod ſæpius contingit: & multo certius eſt, prophetam libere moueri ad loquendum, vel agendum aliquid ex prophetica reuelatione, & nihilominus ait D. Thomas, in his omnibus prophetam operari, ut instrumentum ſpiritus ſancti: ergo inſtrumentalis eſt effectio neque vitali actui, neq̃ libero voluntario repugnat. Atq̃ ita ruunt rationes omnes contrariæ opinionis, & merito inde ſumitur doctrina generalis ad cæteros actus ſupernaturales, ſaltem ſine habitu elicitos. Neq̃ dici poteſt, D. Thomam eſſe locutum lato modo, & improprie de inſtrumento, tum quia in rigore ſcholæſtico loquitur, tum etiam, quia totum ſuum diſcurſum in ea ratione inſtrumentū fundat; eſſet autem debile, imo ridiculum fundamentum, ſi non de proprio inſtrumento loqueretur.

8. *Probatum*  
 Ratione probatur hæc pars, quia potentia, per ſe ſumpra, non eſt virtus, principalis ſufficiens ad eliciendum actum infuſum, ſed quando illum producit nondum habitu informata, non recipit virtutem intrinſecam eiufdem ordinis cum actu, per quem illum efficiat: ergo non facit illum, ut principium principale; ergo ut inſtrumentale, per diuinum auxilium, tanquam per motionem ſpiritus ſancti eleuatum. Reſponderi poteſt negando minorem, quia licet in eo caſu non infundatur potentiæ habitus ad efficiendum actum, infunditur nihilominus forma aliqua per modum tranſeuntis, per quam ſufficenter actuetur, & eleuatur potentia, ut actum ſupernaturalem producat per modum principij principalis, quia illud auxilium nō eſt minoris virtutis ad producendum, quam habitus, licet ſit minus permanens, quod accidentarium eſt ad rationem principij principalis. Sed hæc reſponſio in primis ſupponit, quoties voluntas, v. g. elicit actum ſupernaturalem ſine habitu, prius natura recipere qualitatem aliquam per modū actus primi dantis voluntati poteſtatem ad eundem actum. Hoc autem nō ſolum incertum eſt, ſed fortalte etiam falſum, ut ſupra libr. 3. oſtenſum eſt: quia nullum veſtigium talis qualitatis in Patribus inuenimus, vixq̃ poteſt ille actus primus ab habitu diſtingui eſſentialiter, aut ratio reddi, cur ſit natura ſua tranſiens, cum non ſit per modum operationis, & alioqui ſit qualitas ſpiritualis, quæ à contrario agente corrumpi non poteſt, ſed à ſolo Deo, à quo pender in fieri, & conſeruari, quod etiam habet habitus, ut latius in ſimili explicauimus. libro 2. de Viſione Dei. capit. 16. Deinde quidquid ſit de facto, nihilominus de potentia abſoluta poteſt Deus eleuare potentiam ad eliciendum actum ſupernaturalem ſine prauia infuſione habitus, vel impreſſione alicuius actus primi ſupplētis vicem habitus (ut in eodem loco de Viſione Dei, & in libr. 3. probaui) quia totus influxus habitus in actum eſt mere effectiuus, & ab illo, ut ſic, non pender vitalitas actus, ſed à ſola potentia, & anima, ut cap. præcedente probauimus; ergo poteſt Deus per ſe ſupplere totam efficiētiā habitus, nulla interpoſita qualitate; quia ſiſtendo in pura efficiētia, verū eſt illud principium communiter receptum, poſſe Deum ſe ſolo facere, quidquid poteſt per cauſam ſecundam facere. Hoc ergo poſito tunc potentia non efficeret actum per virtutem intrinſecam actiuam proportionatam effectui; ergo non ageret, ut principalis cauſa proxima; ergo ut inſtrumentum. Et nihilominus actus eius eſſet vitalis, & liber; ergo ſaltem hoc argumento concludimus, cauſalitatem inſtrumentalem potentiæ non repugnare actioni vitali, & liberæ. Et qui caſum illum de po-

*Prooccupatio.*

*8. Probatum ratione 1. pars huius ſententiæ.*

*Euaſio.*

*Reſutatur.*



de potentia absoluta non admittunt, solum in hoc fundantur, quod vitalitas actus essentialiter pendet ab habitu, vel qualitate aliqua extrinsecus adueniente supplente vicem eius: quod non solum gratis est dictum, & sine fundamento, verum etiam intelligi non potest, cum habitus, vel qualitas illa neque sit formale principium vitæ, neque ex illo manet, sed extrinsecus adueniat, ut supra latius declaravi.

9. *Effugium aliud dicitur sum propositum. & suadetur.* Aliter dici potest, potentiam elicientem actum supernaturalem sine habitu, non quidem esse integrum principium proximum principale actus, neque tamen esse principium instrumentale, sed esse principium parziale proximum, & in eo genere principale, sicut potentia visiva, si confortaretur, vel iuaretur à Deo ad videndum sine specie, nihilominus in suo genere ageret, tanquam principium proximum, & principale. Ita ergo in presenti videtur dicendum, quia intellectus de se est principalis virtus ad intelligendum, & voluntas ad amandum, & hanc virtutem exercent, quoties eliciunt actus, etiam supernaturales cognitionis, vel amoris, ideoque licet respectu illorum non habeant integram virtutem necessariam ex parte potentie, habent tamen aliquam in suo genere principalem, quamvis partialem. Et si aderi hoc potest primo ex ratione insinuatâ, quia voluntas, v. g. concurret ad hos actus ex vi innatæ facultatis, quam habet ad volendum, vel amandum (hæc enim necessario, & per se supponitur ad hos actus, quia influxus eius est de essentia talium actuum, ut vitales sunt, sicut dictum est supra) ergo propria & innatâ virtute præbet illum confluxum; ergo ut virtus principalis saltem partialis. Secundo, quia actus ille est proportionatus illi potentie, ut ab illa procedit, ergo manat ab illa, ut à principio proximo in suo ordine principali. Consequentia est clara, antecedens probatur, tum quia ille actus, v. g. amoris, charitatis, essentialiter pendet à tali potentia, tum et quia obiectum eius continetur sub adæquato obiecto voluntatis, quia non potest illa potentia ferri, vel elevari extra obiectum suum adæquatum; tum denique, quia voluntas non influit in illum actum, nisi sub ratione amoris, sicut intellectus influit in visionem sub ratione intellectionis, quæ est proportionata tali potentie. Denique confirmatur tertio, quia potentia influit in actum immediate per suam entitatem: ergo per virtutem, quam ex se habet, & non ab alio principali agente, & mouente ad illum actum: ergo influit per virtutem suam naturalem. Neque enim dici potest influere per obedientialem communem omnibus rebus, quia vel hæc nulla est, vel certe non sufficit: aliàs voluntas etiam posset elevari ad efficiendum actum intellectus, & è conuerso, & oculus corporeus posset elevari ad efficiendam visionem Dei: imo & res inanimis posset elevari ad efficiendum actus vitales: quæ omnia sunt absurda.

10. *Potentia non concurrat ad actus supernaturales ut principium principale, etiam partiale.* His vero non obstantibus, dicimus et hæc ratione non posse potentiam concurrere, ut principale principium proximum actus infusi, etiam partiale. Admittimus quidem intellectum, v. g. influere in actum fidei immediate per suam entitatem, & innatam virtutem quæ in se inspecta, res quædam naturalis est, hoc enim, & à nobis in superioribus probatum est, & sequitur aperte ex suppositione facta, quod intellectus eliciat talem actum sine habitu, vel aliqua alia re supernaturali illi addita per modum actus primi; hoc enim posito, necesse est, ut, vel nihil faciat, vel per suam entitatem naturalem faciat. Nihilominus verò addimus, intellectum non influere in talem actum per facultatem, seu potentiam naturalem, etiam partialem, quia verè, ac proprie loquendo, intellectus non habet naturalem potentiam, vel virtutem ad efficiendos actus supernaturales, ut supernaturales sunt. Probatur primò ex proportionem inter potentiam passivam, & actiuam: quia, teste Aristot. 9. Metaph. omni potentie actiue naturali correspondet

potentia passiva naturalis, & è conuerso, sed in anima nostra, & potentie eius nulla est potentia naturalis passiva ad recipiendos habitus gratiæ, seu per se infusos: ergo neque habet potentiam naturalem actiuam eorundem actuum. Nam profecto, cum isti actus intrinsece, & natura sua sint immanentes, non minus respiciunt suas potentias, ut recipientes, quam ut agentes: imò quodammodo principaliter ad illas, ut ad recipientes ordinantur, quia ultimus ac præcipuus formalis effectus eorum, qui est cognoscere, vel amare in receptione consummatur: ergo si huiusmodi actus non respiciunt potentias, ut receptiuas per naturalem capacitatem, sed per obedientialem, multo minus possunt esse ab illis, ut actiuas per naturalem facultatem, sed, ad summum, per obedientialem actiuam: Secundo, quia nulla potentia naturaliter excedit terminos, seu sphaeram suæ actiuitatis, entitas autem supernaturalis est extra sphaeram omnium rerum, & virtutum naturalium: ergo impossibile est, ut potentia naturalis, quatenus naturalis est, ordinetur, vel extendatur ad efficiendam qualitatem ordinis supernaturalis, ut principale agens, etiam partiale. Et confirmatur, ac declaratur hæc ratio: nam si intellectus v. g. haberet virtutem partialem ad efficiendam visionem beatificam, ad illam diceret naturalem habitudinem, & aliquo modo ab illa sumeret specificationem suam; & ad illam haberet aliquam inclinationem naturalem, & è conuerso, visio illa aliqua ex parte esset connaturalis illi potentie: hæc autem omnia falsa sunt, & absurda: ergo. Tandem si intellectu esset partialis virtus principalis ad producendam visionem, vel in voluntate ad actum charitatis, profecto illa potentia, ut talis est, esset sub cura, & prouidentia Dei, ut authoris naturæ, & consequenter ad illum pertineret iuare hominem ad actum illius facultatis, complendo illam, vel supplendo defectum illius, sicut pertinet ad prouidentiam Dei creare animam rationalem in materia disposita, & in hoc suppleri defectum proximi agentis, qui naturali virtute materiam disponere potuit. Atque ita ordo gratiæ esset naturaliter conexus cum hominis natura, quod dici non potest, ut in libro 1. ostendi.

Hinc ergo concludimus, quando voluntas elicit actum infusum sine alio inhaerente principio physico supernaturali, non agere virtute naturali, sed obedientiali, quod nobiscum etiam sensisse videtur Vazquez 1. 2. disput. 22. cap. 2. num. 10. & 11. dicit enim in creatura rationali nullam esse potentiam naturalem ad beatitudinem supernaturalem, neque actiuam, neque passiuam, nam, licet in illa sit inchoata virtus, & potentia ad videndum Deum (quæ innata, seu nativa vocari potest) non tamen dici potest naturalis potentia, quia hæc ita denominatur ex effectu naturali, quia videlicet, ad solum actum naturalem dicit intrinsecam habitudinem, quæ illi sit connaturalis, & à qua possit naturalis potentia denominari. Vnde adiungit idem author, nullum hæcenus dixisse, esse in homine potentiam naturalem ad videndum Deum, sed obedientialem, non communem alijs rebus, sed propriam talium facultatum. Sed quia vniuersalis negatiua difficilem habet probationem, certius dicemus, si aliqui fortasse hanc vocant potentiam inchoatam naturalem, intelligendos esse materialiter potius, quam formaliter: nam in entitate, & origine illa potentia naturalis est, & nihilominus quando eleuatur ad efficiendum actum non agit, ut naturalis potentia, sed, ut obedientialis, quia neque agit iuxta mensuram suæ virtutis, & perfectionis, neque cum concursu sibi naturaliter debito, sed superioris ordinis. Atque hinc tandem concluditur, tunc non agere talem potentiam per modum virtutis principalis, sed per modum instrumenti. Probatur, quia virtus proxima principalis operatur iuxta mensuram suæ naturalis virtutis, & perfectionis, item operatur cum concursu sibi debito naturaliter, & cum proportionem, vel etiam propensione

Probatur 2

Declaratur.

Concluditur superior discursus.



penfione naturali ad talem effectum, nihil autem horum in his potētīs reperitur respectu actuum supernaturalium; ergo non sunt principia principalia rationis actionum, etiam quoad partialem influxum, quem circa illas habent, ut satis probatum, ac declaratum est. Ergo sunt instrumentalia, quia inter hæc non est medium. Directe idem probari potest, quia potentia obedientialis actiua ex suo genere instrumentalis est, utiq; respectu primi agentis, respectu cuius dicitur obedientialis, quia solum iuxta imperium eius, & motionem, seu auxilium apta est operari, hoc enim satis est ad rationem instrumenti, cum sit ultra mensuram, & naturam proximæ facultatis, & per se pendeat a superiori agente habente principalem virtutem. Et hoc fiet euidentius respondendo contrariis obiectionibus, in proximo puncto propositis.

12.  
*Solutio  
principalis  
fundamenti.*

Et in primis ad principale illarum fundamentum negamus, intellectum vel voluntatem ex visibilibus innata potentia, quam habent ad influendum in actum supernaturales esse principia principalia, etiam partialia eorundem actuum, quia tota illa potentia obedientialis est, ut declarauimus. Et ideo non est simile, quod ibi affertur de visu corporeo eleuato ad videndum sine specie, quia in illo casu visio nihilominus naturalis est, quoad substantiam, & solum supernaturalis, quoad modum ex parte speciei, & ideo potest visus naturali virtute in illum actum sibi connaturalem, & proportionatum influere. At verò in præfenti actus sunt supernaturales, quoad substantiam, & ideo excedunt naturalem virtutem potentiarum, etiam, ut inchoatam, seu partialem. Ad primam autem probationem negatur consequentia, aliud enim est agere per innatam virtutem, aliud vero agere virtute principali, quod in virtute obedientiali est fere euidentius ex dictis. Verum tamen etiam in virtute naturali inuenitur: nam calor naturalis virtute innata, & naturali agit in nutritione, & conuersione alimentum in substantiam aliam, & nihilominus agit, ut instrumentum animæ coniunctum; semen etiam efficit in generatione virtute innata, & nihilominus non censetur agere, ut principale agens, sed ut instrumentum separatum generantis, cum tamen tam nutritio, quam generatio viuientis vitalis actio sit. Quid ergo mirum, quod intellectus, vel voluntas concurrendo ad actum vitalem superioris ordinis per innatam virtutem, concurrat, ut instrumentum Dei, quasi coniunctum illi per intimum auxilium gratiæ. Vnde Hugo Victor. libr. 1. de Sacrament. part. 6. cap. 17. *Bona voluntas* (inquit) *instrumentum est, Spiritus Sanctus est artifex.*

13.  
*Diluitur 2.*

Ad secundum negatur antecedens: nam intellectus, v.g. efficit actum visionis, vel fidei, ut talis est in sua entitate, & specie, ut sic autem est improporcionatus naturali virtuti intellectus, cum sit superioris ordinis. Neque obstat, quod actus ipse, cum sit creatus naturaliter postulet emanationem, & dependentiam à potentia creata, quia postulat illam cum quadam excellentia, & excessu, & ideo respicit illam facultatem, non ut actiuam naturaliter, seu cum proportionem connaturalem, sed tantum obedientialem, & ideo postulat fieri ab illa: non ut à principio principali, sed ut ab instrumento. Non oportet ergo inter hunc actum, & potentiam esse reciprocam habitudinem naturalem, ut videre licet in potētia passiuā. Nam gratia, & habitus infusi, quia sunt accidentia, naturalis habitudinem dicunt ad sua subiecta, & nihilominus ex parte subiecti non responder naturalis habitudo, seu potentia, sed tantum obedientialis. Ita ergo actus secundus licet supernaturalis sit, quia talis est, nempe vitalis, connaturaliter respicit potentiam aptam influere, vel etiam influentem, in ipsum, non tamē ita connaturalem ex parte potentia, sed obedientialem. Neque est in rigore verum, obiectionem huiusmodi actus contineri sub adæquato obiecto connaturali tali potentia: nam Deus clare visus clauditur non sub obiecto

naturali intellectus, nec Deus, ut supernaturalis finis, clauditur sub naturali obiecto voluntatis: nam, si hæc obiectiones essent naturalia, debita essent voluntati, & intellectui virtutes, & media necessaria ad illa attingenda. Sunt ergo illa obiectiones supra sphaeram naturalis potentia, in se autem includunt communes, & transcendentales rationes bonitatis, & veritatis, & hoc factis est, ut potentia possint ad illa obiectiones eleuari, quauis ipsi connaturalia non sint, & ideo nullo modo possint propria virtute, tanquam naturali, vel principali, cum debita proportionem operari.

Neque etiam verum est has potentias non influere in hos actus, nisi sub communi ratione intellectio-  
nis, vel amoris, influunt enim, etiam sub ratione talis amoris, vel talis cognitionis, tum quia illi actus, non solum sub generali ratione intellectio-  
nis, vel amoris, sed etiam sub ratione fidei, vel visionis sunt actus vitales; ergo etiam, ut tales sunt, procedunt proximè à principio vitali; tum etiam, quia potentia per talem actum attingit obiectum, non solum sub communi ratione intelligibilis, vel amabilis, sed etiam sub rationibus specificis, vel primæ veritatis testificantis, vel boni beatifici, super omnia diligibilis, & ceterum denique quia in physica efficientia non est separabilis ratio specifica à generica, vel è contrario. Nam licet metaphysicè possit quis speculati rationem adæquatam, sub qua potentia operatur, an sit magis, vel minus vniuersalis, illa non satis est ad cognoscendum in particulari modum agendi, & virtutem, per quam potentia operatur, sed consideranda est ratio, quæ in effectu attingitur, vel sub qua talis actio in specie fit, & sic non est separabilis ratio generica ab specifica, quia in re non distinguuntur; & sunt, prout in re sunt.

Vnde etiam fit, ut ipsa ratio intellectio-  
nis, vel amoris ad supernaturales actus contracta in re sit supernaturalis, sicut communis ratio substantia contracta ad Angelos spiritualis est in illis, ideoque licet potentia efficiantur actus sub ratione intellectio-  
nis, vel amoris, in talibus actibus non posset illas rationes efficiere, nisi potentia obedientiali, & instrumentali. Nam licet communis ratio intellectio-  
nis dicatur proportionata virtuti naturali intellectus, tanq; principali principio, id intelligendum est de ratione intellectio-  
nis, non contracta ad supernaturalem intellectum, vel potius de contracta ad intellectum naturalem, imo & humani ordinis (ut sic dicam) nam ratio intellectio-  
nis abstracte sumpta, sicut est indifferens ad naturalem, & supernaturalem, ita etiam est indifferens, ut sit proportionata, vel improporcionata naturali virtuti intellectus humani: Imo quodammodo improporcionata dici potest, quatenus fortasse non potest naturaliter cognosci, quod ratio intellectio-  
nis possibilis homini, communis sit ad intellectum naturalem, & supernaturalem, quia forte non potest naturaliter cognosci, quod aliqua intellectio supernaturalis quoad substantiam possibilis sit homini. Quod si hoc ignoratur, etiam non cognoscetur naturaliter ratio intellectio-  
nis humanæ, ut indifferens, & abstracta à naturali, & supernaturali. Quapropter, licet nos vere cognoscamus intellectum supernaturalem, & conuenientiam eius cum naturali, & ideo communem rationem intellectio-  
nis abstractam, id non satis est, ut dicamus, vel illam rationem abstractam esse adæquatam, & proportionatam naturali virtuti intellectus, ut principali principio intellectio-  
nis, vel hoc modo illam rationem communem efficere, ubi cumque, & quomodocumq; inuenitur, nam solum habet naturalem proportionem cum illa, ut contracta, vel contrahibili ad naturalem ordinem: propter conuenientiam vero potest eleuari ad eandem, ut eleuatam ad supernaturalem ordinem, seu (quod idem est) ad actus supernaturales, in quibus ipsa reperitur.

Ad vltimam denique confirmationem iam responsum est,



*Ad ultimā  
confirma-  
tionem,*

est, potentiam, quatenus influit immediatè in huiusmodi actum, influere per virtutem innatam, quæ licet materialiter sit entitas quædam naturalis, in tali actu non agit connaturali modo, sed ut mota, & eleuata à principali agente, ac proinde, ut instrumentum eius, & tanquam potentia obedientialis. Neque oportet nunc generalem disputationem de potentia obedientiali aggredi. Nam licet verissimum sit in omnibus rebus creatis, respectu primi agentis, esse aliquam obedientialem potentiam actiuam, quæ hætenus non, nisi friuolis argumentis impugnata est, nihilominus negari non potest, quin in his potentijs inueniatur respectu actuum supernaturalium, & in vnaquaque peculiari modo in ordine ad actus, quibus vitaliter informari potest. Vnde attente distinguendum est de efficiencia vel absolute sumpta, vel immanente, ut sic dicam; nam priori modo loquendo, fortasse non repugnat, vnam potentiam eleuari ad efficiendum actum alterius per actionem, quasi transeuntem (quod ad præsens nihil refert) posteriori autem nullo modo potentia animæ eleuari potest, etiam, per potentiam obedientialem, nisi quæ illo actu potest vitaliter informari, formalem eius effectum in se recipiendo, & per illud obiectum intentionaliter attingendo. Quia non potest actus fieri, ut immanēs in potentia illum eliciente, nisi qualitas, quæ est terminus talis actionis, possit eidem potentiæ suum effectum formalem tribuere. Et hoc modo verum est, voluntatem non posse eleuari ad eliciendam intellectiōnem, & sic de cæteris potentijs.

## C A P V T VII.

*Virum potentia habitu infuso prædita sit causa principalis sui actus.*

*1.  
Ex potentia,  
& habitu  
conspicitur  
vnum prin-  
cipium.*

**E**Xpediuius priorem partem nostræ sententiæ, in qua cum prima opinione relata capite præcedenti conuenimus, nunc de altera parte dicendum est. Et in primis supponimus ex dictis in capite quinto, potentiam non solum efficere actum per habitum infusum, sed etiam per suam entitatem, & innatam virtutem: ita ut ex potentia, & habitu consurgat vnum principium proximum adæquatum, respectu cuius tam potentia, quam habitus potest dici partiale principium partialitate causæ, ut aiunt. Si ergo hoc integrum principium consideretur ex parte habitus, non est dubium, quin sit principium principale. Nemo enim negauit, nec negare potest, quin habitus per se infusus, eo modo, quo est principium actus supernaturalis, sit principium principale illius, quia propria, & connaturali virtute in illum influit, habetque rationem aliquam potentiæ eiusdem ordinis cum actu, & maioris perfectionis in genere entis, quantum credi potest, & ad hoc datur naturali potentiæ, ut, quantum fieri potest, suppleat defectum actiuitatis eius, & propterea illi, tanquam propriæ causæ secundæ, debitus est concursus supernaturalis ordinis ad eliciendum actum proportionatus, ac denique ratione talis habitus dicitur actus fieri ab homine connaturali modo, ut de visione beatificati in allegato libro dixi. De hoc ergo principio considerato ex parte habitus, nulla est controuersia.

*2.  
Difficultas.*

Difficultas vero est, an influxus ille quem præbet potentia ex parte sua, etiam sit ab illa, ut à principio principali ratione habitus, vel semper sit ab illa, ut ab instrumento. Videri enim potest primum, tum quia iam illa potentia agit per principium principale intrinsecum, & sibi inhærens, tum etiam quia iam agit connaturali modo, & per concursum sibi debitum in ratione habitus. Tum præterea, quia si proprius influxus talis potentiæ non esset necessarius, sed fieri posset per solum habitum, tunc potentia informata habitu esset principium principale actus, sicut aqua calida est causa principalis proxima calefactio-

*Rationes  
paris affir-  
mantis, seu  
eius poten-  
tia esse ab*

nis, ergo multo magis nunc erit potentia principium principale, quando non solum agit per habitum, sed etiam per se ipsam. Tum denique quia non videtur posse idem principium proximum, & adæquatum partim esse principale, partim instrumentale.

Dico nihilominus influxum, quem potentia ex parte sua præbet in actum supernaturalem, eiusdem rationis esse, siue potentia sit informata habitu, siue non sit, ac propterea semper illum influxum esse à potentia, ut ab instrumento diuino. Probatur prior pars, quia habitus additus potentiæ, licet addat illi nouam virtutem actiuam superioris ordinis, non tamen immutat natiuam vim potentiæ, quæ realiter idem est cum illo; ergo nec potest habitus efficere, ut influxus ille, quatenus immediate oritur à potentia, sit alterius rationis ab illo influxu, quem præstare posset eadem potentia immediate adiuta à solo Deo, quia, quod illud principium adiuuans potentiam, sic inhærens, vel non inhærens, parum refert ad variandum illum influxum, quia forma inhærens, ut dixi solum addit actiuitatem inhærentem, non tamē facit, ut actiuitas, quæ est ex parte potentiæ, sit maior, vel minor, vel alterius rationis. Et confirmatur, ac declaratur, nam quatenus potentia informata habitu per se, & immediate influit in actum, per aliquem potestatem sibi innatam, & identificatam agit, quam non habet ab habitu; ergo, ut sic, agit per potentiam obedientialem, & non per naturalem; ergo non aliter influit, quam si absque habitu alio modo eleuaretur. Antecedens videtur clarum, tum quia illa vis natia non distinguitur ab entitate potentiæ, habitus autem non præbet potentiæ aliquid indistinctum ab illa, tum etiam quia ex illo influxu potentiæ habet actus, quod sit vitalis, potentia autem non habet ab habitu vim vitaliter operandi, ut supra ostensum est. Prima etiam consequentia facile ostenditur, quia in intellectu v.g. nulla est potestis natia, quæ habeat naturalem vim in actum supernaturalem, ut probatum est; ergo etiam si illa potentia sit coniuncta habi-

*3.  
Influxus po-  
tentia in-  
actus super-  
naturalis est  
eiusdem ra-  
tionis, siue  
fiat cum ha-  
bitu, siue si-  
ne illo.*

*Probatur:*

*Confirmatio*

tui, semper est tantum obedientialis, quantum ad actiuitatem ex parte sua præstandam, quadoquidem per habitum in se non immutatur, neque in se fit supernaturalis. Atque hinc tandem probata relinquitur secunda illatio simul cum altera parte assertionis. Nam cum ille influxus sit ab eadem potentia obedientiali, profecto est eiusdem rationis, etiam sub habitu, ac proinde est à potentia, ut ab instrumento, quæ est ab illo, ut eleuato ad agendum per obedientialem potentiam, & ultra sphaeram, ac mensuram naturalis actiuitatis.

*Potentia  
operatur in-  
strumentali-  
ter cum ha-  
bitu infuso  
ad actus su-  
per-natura-  
les.*

At enim contrariæ sententiæ defensor, ut hoc nostrum fundamentum eludat, distinguit inter actiuitatem proximam, & radicalem, dicitque, quamuis intellectus, & voluntas secundum se nullam habeant naturalem virtutem proximam actiuam comparatione actuum supernaturalium, habere nihilominus radicaliter actiuitatem respectu eorundem actuum, in quantum sunt vitales. Et iterum hoc magis explicans dicit, voluntatem non habere aliquam virtutem connaturalem, quæ natura sua efficietia proxima, & formali sit effectrix actuum supernaturalium, neque ut causa totalis, neque, ut partialis, habere tamen virtutem connaturalem, radicalem, & remotam, quæ, supposita eleuatione per formam actiuam supernaturalem, efficit, ut causa secunda principalis, & totalis in suo genere, supernaturalis actus. Et hanc radicalem actiuitatem vocat inferius potentiam actiuam remotam, quia immediate non ordinatur ad agendum, sed inter illam, & actum mediat habitus, vel auxilium, quo reddatur proxime potens ad agendum. Siquis autem recte consideret, hac multitudinem, & nouitate verborum obruitur veritas; ego enim fateor, vix posse ex illis verbis colligi, quam actiuitatem tribuat hic author animæ nostræ, & potentijs eius, & quomodo difficultatem positam resoluat.

*4.  
Euaſio Al-  
uaz super  
cit. disp. 68.  
num. 10.*

*Idem n. 13.*

*Reſpōditur.*

Nam



Nam in primis tribuit intellectui, & voluntati actiuitatem remotam circa suos actus, quod apud alios Theologos legisse non memini. Et ideo interrogo, an illa sit propria, & per se actiuitas manans immediate ab ipsa potentia, seu entitate eius (ut res magis explicetur) an vero sit sola actiuitas habitus, ab illo tantum immediate procedens? & dicitur radicaliter, vel remote procedere ab intellectu, solum, quia in se habitum sustentat, & illo informatur. Si hoc posterius dicatur, verbis profecto eludimur, nam aperte negatur potentijs propria, & intrinseca actiuitas. Et profecto hunc sensum indicauerat idem author in alia quaestione, cap. præcedenti tractata, dicens, habitum esse principium proximum, à quo procedit formaliter, & proximè vitalitas actionum supernaturalium, licet radicaliter pendeat ab anima dante naturalem vitam. Nam si agnosceret proprium, & per se influxum potentia in talem actum, facile intelligere posset, inde habere actum vitalitatem, tanquam à principio intrinseco, & non tribueret illam principio extrinsecus aduenienti, contra rationem vitæ. Si ergo hic est sensus illorum verborum, per illa non solum explicatur actiuitas principalis in his potentijs, sed potius omnis vera actiuitas eis denegatur: nam illa actiuitas remota sic explicata non est revera aliqua actiuitas potentia, sed est denominatio ab actiuitate alterius formæ existentis in potentia, sicut est calefactio respectu aquæ calidæ. Vnde idem author, ut supra retuli, aquam calidam dicit instrumentaliter calefacere: ergo eodem modo deberet consequenter loqui de intellectu, si tantum remote in dicto sensu influit in hos actus. Denique hoc sensu admissio, impropiissime dicitur intellectus de se habere potentiam actiuam remotam ad credendum v.g. Quis enim dicat, aquam habere de se potentiam actiuam remotam ad calefaciendum, quia potest recipere calorem, quo calefaciat? alias eodem modo diceretur materia prima habere potentiam actiuam remotam ad generandum ignem, quia potest recipere formam, quæ est illius generationis principium.

5. *Fuga præclusa alterius sensus.*  
Quod si alter sensus eligatur, re ipsa non receditur ab illa sententia, quæ tribuit his potentijs proximam actiuitatem, & formalem, sed verbis occultatur ad fugiendam difficultatem. Nam si actiuitas voluntatis est propria, & per se, ac distincta ab actiuitate habitus, cur vocatur remota, & non proxima? nunquid quia intercedit etiam habitus? At hoc non satis est: nam potentia visiva non elicit, nec potest elicere visionem, sine interuentu speciei intentionalis, & tamen hoc non obstat, quominus immediate eliciat. Et ratio vtriusque est, quia licet inter potentiam, & actum secundum possit intercedere alius actus primus complens potentiam, nihilominus in ipso usu, & actione non influit potentia per solam speciem, vel habitum, aut alium similem actum primum, sed etiam immediate per se ipsam, alioqui solum materialiter se haberet, ut supra dixi. Et declaratur optime ex relatione dependentiæ talis actus, terminatur enim immediate non solum ad habitum, sed etiam ad potentiam, & ad speciem si interueniat, sicut etiam terminatur immediate ad Deum, quia licet sit causa prima, nihilominus immediate influit, ut v.g. in visione beata, dependente eius ad suam causam effici-

*Causa efficiens, adæquata visionis beate est lumen intellectus essentialiter diuina per modum speciei, & Deus ut causa universalis.*  
ficientem adæquatam, & totalem in omni genere, immediate terminatur ad lumen, & ad intellectum, & ad essentiam Dei habentem vicem speciei, & ad Deum, ut adiuuantem, & concurrentem: nam si ad aliquid horum non terminaretur per se, & immediate, illud non esset causa efficiens per se talis actus, sed vel materialiter, vel dispositiue, vel alio simili modo concurreret. Explicata ergo in hoc sensu actiuitate remota, re ipsa non differt à proxima, quam nos ponimus.

6. *Quæstio de*  
Vnde sit, potentiam illam ad hoc genus actiuitatis, quæ remota ab eisdem authoribus vocatur, eandem pars 3.

esse cum illa, quam nos vocamus inchoatam, & innatam, quæ (ut de nomine non sit disputatio) potest vocari remota, quia per se sola non sufficit etiam in genere potentia proxima, & ita est quasi remota ab actu, donec per aliquid aliud compleatur, nihilominus tamen sub alia propriissima ratione est proxima, quia in suo gradu respicit immediate actum, in quem per se ipsam apta est influere, si aliunde inuenitur in eo, quod sibi dehect. Ergo qui in aliquo vero sensu, & probabililoquendi modo admittit in intellectu, & voluntate potentiam actiuam remotam, in comparatione ad actus supernaturales non potest negare proximam, prout à nobis explicata est, quia re vera sunt idem, ut autem tollatur quaestio de vocabulo, vocetur potentia inchoata, dum tamen vere actiuata sit, & per se influens in actum modo satis à nobis explicato: nam hæc terminorum æquiuocatio cogit nos in hac rerum declaratione esse prolixiores. Nam re vera admissio prædicto sensu, & explicatione potentia actiuæ, contradictoria dicit, qui asseruat habere voluntatem potentiam remotam actiuam naturalem ad hos actus; & negat habere proximam à nobis explicatam. De hac ergo potentia inchoata, cum omnes dicamus, esse innatam, & materialiter (ut sic dicam) naturalem, nos dicimus, in agendo non efficere, ut potentiam naturalem, sed, ut obedientialem, ac proinde, ut instrumentum. Aduersarii autem dicunt, agere, ut potentiam naturalem, & principalem, & ne videantur nostris potentijs tribuere actiuitatem naturalem, & principalem proximam, quam ex se habeant, vocant illam remotam, & nunquam audent explicare, qualis sit influxus eius, nec an sit distinctus ab influxu habitus, ideoque aut veram actiuitatem in his potentijs non agnoscunt, aut necessario incidunt in inconueniens, quod vitare cupiunt. Nam si nostræ potentia vere, ac per se efficiunt, ut principalia principia proxima, necesse est ut de se habeant aliquam virtutem effectricem talium actuum, per modum potentia naturalis, & principalis, saltem partialis, cuius contrarium in præcedenti puncto satis à nobis probatum est, & in hoc secundo demonstratum, ut credo, est, hunc modum agendi non mutari in influxu, quem potentia habet ex parte sua propter adiectionem habitus.

7. *Ad primam, & secundam rationem dubitandi.*  
Neque contra hæc obstant rationes dubitandi in hoc puncto proximo positæ. Ad primam enim dicimus, quod licet potentia informata habitu, per illud, tanquam per principium principale, intrinsecum, operetur, nihilominus per illum non constituitur in ratione principalis agentis, nisi vel denominatiue, & quasi materialiter, ut declarauimus, vel ad summum partialiter, quia efficacia solius habitus non est integra, nec sufficiens, etiam in ratione principii proximi, ut etiam probatum est. Ad secundum dicimus, sicut ex potentia, & habitu conflatum vnum principium proximum adæquatam, quod partim principale est, partim instrumentale, ita illi correspondere concursum, qui, licet in se sit vnus, & simplex, virtute est multiplex, & respectu habitus est connaturalis, & pure generalis causæ primæ in illo ordine, respectu vero potentia, simpliciter non est connaturalis, sed eleuans illam ad altiorum modum agendi, quam sit illi connaturalis, & hac ratione influxus potentia manet semper instrumentalis. Quamuis ex suppositione habitus, sicut actus dicitur connaturalis potentia, ut sic formata, ita & concursus potest dici connaturalis, & debitus non secundum se, sed ratione habitus.

8. *Disolutio*  
Ad tertium, primo negatur assumptum: nam si voluntas, vel intellectus nihil per se ageret in actum, nisi per habitum, re vera nec principium principale, nec instrumentale dici posset, sed denominatione tantum, vel, ut causa per accidens sicut Aristoteles loquitur, ut supra cap. 5. retulimus. Nunc autem præter hanc actiuitatem, quam potentia illo modo participat ab habitu, aliam in illa cognoscimus, quam per



per se, & intrinsecè habet, & illam dicimus esse instrumentariam, contra quam friuola est obiectio sumpta ex hypothesi, quòd illa non detur, ut per se, & ex dictis constat. Ad quartum respondetur, non esse inconueniens, quòd ad æquatum principium proximum ex instrumento, & aliqua virtute principali coalescat, quando talis est perfectio, ut per se, & proximè ab utroque pendeat, propter varias, quas habet, conditiones, maximè quia & vitalis, & supernaturalis est. Quòd si quis instet, inquirendo, an illud principium ad æquatum sit dicendū principale, vel instrumentale? Respondeo dici posse mistum ex utroque. Vel certè, si cui placeat appellare principium principale proximum à principali virtute, & forma, non contradicam, nec de voce contēdam, dum modo modus proprius agendi potentiæ non negetur, & vnicuique quod suum est, tribuatur.

Discussio  
questiuncula

9. *Respondetur ad rationē 2. sent. in c. 6. proposita.* Superest, ut ad principales rationes pro secunda opinione positas, quæ de potentia tam cum habitu, quam sine habitu operante procedunt, respondeamus. Ad primam, negando in primis actionem instrumenti vitalis non posse ad actionem vitalem sufficere, quia etiam si potentia sit instrumentum, agit per virtutem intrinsecam, & innatam, idem enim etiam in naturalibus contingit, nam calor vitalis, ut instrumentum animæ, vitalem actionem operatur. Et in presenti ostendimus, intellectum influere per virtutem innatam, ac proinde intrinsecam, etiam si respectu talis actus non sit principalis, quia nec naturalis, sed obedientialis, imò etiam dici potest illa virtus operatiua immanenter (ut sic dicam) quia ita influit in actum, ut sit apta recipere formalem effectum ei⁹, quòd est proprium actionis vitalis perfectioris gradus. Et hinc facile constat, posse talem actum esse voluntarium, ut reuera est omnis amor intrinsecè, & per se ipsum, ut in superioribus cum D. Tho. docui. Nam licet sit amor supernaturalis, & sit à voluntate, ut ab instrumento diuinæ gratiæ, nihilominus est ab illo, ut à principio intrinsecò se mouente ad illum actum, & idèd meriti dicit D. Th. ibi citatus, quod si voluntas ita moueretur ab alio, ut non se moueret, eius motus non esset voluntarius: ibidem tamē subiungit idem Doctor sanctus, non repugnare voluntatem moueri ab alio, & mouere se. Et sic nos etiam dicimus, non repugnare voluntatem se mouere ab intrinsecò, licet non se moueat, ut principale principium, etiā proximū, sed ut instrumentū gratiæ Dei.

10. *Voluntas agit liberè et si ut instrumentum agat.*

Ad alteram partem de voluntate respondemus, posse voluntatem agere liberè, etiam si instrumentaliter agat, quia quamuis sit instrumentum, habet potentiam intrinsecam ad agendum & non agendum, vel ad contrarium agendum, in quo libertas consistit. Ad agendum quidem in presenti materia habet voluntas actiuam potentiam, quæ licet obediētiā sit, est tamē vera, realis, intrinseca, & sufficiens ad agendum ab intrinsecò, ac vitali modo, & idèd ex hac parte sufficit ad actionem liberam: nam ex altera parte non deest potentia ad non agendum, vel agendi oppositum omnino naturalis, quia licet voluntas ad eliciendos actus supernaturales naturalem virtutem non habeat, illa tamen non caret ad repugnandū illis. Atque ita et constat, non deesse in his actibus moralem modum agendi ad meritum sufficientē, quia hic modus in honestate, & libertate actus p̄cipue cōsistit, & utraq; cōditio in his actibus reperitur.

11. *Insurgit Al. re.*

Prædictam vero responsionem à me alibi datam vidit prædictus author, & eam impugnat, tum quia, ut actus sit liber, non satis est, quod voluntas moueatur ab intrinsecò, cum vult non facere actum, sed etiam cum illum operatur, tum etiam quia ut actus sit liber, non satis est, quod sit vitalis, alias amor Dei in patria esset liber. Sed hæc immerito obijciuntur. Nam quod ad primum spectat, quis vnquam dixit, voluntatem nō moueri ab intrinsecò principio, cum operatur amorem charitatis, cum nos dixerimus o-

perari vitaliter in eo amore, ut in secunda parte obiectionis supponitur, quæ in hoc primæ repugnat. Præsertim cū ex professo probauerimus contra eosdem authores, hos actus non esse vitales, nisi, ut sunt à principio intrinsecò. In hoc autem decipiuntur, quod putant, hæc duo repugnare, scilicet esse à principio intrinsecò, & illud principium operari tanquam diuinum instrumentum, cum tamen non repugnent, quia etiam intrinsecum principium potest Deus eleuare ad agendum ultra naturalem spheram, & eo ipso illo utitur tanquam instrumento, modo tamen illi accommodato, & vitali, ut declarauimus. Quod vero ad alteram partem attinet, multo min⁹ à nobis cogitū, nedum dictū est, ut actus voluntatis sit liber, satis esse absolute, quod sit vitalis, sed solum satis esse ex ea parte, quia ad libertatem necessaria est potestas ad agendū, seu, quod idem est, ut in potētia eliciente vitalem actum sit potestas ad suspendendū illum, vel contrariū operandum, qualis in voluntate inuenitur, ut declarauimus.

Ad confirmationem sumptam ex varijs sententijs D. Thomæ respondemus, in primo loco quæstionis 24. de Veritat. distinguere quidem D. Thom. instrumentum in propriè, & communiter dictum, & prius dicit, non habere internum principium sui motus, & idèd nō posse agere liberè, de posteriori autem affirmat, posse habere principium intrinsecum motus, & esse instrumentum liberum. Et hoc ipsum etiam nos dicimus. Neq; oportet, ut ibi proprium distingatur contra metaphoricum, vel omnino improprium, sed distinguitur contra commune, ut verba ipsa continent, & idèd etiam instrumentum liberum potest esse proprium instrumentum, id est, verum, & distinctum à principali principio. In secundo loco quæstionis 3. de Potent. non tractat D. Thomas de generali ratione instrumenti, imò nec directe agit de causa instrumentali, sed de concursu, quem præbet causis secundis ad agendum, quem comparat motioni quorūdam instrumentorum. Quam doctrinam expendimus tractando de auxilijs: nam ad præsens nihil refert, quia neq; ibi, neq; alibi dixit D. Th. de ratione instrumenti esse, ut solum deferat virtutem principalis agentis, quasi materialiter illam sustentado, & per illam solum denominatiuè agendo, neq; in se verum est, ut alijs locis sæpe tractauimus. In tertio loco fateor, esse doctrinam D. Tho. de ratione instrumenti esse, ut habeat propriam actionem præuiam ad effectum principalis agentis, existimo vero id ad summum habere locum in instrumentis naturalibus, nō tamen existimo esse necessarium in supernaturalib⁹, quæ diuina virtute ad agendum eleuantur, ut de sacramentis late tractauimus. Deinde dico, etiam secundum Caietan. & Thomistas non esse necessarium, actionē instrumenti propriam esse realiter distinctam ab actione principalis agentis, sed posse esse vnā, & eandem, quæ secundum aliquam rationem sit propria, seu accommodata instrumento. Quæ doctrina sano modo intellecta hic accommodari potest. Nam idem actus v.g. amoris infusi est à Deo principaliter infundente, & à voluntate instrumentaliter cooperante liberè, & vitaliter, ad quod satis est, ut secundum generalem rationem amoris sit tanquam actio propria voluntatis, i. habens similitudinē, & conuenientiam cum actu, quem voluntas propria virtute pōt effecere.

Secunda ratio procedit ex quadam terminorum æquiuocatione, vel quia non distinguit in actu vitali rationem actionis, & passionis, seu qualitatis, quæ in potentia recipitur, & illam informat, neque etiam distinguit varias denominationes, quæ ex his rationibus desumuntur. Dico ergo, actionem credendi v.g. principaliter fieri à Deo, & instrumentaliter ab homine, & nihilominus denominare credentē hominē, & non Deum, quia hæc denominatio non sumitur ex sola actione, ut actio est, sed quatenus consumatur in receptione assensus informantis intellectum, qui per illum veritati creditæ adhæret. Assensus autem ille

12.

Explicatur  
varia loca  
ex D. Thom.  
adducta.

13.

Respondetur  
ad secundā.



ille informat intellectum hominis, non Dei, & ideo hominem credentem denominat, & non Deum. At vero, si in illo effectu præcise consideretur ratio actionis, seu emanationis à sua causa, sic eam denominabit, ut à qua, non, ut in qua sit, & sic etiam Deus denominabitur principalis effector talium actionum, quod in omni opinione necessario dicendum est: nam siue homo in genere causa proxima concurrat principaliter, siue instrumentaliter, semper Deus, simpliciter loquendo, est principalis agens talem effectum, ergo ab illa actione sic denominabitur, quamquam fortasse nulla sit vox simplex, imposita ad significandam denominationem, sumptam ab illa actione, ut pura actio est, sicut inuenitur in calefactione, illuminatione, & aliis transeuntibus actionibus. Et hinc est, ut Deus concurrente cum igne, vel sole, quæ sunt causæ principales secundæ, non minus denominetur calefacere, quam illi; in præsentia autem non denominatur credens, aut intelligens, quia hæc verba non significant puram denominationem actionis, ut declarauimus. Posset autem accommodari vox illuminationis, aut reuelationis, vel infusionis ad significandam denominationem ab illa actione tantum, ut actio est, & sic verissime dicitur Deus illuminare hominem, cum homo credit, vel infundere amorem, cum homo amat.

14. *Ad tertiam.* Ad tertiam respondemus negando maiorem, scilicet, effectum non pendere formaliter, id est, per se, ab instrumento, nam causa instrumentalis vera causa est vereque influere in effectum, alias, nomine tantum, & non re, causa diceretur. Impossibile enim est, instrumentum per se influere in effectum, & effectum non per se pendere ab illo, vel in fieri, vel in conservari, iuxta modum influxus, quia hæc duo correlatiua sunt. Dico autem effectum per se pendere ab instrumento, quando ab illo fit. Nam idem effectus potest à Deo fieri per instrumentum, & sine illo, ut eadem gratia, quæ fit per sacramentum, potest fieri sine illo, & quæ facta est per sacramentum, sine illo conservatur, ideoque, ut gratia sit effectus sacramenti, non est necesse, ut ab illo semper pendeat, sed quando ab illo fit. Hoc autem procedit, & intelligendum est de ipso effectu, seu qualitate facta: nam si sermo sit de actione ipsa, per quam fit effectus, medio instrumento, ita pendet intrinsece talis actio ab instrumento, ut sine eius influxu neque esse, neque permanere possit, quia actio non fit per aliam actionem, sed per se ipsam manat à suo principio adæquato, & ideo non potest permanere sine habitudine ad idem principium, neque potest illa habitudo mutari, nisi ipsa mutetur.

15. *Applicatio superioris solutionis.* Atque ita etiam in præsentia, intellectio infusa v. g. quatenus est actio quædam intellectualis, & vitalis, omnino intrinsece pendet ab intellectu, etiam si ad illam intellectus instrumentum taliter concurrat, hoc enim nihil refert, ut declarauimus. De qualitate autem illa, quæ fit per talem actionem, controuersia est, an possit fieri à Deo sine intellectu, nec ne? vel (quod perinde est) an pendeat essentialiter à potentia, media actione vitali? sed quidquid in hoc dicatur, nihil ad præsens refert. Nam si (ut est probabilius) qualitas illa saltem in abstracto sumpta non pendet essentialiter ab actione vitali, iam cessat illa obiectio, quia effectus ille non pendet essentialiter ab intellectu, licet actio pendeat. Si vero dependentia ab intellectu non solum est connaturalis, sed etiam essentialis ipsi qualitati, sic etiam respondebitur facile, non repugnare quin illa dependentia esse possit à potentia instrumentum taliter concurrente, quia de ratione intellectus solum est, ut fiat interuentu actionis vitalis: sicut vero intellectio, ut sic, abstrahit ab intellectione naturali, & supernaturali, ita etiam abstrahit ab hoc, quod intellectus principaliter, vel instrumentaliter concurrat, esto essentialiter illi sit, ut mediante intellectu fiat.

16. *Ad quartam.* Ad quartam rationem respondemus, eam solum probare, potentiam informatam habitu infuso esse pars 3.

causam proximam principalem actus ex parte habitus, quod nos maxime probamus. Non tamen probat illa ratio totum illud principium adæquatum, & proximum esse principale ex omni parte sua, quia potentia per se ipsam semper proxime influit, semperque agit per virtutem obedientialem, & non per naturalem, ut talis est. Vnde non est simile exemplum de visu informato specie, quia visus non tantum ex parte speciei, sed etiam ex parte sua est principium proportionatum, & connaturale tali actioni. Ad quintam ab inconuenienti sumptam, quia sequitur, potentias nostras non aliter efficere eos actus, quam sacramenta efficiant gratiam, respondetur, negando sequelam, quia licet conueniant in communi ratione instrumenti diuini agentis per potentiam obedientialem, in modo autem plurimum differunt: nam sacramentum concurrat, ut instrumentum inanime, & infusus actione transeunte, quod ita mouetur, ut ipsum non se moueat, neque habeat potestatem suspendendi suam actionem, vel influxum, intellectus autem, & voluntas assumuntur, ut vera principia vitalia ad agendum vitali, & libero modo, etiam si eleuentur ad agendum supra ordinem naturalem, in quo tantum cum sacramentis conueniunt. Ad alteram vero sequelam, quod sacramenta possent eleuari ad efficiendos actus vitales, potest in primis negari sequela propter dissimilitudinem datam. Deinde addi potest iuxta supra dicta, sacramentum quidem non posse eleuari ad efficiendam vitali modo v. g. internam inspirationem, quæ actus vitalis est, quia non potest in illam influere per modum principii intrinseci, quod in termino actionis per illam informetur, nihilominus tamen valde probabile esse, sicut Deus per se efficit principaliter, & immittit illam inspirationem, ita posse, si velit, uti sacramento, ut instrumento ad illam efficiendam, quia illa efficientia, ut sic, est per modum actionis transeuntis, & ideo nihil vetat fieri per extrinsecum instrumentum, etiam inanime, de quo alibi à nobis latius disputandum est.

## C A P V T VIII.

*Virum infundantur iustitres virtutes Theologales, habitualiter in eis manentes?*

QVæ hætenus diximus solum ad commune genus habitus infusi operatiui explicandum pertinent, sub hoc autem genere plures habitus, seu virtutes continentur, de quibus aliqua dicere sub rationibus saltem generalibus, aut sub alternis necesse est; imo & omnes earum species recensere, & saltem quodam questionem, an sint, attingere, ut, qualis sit habitualis gratia, & iustitia, exacte declaremus. Et primum omnium occurrunt virtutes Theologicae, quas humana Philosophia moralis non agnouit, diuina vero Theologia illas nobis tradidit. Et ita Theologi omnes in 3. dist. 23. & seqq. primum distinguunt virtutem Theologicam à cardinali, quæ alias moralis dicitur, & deinde sub Theologica virtute tres species numerant, fidem, spem, & charitatem. Quam doctrinam exactius (ut solet) quam ceteri tradit D. Tho. 1. 2. q. 62. ubi in primo artic. probat dari aliquas virtutes Theologicas, quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, & ideo ordinari debet per principia supernaturalia, per quæ procedere possit ad bene agendum in ordine supernaturali, sicut per principia naturalia ordinantur ad bene agendum, in ordine ad beatitudinem naturalem. Siquis autem recte consideret, hoc discursu solum videtur concludi, dari nobis virtutes per se infusas, & ita illo in superioribus vti sumus.

Considerandum ergo ulterius est, in ordinatione ad vltimum finem duo posse distingui, vnum est vnio cum da.

*Ad vltimā.*

1. *Scopus capituli in huius.*

2.

*Duo animæ ad beatitudinem.*



cum ipso ultime fine, qualis in via haberi potest tendendo ad ipsum, cumq; per proprios hominis actus attingendo aliud est vius aliorum mediorum, seu rerum creatarum, qui studiosus, & honestus esse debet, ut ad beatitudinem assequendam conferre possit. Inter quæ duo illud prius est primum, & præcipuum, ac fundamentum posterioris: nam per actus, quibus ultimus finis in se attingitur, debent cætera ad illius consecutionem ordinari. Hæc ergo duo in ordine ad beatitudinem supernaturalem maxime necessaria sunt, ideoq; si in ordine ad illam beatitudinem indiget homo aliquibus internis principiis eiusdem ordinis, seu supernaturalibus, quibus in illum finem tendat, maxime illis, quæ proxime, & immediate attingunt Deum ipsam, prout est beatitudinis supernaturalis obiectum, quia, ut dixi, illa coniunctio, ad ultimum finem est primum fundamentum mediorum omnium, quæ ad ipsum ordinari debent. Hoc ergo modo recte cõcluditur necessarium fuisse infundi homini quasdam virtutes, quibus Deum ipsum, ut obiectum supernaturale attingat, ut in ipsum possit per alia media tendere, & illas virtutes Theologicas vocamus. Atque hoc modo applicandus est discursus D. Thomæ, nam licet immediate generatim concludat, necessarias esse homini ad finem supernaturalem ordinato virtutes infusas, quibus in illum tendat, sub intelligit tamen, si quæ necessariae sunt, maxime illas, quæ hominem possint cum Deo ipso coniungere, cum esse debeant primum fundamentum tendendi ad ipsum, & quia hæc sunt virtutes Theologicæ, ideo immediate concludit has esse necessarias.

3. Triplex cõditio necessaria ad virtutem Theologicam ex D. Thom.

Prima cõditio.

Quæstionem celare soluitur.

Vnde ulterius adiunxit D. Thomas tres conditiones, quas videtur ponere ut necessarias, ut aliqua sit virtus Theologica. Prima est, ut habeat Deum pro obiecto, utique immediato, quod videlicet aliquo actu suo in se ipso attingat. Ratio à priori, & ex re ipsa sumpta est, quia homo ex natura sua, & ex vi suarum potentiarum naturalium non inclinatur, nec tendit in Deum finem supernaturalem, nec potest illum cognoscere, vel amare, ac subinde, nec conari ad consequendum illum, ergo, ut convenienter possit in illum tendere, indiget virtutibus infusis, quæ habeant pro obiecto immediato eundem supernaturalem finem, meritoque Theologicæ dicuntur, nam ab ipso Deo nomen sumere debuerunt. Interrogari autem potest, de quo obiecto sit hoc intelligendum, an de obiecto, *Quod*, vel de obiecto, *Quo*, ut vocant, id est, de obiecto, quod creditur, vel diligitur, vel de ratione credendi, vel diligendi. Resolutio autem breuiter est, de utroque esse intelligendum, & ideo D. Thomam indistincte esse loquutum. Itaque res, seu materia, circa quam proxime versatur virtus Theologica, esse debet Deus ipse. Quia vero etiam intra latitudinem obiecti materialis potest virtus aliqua Deum attingere, vel omnino immediate, quod propriissime solet vocari obiectum, *Quod*, vel mediante aliqua re, vel actione creata, respectu cuius solet Deus vocari obiectum, *cui*, ad virtutem Theologicam non satis est hic posterior modus, sed necessarius est prior, propter rationem supra factâ, quod virtus Theologica datur, ut per eam homo immediate tendat in ipsum finem ultimum supernaturalem, ipsique uniatur. Item à posteriori hoc probatur, quia propter hanc solam causam excluduntur religio, & similes virtutes à genere virtutis Theologicæ, ut in tom. 1. de Religione, & in tom. 4. de Pœnitentia attigimus. Non est autem necessarium, ut solus Deus sit huiusmodi materia ad equata virtutis Theologicæ, nam potest etiam circa res creatas, tanquam circa materialia obiecta, immediate operari, ut charitas diligit proximum, & spes auxilia diuina sperat, & fides multas veritates creatas credit, solum ergo necessarium est, ut inter obiecta immediata virtutis Theologicæ contineatur Deus, sitque principale obiectum, ad quod cætera ordinantur. Et in hac condi-

tione sic explicata Theologi conveniunt, solusq; Durandus in virtute spei illam non admittit, sed falso fundamento deceptus est, putavit enim amorē concupiscentiæ nō terminari ad Deum, ut ad obiectum, quod, immediatum, quod falsum esse superiori libro ostendimus. Et præterea, vel non potest in spe veram rationem virtutis Theologicæ tueri, vel non potest religionem, & similes virtutes à genere virtutis Theologicæ excludere. Et hæc sufficiunt de Deo, ut obiecto materiali harum virtutum. Cur autem debeat esse obiectum formale, in sequenti conditione explicabitur.

Secundo requirit D. Thomas ad virtutem Theologicam, ut sit per se infusa, quæ videtur etiam esse communior opinio Theologorum in 3. d. 23. 26. & 27. loquentium in particulari de tribus virtutibus Theologicis. Vbi præsertim videri possunt Albertus, Bonavent. & Richardus. Eandemque defendit Caietan. 2. 2. q. 17. artic. 5. Verumtamen Scotus, & Gabriel in 3. d. 26. illam conditionem non admittunt, nisi sub quadam distinctione virtutis Theologicæ rigoroſe, aut late, seu in specie, aut in genere sumptæ. Ipsi enim putant habitum fidei acquisitum circa res diuinas, esse virtutem Theologicam. Idemq; de charitate, & spe acquisitis sentiunt. Et aliquibus videtur disputationem esse de nomine: nam si sit sermo de virtute Theologica, iuxta consuetum modum loquendi scripturæ, & Patrum, sic verum est solam virtutem, quæ Deum attingit, & infusa est, esse simpliciter virtutem Theologicam. Nam licet nomen commune virtutis Theologicæ in Scriptura non reperiatur, neque fortasse in Patribus, nihilominus quoties in specie nominant fidem, spem, & charitatem, de infusis loquuntur. Imo solet circumferri definitio virtutis data ab Augustino, ut sit bona qualitas mentis, quæ recte vivitur, quæ nemo male vitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Quæ ratione ultimæ particulæ censetur maxime Theologicis virtutibus convenire. Verumtamen quia de ratione virtutis in genere non est illa particula, neq; apud Augustinum definitio illa, quoad eandem particulam, inuenitur, ideo censent dicti authores, quamvis habitus sit acquisitus, si habeat Deum pro obiecto materiali, & formali, posse in rigore scholastico dici virtutem Theologicam.

Nihilominus existimo cū Scoto, & Gabriele, non esse quæstionem de nomine, sed de re, eorumq; sententiam falsam esse, sententiamque D. Thomæ esse omnino veram, & in priori cõditione virtutis Theologicæ efficaciter fundatam. Alii enim authores supponunt, actus fidei, spei, & charitatis, etiam si per virtutes infusas perficiantur, esse naturales quoad substantiam: nam ex hoc principio inferunt, per illos actus factos solis viribus naturæ, & sine modo supernaturali attingere Deum immediate, non solum, ut obiectum materiale, sed etiam ut formale, seu tanquam proximum, & immediatam regulam suæ honestatis, seu veritatis. Vnde ulterius concludunt, habitum acquisitum per hos actus & esse virtutem, quia honestus est, & esse Theologicam, quia attingit Deum immediate, & tanquam regulam suorum actuum: his enim duabus conditionibus ipsi contenti sunt. Et videntur consequenter loqui: nam illæ duæ conditiones sufficiunt, ut virtutes illæ constituentur sub genere distincto à virtutibus moralibus, quæ circa materias humanas versantur.

Nos autem contrarium fundamentum supponimus, nimirum actus fidei, spei, & charitatis, prout sunt actus Christianæ iustitiæ, & à suis habitibus eliciuntur, esse actus quoad substantiam supernaturales. Ex quo principio inferimus, virtutes proportionatas his actibus esse per se infusas, sicut sunt ipsi actus. Tū quia habitus debent actibus proportionari, tum etiam quia isti habitus non solum dant facilius operari, sed simpliciter posse operari, & ideo non possunt fieri per actus. Ex quo tandem cõcludimus, hos tantum

Durand. in 3. d. 26. q. 2.

4. Secunda cõditio.

Opinio Scot. & Gabriell.

Placitum quorundam.

5. Sententia D. Thom. est omnino vera.

Quorundam opinio.

6.

Actus Theologici sunt in sua substantia supernaturales, & virtutes à quibus eliciuntur per se infusæ.



De ratione  
Virtutis  
Theologicae  
est, quod sit  
per se infusa.

tum habitus esse virtutes Theologales, ac propterea de ratione virtutis Theologalis esse, quod sit per se infusa. Probat, quia non sunt virtutes Theologales, nisi quae possunt efficere actus Theologales, saltem quoad substantiam eorum, habitus autem acquisitus non potest efficere huiusmodi actus, quoad substantiam, quia non inclinatur ad illos, ut sint superioris ordinis; ergo soli habitus per se infusi possunt esse virtutes Theologales. Deinde probatur specialiter contra Scotum, & Gabrielem, quia fides acquisita de mysteriis supernaturalibus non est virtus; ergo multo minus esse potest virtus Theologalis. Antecedens patet, quia, licet illa fides sit de rebus divinis, est mere humana. Vnde, quantum est ex ratione credendi, potest illi subesse falsum; ergo non est intellectualis virtus. Vnde in haeretico, quantum ad rationem credendi, eiusdem rationis esse potest fides errorum, & veritatum, quas retinet, quia eadem humana ratione utraque credit. Qua propter falsum etiam est, quod dicti Theologi dicunt, illam fidem acquisitam non solum immediate ferri in Deum, sed etiam illi inniti, ut regulae credendi: iam enim in superioribus declaratum est, quomodo talis fides in humanum testimonium, vel coniecturam creatam resolvatur. Igitur non potest fieri, ut habitus fidei habeat illas duas condiciones, quas dicti auctores vere tribuunt virtuti Theologali, scilicet, quod immediate Deum attingat, & illi tanquam primae regulae innitatur, quin habeat tertiā, nimirum, ut sit virtus per se infusa, quia re vera hoc intrinsece sequitur ex obiecto formali talis fidei: nam ex vi illius actus credendi est supernaturalis quoad substantiam, ut supra probatum est; talis autem actus per se postulat virtutem infusam. Et propterea in prima conditione posita à D. Thoma diximus, intelligendam esse de Deo, ut obiecto tam formali, quam materiali. Et ita sub illa conditione inclusimus primas duas ab Scoto, & Gabriele positas. Atque haec ratio, & doctrina facile applicari potest ad spem, & amorem Dei acquisitum, tum quia spes si non fundetur in fide divina, non potest esse certa; sed fallibilis, & infirma, ideoque neque virtus esse potest, nedum Theologalis. Tum etiam, quia licet videatur inniti Deo, & bonitati, vel virtuti eius; non tamen potest illi vniri sub propria ratione boni supernaturalis beatifici, neque inniti Deo, ut auctori gratiae, prout requiritur ad virtutem Theologicam, ut vera virtus sit. Eodem modo amor Dei, ut finis supernaturalis, si sit acquisitus, non potest esse super omnia simpliciter, nec potest habere pro regula, seu formali motivo bonitatem Dei secundum se, & ut excedit ordinem naturalem, quod requiritur ad veram virtutem charitatis. Igitur ad veram virtutem Theologicam necessarium est, ut sit virtus per se infusa, idque habet ex vi sui obiecti formalis. Quaedam vero aliae difficultates, quae hic occurrere poterunt, statim expediuntur.

Extensio rationis.

7. Terciam conditionem (quae erit quarta, si prima Condicio ter ut ab Scoto, & Gabriele sit, in duas distinguatur) ponit D. Thomas supra, videlicet, quod virtutes Theologales sola divina reuelatione in scriptura nobis facta cognoscuntur. Quam libenter acceptant Scotus, & Gabriel asserentes non posse has virtutes sola ratione probari, sed sola reuelatione cognosci. Verum tamen adhuc incertum est, an sit reuelatum in scriptura, has virtutes nobis infundi, ut supra de habitu infuso generaliter visum est, & de his in specie paulo post dicemus. Quod ergo D. Thomas ait, has virtutes reuelatas esse in scriptura, intelligi potest vel in se, vel in suis actibus. Sic enim certum est in scriptura reuelari nobis quosdam actus Theologicos, & diuinos excedentes nostram naturam, quatenus de illis dicitur, non posse à nobis haberi, nisi ex dono, vel infusione Dei. In his ergo actibus virtute reuelantur habitus; & hoc modo verum est, tales habi-

Illius resolutio.

tus cognosci reuelatione, & sola illa, quia illorum actus, praesertim ut infusi, & supernaturales sunt, non possent à nobis cognosci, nisi essent reuelati. At vero, supposita reuelatione talium actuum, optima ratione ex illis colliguntur habitus Theologali virtutum, quam ideo Scotus, & Gabriel non admittunt, quia de ipsis actibus non recte opinati sunt, ut supra vidimus. Denique oportet in his conditionibus notare primam esse maxime propriam virtutis Theologicae quoad utramque conditionem à nobis explicatam: nam secunda, & tertia conditio etiam aliis virtutibus non Theologicis conuenire possunt, quamuis cum minori certitudine, quia non habent obiectum materiale, & formale tam excellens, ut dicemus.

Notandum.

Sic igitur intellecta communi ratione virtutis Theologicae ad quaestionem propositam dicendum est, infundi nobis virtutes Theologicas, & illas tantum esse tres, fidem, spem, & charitatem. Assertio quoad utramque partem est communis Theologorum, quae in genere traditur à D. Tho. supra dicta q. 62. 1. 2. & in specie 2. 2. quaest. 4. 17. & 23, ab aliis vero Theologis in 1. d. 17. & in 3. d. 23. Et prior quidem pars statim auctoritate probabitur. Ratione vero colligitur ex principiis supra posit. Ostendimus enim dari in nobis per gratiam Dei actus supernaturales, quibus Deum ipsum attingimus sub aliqua ratione diuina, & supernaturali, quos nunc Theologicos appellamus. Deinde ostensum est, infundi nobis habitus operatiuos, qui in nobis sunt principia interna actuum supernaturalium; ergo maxime infundi debent ad hos actus, per quos Deo ipsi immediate coniungimur, & hos vocamus virtutes Theologicas propter rationem in explicatione ipsius vocis traditam.

8. Resolutio huius quaest. in principio cap. posita.

Atque ita in hac parte scholastici conueniunt, solusque Magister in 1. d. 17. dixit charitatem, qua diligimus Deum, & proximum non esse aliquid creatum, sed esse ipsummet Spiritum Sanctum, quod certe intelligere non potuit de actu ipso, quo diligimus Deum, quia hoc est per se incredibile. Vnde cum ab ipso expresse non explicetur, non est, cur illi tribuatur. Praesertim quia Magister non negat, amorem Dei, & proximi esse liberum in nobis, non potuit autem cogitare actum ipsum, quo amamus Deum, esse increatum, & esse liberum in nobis. Intellexit ergo de charitate, quae in nobis est principium proximum amandi Deum, & hanc vult non esse virtutem infusam, sed ipsum Spiritum Sanctum. Vnde in §. 2. Hoc autem dicit, charitatem, quae est Spiritus Sanctus, dari nobis, ut nos faciat diligere Deum, & proximum. Et idem repetit. §. 5. & §. penult. ubi etiam explicat ipsum motum animi, quo amamus Deum, non vocari charitatem, neque conuerso, & ita charitatem non esse motum animi, nisi causaliter, quia talem motum in nobis causat, quod potest facere charitas increata. Non ergo sentit Spiritum Sanctum formaliter nos constituere diligentes, sed immediate per se, & non per habitum creatum, faciendo in nobis, & nobiscum charitatis dilectionem. Ad hanc autem sententiam inductus est Magister ex variis testimoniis Augustini, quae ibi allegat, praesertim ex libr. 8. de Trinit. capitul. 8. & 9. & libro 15. capitul. 17. & aliis locis, in quibus videtur in hunc sensum exponere illa verba. 1. Ioann. 4. Qui non diligit, non nouit Deum, quoniam Deus charitas est, & illud. Nos cognouimus, & credimus charitati, quam habet Deus in nobis. Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.

9. Opinio Magistri de Charitate singularis admodum.

Hac vero opinio Magistri ab omnibus Theologis reiecta est in 1. d. 17. & à D. Thoma dicta quaestione 23. articul. 2. quibus locis ex professo tractanda est; hic enim solum secundum communem, & generalem rationem hoc attingimus. Vnde solum dicimus, non minori ratione infundendum esse habi-

10. Opinio Magistri ab omnibus exploratur.



*Affertio ve-*  
*ra.*

tum creatum ad amandum, quam ad credendum, vel sperandum. Nam si modum loquendi scripturæ attendamus, non minus affirmat charitatem nobis infundi, quam fidem, vel spem. Imo cum Paulus dixit: *charitatem diffusam esse in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, ad Romanos 5. non obscure distinguit charitatem ab Spiritu Sancto, cum per illum in nobis diffundi affirmet. Si autem rationem expendamus, non minus necessaria, vel conueniens est virtus creata charitatis ad eliciendum connaturaliter actum suum, quam sint aliæ virtutes ad actus suos, neque minus ad maiorem hominis perfectionem, & ad meliorem Dei prouidentiam pertinet. Vnde dixit egregie D. Thomas dicta quaestione 23.

*Egregia cen-*  
*sura D. Tho-*  
*in opinione*  
*Magistri.*

articul. 2. Magistrum, dum excellentiam charitatis extollere voluit, illam minuisse: nam ad excellentiam charitatis Dei pertinet, ut nobis conferat permanentem virtutem, qua Deum ipsum connaturaliter diligamus.

11. Ad Augustinum autem respondet D. Thomas in eodem articul. ad 1. ipsum doctrinis Platoniorum imbutum eorum loquendi modum imitatum fuisse, Platonici autem dicebant omnia esse bona bonitate, quæ est Deus, non formaliter, sed quia per participationem eius ab illa prouenientem boni efficiuntur. Ad hunc ergo modum ait D. Thomas dixisse Augustinum nos fieri diligentes charitate, quæ est Deus, quia à charitate per essentiam manet in nos participatio charitatis, qua Deum, & proximum diligimus tam habitu, quam actu. Vnde addere possumus, aliud esse loqui de charitate absolute, & sine addito, aliud de charitate nostra. Priori modo formaliter, ac proprie dicitur Spiritus Sanctus esse charitas, & hoc modo dixit Ioan. *Deus charitas est*, utique per essentiam, sicut Deus dicitur veritas, & sapientia, &c. Non vero ita dicitur Spiritus Sanctus charitas nostra, nisi vel obiectiue, quia est ipsa charitas, quam summe diligimus, vel causaliter, sicut etiam Deus dicitur patientia nostra, quia nos facit patientes, & iustitia nostra, quia illam nobis infundit. Et in hunc sensum explicare videtur Augustinus. 15. de Trinit. capit. 25. ubi inter illas duas locutiones. *Deus est charitas*, vel *Deus est charitas nostra*, distinctionem facit, & ponderat Ioannem priorem scripsisse, non tamen posteriorem: sentitque, non aliter dici posse Deum esse charitatem nostram, quam dicatur patientia nostra. Vnde in libro de Spirit. & liter. capit. 32. expresse sic inquit. *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut iustitia Dei, qua iusti eius munere efficiuntur, & Domini salus, qua nos saluos facit, & fidei Iesu Christi, qua nos fideles facit.* Quem locum Magister exponit, constituendo differentiam inter fidem, & charitatem, quam certe Augustinus non facit, sed potius eas æquiparat. Et propterea non potest etiam intelligi (ut aliqui volunt) de solo actu charitatis. Tum quia de fide non ita intelligitur, tum etiam quia nomen salutis, & iustitiæ, quæ in exempla etiam adducit, magis habitum, seu permanentem formam, quam actum significat.

12. *Virtutes*  
*Theologales*  
*tres tantum*  
*sunt.*

Atque ex his probata relinquatur altera pars assertionis, nimirum, virtutes Theologales esse tres, & non plures. Nam de illis loquens Paulus 1. ad Corinth. 13. dixit. *Nunc autem manent tria hæc*, ubi licet non expresserit nomen virtutis Theologiæ in genere, in specie nominat fidem, spem, & charitatem. Et dicens esse tria, dicit esse distincta, quia non ita numerantur, nisi quæ distinguuntur. Præterquam quod ibidem ait, fidem esse posse sine charitate, quod etiam tradit Concilium Tridentinum sess. 6. can. 28. & è conuerso, in patria manet, ut probabilius est, vel manere potest, ut est indubitatum, habitus charitatis, sine habitu fidei, ergo sunt distincti habitus, & virtutes. Idemque argumentum fieri potest de spe, manet enim in peccatore non habente charitatem, & potest amitti sine fide, præterquam quod est in potentia distincta. Sunt

ergo hæc tria distincta, & ideo recte, & catholice dicuntur tres virtutes Theologales. Quod autem non sint plures idem Paulus satis significauit specialiter tria nominando: nam illa præcisa numeratio excludit maiorem numerum. Et per illum numerum etiam significauit hæc tria habere inter se peculiarem similitudinem, vel unitatem genericam, in qua ab aliis virtutibus distinguantur, quæ non potest esse alia, nisi quæ explicatur nomine virtutis Theologiæ, ergo sub illo genere non sunt plures species. Et in hoc sensu Augustinus in Enchirid. cap. 3. & 4. in his tribus dixit, substantiam religionis Christianæ consistere: *nam hæc* (inquit) *maxime, imo verosola in religione sequenda sunt.* Et simili modo Gregorius libro 1. Moral. capit. 28. & libr. 11. capitul. 9. distinguens virtutes, tres Theologales, & quatuor Cardinales numerat. Et lib. 11. cap. 9. alias 11. dicit, *fidem spem, & charitatem esse nostras munitiones, quæ si habere negligamus, hostilibus insidijs patemur.* Et ad hunc modum sancti de his tribus virtutibus communiter loquuntur, & communitraditione, ac consensu Ecclesiæ hic numerus receptus est. Ratio vero distinctionis, & sufficientiæ est, quia attendendum in Deum, ut supernaturalem finem necesse est in primis eum supernaturaliter cognoscere, & ad hoc ponitur fides, de qua propterea merito dixit Paulus, *Per fidem enim ambulamus* 2. ad Corinth. 5. Deinde oportet cum illo ultimo fine per effectum vniri, ut cætera omnia possint cum perfecta rectitudine in ipsum referri, quod ad charitatem pertinet. Denique necessaria est intentio efficax illam beatitudinem consequendi, quæ pertinet ad spem. Hæ igitur tres virtutes Theologiæ necessariae sunt, & sufficient, quia per illas perfecte attingitur immediate finis ultimus supernaturalis, quantum pro statu viæ necessarium est. Quia est fere discursus D. Thomæ 1. 2. quæst. 62. art. 3. Potestque aliter explicari: nam mens nostra potest attingere Deum, vel sub ratione veri, vel sub ratione boni, & non sub alia, quia in anima nostra non sunt spirituales potentiae, quæ sub aliis rationibus attingant obiecta sua. Ut igitur mens nostra tendat in Deum sub ratione veri supernaturalis, vel in quamlibet aliam veritatem, ut subest primæ veritati, infunditur nobis fides, quæ pro statu viæ sufficit, & est perfectior modus cognoscendi Deum. Deus autem sub ratione boni dupliciter spectari, & amari potest, scilicet, ut est in se summum bonum propter se amabile, vel, ut est summum bonum amantis, & sub priori ratione pertinet ad charitatem, sub posteriori vero ad spem, quæ merito distinguuntur, quia illi amores sunt longe diuersarum rationum, nec potest Deus sub alia ratione boni amari, ideoque tot multiplicantur virtutes Theologiæ, & non plures.

Circa utramque vero partem huius resolutionis nonnulla supersunt explicanda. Primum est, quantum certitudine tenendum sit, hos tres habitus, seu virtutes nobis infundi? id est, an hoc pertineat ad dogmata fidei? In hoc vero puncto fere omnia, quæ supra de habitu infuso in genere dicta sunt, hic applicari possunt. Nam ante Concilium Tridentinum non inuenitur in Ecclesia hoc declaratum tanquam de fide, quamuis semper fuerit existimata hæc veritas valde consentanea scripturis, tanquam in illis, vel immediate, vel per proximam illuminationem contenta, ut supra ex D. Thom. ponderaui, & fortasse non amplius voluerunt Scotus in 3. d. 23. quæst. vnic. & in d. 34. §. *Ad istam questionem*, & Gabr. d. 23. quæ 3. art. 2. & Almain. tract. 3. Moral. capit. 2. Loca vero scripturæ superius tacta sunt, ut de fide. 2. ad Corinth. 13. *Vos ipsos probate, si estis in fide*, & de spe. 1. Petr. 1. *Regenerauit nos in spem vitam*, seu in spem vitæ æternæ ut legit Augustinus. 1. de Peccator. merit. capit. 27. Et de charitate ad Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.* Quæ loca, licet possint de actibus explicari, & ideo per se, & absque definitione Ecclesiæ non sufficiunt ad

*Ratione m-*  
*natur.*

*Colliguntur*  
*virtutes*  
*Theologica*  
*ratione na-*  
*turali.*

13. *Vtrum de fi-*  
*de sit infun-*  
*di nobis tres*  
*habitus, seu*  
*virtutes*  
*Theologicas.*



ad certam fidem habituum faciendam, nihilominus, si attente verba, & circumstantiæ omnes considerentur, multo probabilius est, etiam habitus sub illis comprehendendi. Tum quia spiritualis regeneratio, quæ per baptismum fit, per se terminatur ad habitus, & ideo etiam paruuli sunt capaces regenerationis, quamuis non sint capaces actuum; hæc autem regeneratio non fit sine infusione fidei, saltem habitualis in paruulis, quia sine fide impossibile est placere Deo. De spe autem Petrus significat, per regenerationem infundi. Eisdem est certius de charitate, sine qua cætera nihil sunt. ad Corinth. 13. Tum etiam quia in hoc ipso ultimo loco Paulus ait, nunc manere hæc tria in nobis. Quod verbum stabilem permanentiam indicat, nec enim tres operationes proprie dicuntur manere in nobis, præsertim quia Paulus sentit, illa tria in viatoribus iustis semper manere: manent ergo etiam in illis dum non operantur: tandemque de charitate dicit nunquam excidere, quod recte de habituali intelligitur. Et consonat illud ad Romanos quinto. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ex illis enim colligimus, tandiu manere in nobis charitatem infusam, quandiu Spiritus Sanctus habitat in nobis. Spiritus Sanctus autem manet in iusto, licet actu non operetur, quamdiu non peccat mortaliter, vt colligitur ex illo Ioannis 14. *Si quis diligit me, &c. ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus:* ergo tandiu etiam in illo manet charitas infusa, eique inhæret. Et ita videtur interpretari locum illum, & vocem. *Diffusa est.* Concilium Tridentinum loco infra citando. Propter quæ fuit etiam ante Innocentium III. ferè constans opinio, & consensus Theologorum de hac veritate, vno excepto Magistro, qui de sola charitate aliter sensit, & quibusdam alijs, qui negabant, paruulis infundi has virtutes, licet de adultis id concederent, quorum opinionem, vt minus probabilem reiecit Concilium Vienne. Ante Concilium ergo Tridentinum neque in adultis, neque in paruulis fuit hoc dogma de fide, nec maiorem habuit certitudinem.

14. *Quorundam recentiorum opinio.*  
Neque defunt moderni Theologi, qui idem sentiant, etiam post Concilium Tridentinum, imo dum totam eius doctrinam de solis actibus sufficienter intelligi putant, quoties fidem, spem, & charitatem nobis infundi dicit, plane sentire videntur Concilium Tridentinum huic opinioni de his tribus habitibus nullam addidisse certitudinem. Ego vero dogma hoc sub nominibus fidei, spei, & charitatis permanentibus, tam in paruulis, quam in adultis, dum non operantur, ac proinde quæ sint aliqua res distinctæ ab actibus fidei, spei, & charitatis, in Concilio Tridentino de fide esse definitum censeo cum Vega libro 7. in Trident. cap. 24. & alijs, quos supra retuli. Et probatur ex eodem Concilio sess. 6. ca. 7. Nam postquam in 6. actus, quibus ad iustitiam disponimur, numerasset, subiungit in 7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Ex quibus verbis supra probauimus hanc gratiam, & dona non esse actus, sed formam, vel formas, quæ Deus infundit homini præparato per actus, ac proinde esse formam permanentem. De nullis autem donis ita certum est permanentem infundi, sicut de fide, spe, & charitate, vt ex dicendis constabit; ergo Conciliū maxime propter fidem, spem, & charitatem illa verba intellexit. Quod satis ipsummet Concilium explicuit in discursu capituli. Nam, cum iterum inferius dixisset formalem causam iustificationis esse iustitiam, quæ vnicuique infunditur secundum propriam eius dispositionem, ac proinde ab actuali dispositione distinctam, subiungit. *Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimæ passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum,*

qui iustificantur. Ex quo vltius infert: *In iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per IESUM CHRISTUM, cui inferuntur, fidem spem, & charitatem;* ergo aperte loquitur de fide, spe, & charitate, prout ab actibus distinguuntur. Est ergo hæc definitio Concilij satis expressa ad certam fidem faciendam. Confirmatur hoc, quia illa tria, vt sunt in actu, nec infunduntur, nec inveniuntur in omnibus, qui iustificantur, vt patet in paruulis, & in adultis, qui cum sola attritione per sacramentum iustificantur. Ostendimus autem supra formam iustificantem in omnibus esse eandem, & doctrinam Concilij generalem esse, neque ab illa excludi posse eos, qui per veram contritionem, & dilectionem super omnia, iustificantur, siue per sacramentum in re susceptum, siue in voto eius. Tum quia non sunt peioris, sed melioris conditionis, cum sint melius dispositi, tum etiam quia idem Concilium in canone 3. aperte dicit, per dilectionem, & poenitentiam præparari hominem, vt ei iustificationis gratia conferatur. Et sessione 14. capite quarto dicit contritionem etiam perfectam impetrare remissionem peccatorum, & consequenter etiam iustitiam. Deinde in sessione sexta, canon. 28. definit, fidem non amitti per omne peccatum, & manere, licet charitas amittatur. In quo significat dari in nobis fidem permanentem, etiam dum peccamus, & nullum actum fidei exercemus. Quibus omnibus addi possunt omnia illa, quibus supra probauimus, definitum Concilium iustitiam in nobis inhærentem esse etiam permanentem, & ab actuali operatione distinctam, & independentem. Neque video, cur de hac veritate dubitandum sit, quamuis non dicam veluti reflexe, quod sit de fide, hoc dogma esse de fide, seu in eo sensu esse à Concilio definitum, quia non est hoc expresse declaratum ab Ecclesia, nec tanta consensione catholicorum ita absque tergiversatione receptum, vt ad illam reflexam certitudinem fidei sufficiat.

Dixi autem sub nomine fidei, spei, & charitatis, quia sub nomine habituum, vel virtutum Theologicarum potest esse maior tergiversatio, & minor aliqua certitudo. Quo sensu fortasse loquuti sunt Soto, Cano, & alij, qui negarunt, hoc esse de fide, & Medina, qui particulam diminuentem addidit, dicendo contrarium esse fere hæreticum, vt supra retuli. Et declaratur, quia in primis posset quis negare illa tria esse habitus, licet sint permanentes formæ, vel qualitates, & distinctæ ab habitibus. Quia de ratione habitus est, vt det tantum facilitatem operandi, & non potestatem. Illa vero tria à contrario se habent, dant enim potestatem, & non facilitatem. Quod licet esset temere dictum vt supra in genere declarauimus, non potest tamen, vt hæreticum damnari. Cauendus tamen est talis modus loquendi: nam ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Deinde quod attinet ad nomen virtutis. Durand. in 3. dist. 23. quæst. 6. negauit fidem esse virtutem proprie dictam, qui consequenter diceret, fidem, spem, & charitatem non esse tres virtutes. Quæ sententia licet falsa sit, neque ante Concilium fuit hæretica, nec per illud damnata est. Fallitur autem Durandus, quia vt fides sit vera, & propria virtus intellectualis, satis est, quod infallibiliter inclinet ad verum, quamuis illud in se non ostendat, sed in testimonio primæ veritatis, vt in propria materia latius dicendum est. Præterea de virtute spei idem Durand. in 3. dist. 26. q. 1. licet verbis non neget spem esse virtutem Theologicam, in re tamen conuincitur idem negare, quia propriam rationem, & inseparabilem à virtute Theologica illi denegat, vel si aliam constringit, cogitur profecto plures virtutes Theologicas admittere, vt supra tactum est. Et tñ illius sententiam, licet sit falsa, non possumus dicere esse, vt hæresim, damnatam. Propter has ergo causas, vel similes, quamuis Innoc. III. & Clem. V. nominibus virtutum,

Confirmatio

15. Expositus amplius conclusio.

Cap. Maior res de Baptismo Clementin: vnic. de Sum. Trinit.



tutum, & habituum vti fuerint, qui intra latitudinem opinionis loquebatur, nihilominus Concilium Tridentinum ab illis abstinuit, & generalioribus vocibus gratiæ, & donorum, vel trium, scilicet, fidei, &c. vsum est. Ob hanc ergo causam non dixi, sub illis terminis *habitus*, vel *virtutis* esse hoc dogma fidei, quamvis tam euidenter inferatur ex definitione Concilij, vt sit certum certitudine Theologica, & proxima fidei.

16. Ex quo tandem infero, non esse certum de fide illum definitum numerum ternarium quoad exclusionem maioris numeri Theologalium virtutum. Nam licet præcisa illa numeratio tam Pauli, quam Concilij tantam certitudinem faciat, vt ad virtutalem quandam definitionem sufficere videatur, sicut de diuinis personis, eo ipso, quod reuelatur tres, credimus non esse plures, & de sacramentis, eo ipso, quod definiuntur esse septem credimus non esse plura: nihilominus in præsentia non videtur id sufficere ad æqualem certitudinem. Primum quia in illis exemplis exclusio maioris numeri vel est expressè definita, vel tantum, tamquam vniuersali consensione Ecclesiæ recepta, vt ad certitudinem fidei sufficiat, quod in præsentia non inuenitur, vt patet ex his, quæ de spe, & religione dixi. Secundo, quia in dictis exemplis præcisa cognitio talis numeri necessaria erat, vel ad veram de Deo cognitionem, vel ad debitum vsum sacramentorum, quæ sunt veluti fundamenta Ecclesiæ, & ad hominem iustificationem maxime necessaria. In præsentia vero quod ille numerus sit præcise, vel quod alia virtus v.g. religio dicatur Theologia, necne, non videtur ad necessitatem fidei pertinere. Tertio, quia ille præcise numerus trium virtutum Theologalium pendet ex nonnullis quæstionibus, & difficultatibus Theologicis, quæ ad fidem non spectant.

17. Vna difficultas est, quia ad fidem requiruntur duo habitus, vnus in intellectu, & alius in voluntate, & quilibet eorum est bonus in suo genere: alter in ratione veri, alter in ratione boni honesti. Illi ergo duo habitus erunt duæ virtutes, altera intellectualis, & altera appetitiua: erunt ergo quatuor virtutes infusæ vna intellectualis, & tres voluntatis. Hæc autem difficultas, vt dixi, non pertinet ad doctrinam fidei. Nam quod ad fidem Christianam requiratur specialis habitus voluntatis non est certum, licet sit probabilius, vt in materia de fide ostendendum est. Deinde illo posito, fortasse Durandus diceret esse virtutem Theologicalem, quia mediante actu intellectus attingit Deum, sicut ipse dicit de virtute spei. Fortasse tamen in modo loquendi negaret esse quatuor virtutes Theologales, vel quia ipse alias negat, fidem esse virtutem intellectualem, vel quia illi duo habitus intellectus, & voluntatis quasi componunt vnā virtutem, quæ & intellectualis est, quatenus verum infallibiliter attingit, & moralis rationem participat, quatenus libere suum actum exercet. Longe tamen verius est, illum habitum voluntatis præcise spectatum non esse virtutem Theologicalem, sed moralem, quia non attingit immediate Deum, sed solum mediante actu creato, sicut de religione, poenitentia, & similibus virtutibus dicimus. Et ita hæc difficultas eadem est in hoc habitu, quæ in cæteris virtutibus moralibus, quæ Deum, non vt obiectum, quod, sed tantum vt obiectum, cui, respiciunt.

18. Alia difficultas est de Theologia, nam illa est virtus intellectualis, quia certo, & infallibiliter attingit veritatem; in quo cum fide conuenit, & præterea respicit Deum, vt obiectum, quod, in quo etiam fidei est similis; ergo est virtus Theologica: nam definitio huius virtutis supra declarata in illa inuenitur. Denique Theologia comparatur ad fidem, sicut scientia comparatur ad intellectum principiorum, sed scientia, & intellectus sub eodem genere intellectualis virtutis ponuntur ab Aristotele; ergo etiam Theologia, & fides erunt virtutes intellectuales sub eodem ge-

nere virtutis Theologalis, atque ita erunt quatuor virtutes Theologales, duæ intellectus, & duæ voluntatis. Quæ difficultas non pertinet ad doctrinam fidei, vt per se patet, vnde qui totum id concederet, non erraret in fide. Sed nihilominus non sine temeritate à communi modo loquendi Ecclesiæ recederet. Dico ergo duobus modis posse nos de Theologia sentire, vno modo quod sit habitus quoad substantiam naturalis, & acquisitus. Et hoc posito facile negatur esse virtutem Theologicalem, de cuius ratione esse diximus, quod sit virtus per se infusa, & supernaturalis. Item, quia talis Theologia non innititur per se in sola ratione increata, sed adiuncto creato, & humano discursu, ex qua etiam parte deficit à ratione Theologicæ virtutis. Alio modo potest quis opinari de Theologia, vt sit habitus supernaturalis, & infusus, quatenus in actibus suis certitudinem supernaturalem participat, & naturalem scientiam excedit. Atque hoc modo multum quidem participat de ratione virtutis Theologicæ. Dicit tamen potest non augere numerum earum prout à Paulo, & communi Ecclesiæ vsu numerantur, vel quia non est habitus necessarius ad salutem, neque ad iustitiam Christianam, in quo genere virtutes Theologicæ collocantur. Vel quia non distinguitur à fide, vt est probabile, vel certe si distinguitur in rigore physico, in vsu, & modo loquendi non numeratur, vt distincta virtus, sed vt annexa fidei, quia ex eadem pia affectione procedit. Vel denique reducitur ad sapientiam, quæ est donum Spiritus Sancti, de quo & de alijs donis intellectus quomodo à fide distinguantur, & ideo virtutes Theologicæ non sint, in cap. 10. dicemus.

Vltima difficultas est de virtutibus fidei, spei, & charitatis distinctis ab illis tribus ita per se infusis; vt dent potestatem operandi, & ab illis etiam habitibus eorundem nominum, qui per actus mere naturales acquirantur. Nam inter hos dari videntur alij habitus producti per actus supernaturales fidei, spei, & charitatis, & inclinant ad eadem obiecta; & sub eadem ratione; in quo differunt ab imperfectis habitibus acquisitis, non tamen dant intrinsecam potestatem operandi similes actus; in quo differunt à prioribus virtutibus infusis, quas supponunt, & dant illis facilitatem operandi. Experimento enim constat per exercitium talium actuum acquiri facilitatem in posterum; ergo signum est acquiri habitum, à quo illa proueniat. Nam hoc est vnicum indicium aliorum habituum acquisitorum. Sicut autem habitus dans solam facilitatem distinguitur à potentia etiam si circa idem obiectum, & sub eadem ratione versentur; similiter isti habitus distinguuntur à prioribus per se infusis. Hoc autem non obstat, quominus sint simpliciter virtutes, quia ad rationem virtutis simpliciter satis est, quod det facilitatem bene operandi; ergo erunt etiam virtutes Theologicæ, cum immediate attingant Deum, & sub ratione increata, & ad eosdem actus inclinent, ad quos dant facilitatem; erunt ergo sex virtutes Theologicæ.

Fundamentum huius difficultatis, nempe an actus infusi aliquem habitum efficiant, inferius tractandum est de causa gratiæ disputando. Nunc ergo breuiter dico, qui talem habitum admiserit, necessariò cogi ad ponendum duos ordines virtutum Theologalium, vnum conferentium potestatem internam ad producendos actus supernaturales, & eiusdem ordinis cum illis: alium dantium solam facilitatem, vt declaratum est. Et de priori genere virtutum cogetur exponere Paulum, & communem loquendi modum: nam illæ per antonomasiam dictæ sunt virtutes Theologales, quia sunt simpliciter necessariae ad iustitiam, & per se infusæ. De posterioribus vero dicitur non computari in illo ordine, quia & sunt acquisitæ, & non ita necessariae. Veruntamen longe melius, & probabilius dicitur non dari tales habitus, qui per

Respondetur

19. Vltima difficultas.

20. Deciditur.

Probabilior solutio.



qui per vsum actuum infusorum acquirantur. Tum quia tales habitus, non essent per se infusi, quia essent acquisiti per actus, atque ita non essent supernaturales; ergo nec possent per se influere in actus supernaturales, eo nimirum modo, quo solet habitus acquisitus concurrere ad actus, ergo nec possent tales habitus dare facilitatem ad actus per se infusos eo modo, quo solet illam dare habitus acquisitus ad suos actus. Tum etiam quia habitus dat facilitatem informando potentiam, & magis illam actuando, & determinando, ut inductione constat: non potest autem habitus acquisitus informare, & magis determinare potentiam, ut informatam habitu per se infuso, alioqui oporteret, ut habitus acquisitus informaret infusum, quod verisimile non est; ergo non possunt esse habitus acquisiti dantes facilitatem ad hos actus. Vnde sumitur optima ratio, quia virtus per se infusa per se non indiget hac facilitate, quia est virtus in suo genere completa, & suprema (ut sic dicam) & non habet contrariam eiusdem ordinis, solumque ex parte subiecti potest in exercitio suorum actuum aliquam difficultatem pati. Ideoque necessarium non est, ut illa facilitas, quam ex vfu talium actuum Theologaliū experiri possumus, ex aliis virtutibus acquisitis ad eisdem actus inclinantibus proveniat, sed ex aliis dispositionibus subiecti, quæ vel remoueant impedimenta contraria, licet inferioris ordinis, vel aliquo modo, saltem remoto, cooperentur, & ita vfu specierum intelligibilium, quæ faciliorem reddit apprehensionem rerum credendarum, & facilitas in rationibus concipiendis, quæ faciant res fidei credibiles, vel in soluendis contrariis, & habitus circa hæc acquisitus dat facilitatem in credendo, & consequenter potest etiam dare in sperando, vel amando. Mixime si accedat vfu acquisitarum virtutum, ex quo impedimenta tam amoris quam spei minui, vel auferri possunt.

## CAP V T IX.

*Verum ad gratiam habitualem virtutes etiam morales seu Cardinales per se infuse pertineant?*

1. **V**irtus moralis in quadam lata significatione dici potest omnis virtus voluntatis, quatenus omnis actus voluntatis humano modo elicitus moralis est, cum sit liber. Cum ergo omnis virtus voluntatis sit principium per se actus formaliter liberi, & honesti, recte dici potest moralis virtus. Et hoc modo etiam spes, & charitas dici possunt virtutes morales, quia vero hæc ad altius quoddam genus virtutum spectant, ut de claratum est; ideo nomen virtutis moralis vfu accominodatum est ad significandum genus virtutum à Theologalibus distinctarum. Hoc ergo modo virtutes morales dicuntur omnes, quæ immediate non attingunt Deum, sed in materia creata proxime versantur. Sunt autem hæc virtutes in specie consideratae quam plurimæ, quæ prout ad voluntatem pertinent, ad tria capita reducuntur, quæ sunt iustitia, fortitudo, & temperantia, quibus ex parte intellectus adiungitur auriga earum prudentia, & ita resultant quatuor illæ virtutes, quas Cardinales vocarunt Ambrosius. lib. 5. in Luc. cap. 6. explicans quatuor beatitudines, quia moralis vita in eis versatur, tanquam in cardine, sicut Gregor. 2. Moral. capit. 36. dixit quatuor has virtutes significatas per quatuor angulos domi Iob, quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. Sic ergo nunc de virtutibus moralibus tractamus.

2. De quibus vltius supponimus posse per actus ordinis naturalis in eodem ordine acquiri, quæ ex modo suæ naturalis generationis acquisitæ vocantur,

ideoque licet contingat à Deo præternaturaliter infundi, semper acquisitæ sunt, saltem aptitudine, ideoque vocantur infusæ per accidens. De his autem virtutibus, tanquam fere certum supponimus, neque infundi omnibus iustis, neque per se ad habitua-lem iustitiam, seu gratiam pertinere. In quo fere omnes Theologi conueniunt, vno excepto Marsilio in 4. q. 10. artic. 1. part. 2. post argumenta contra conclusionem in quadam prænotatione, & in solut. ad 1. ubi dicit, eandem iustitiam, quæ acquiri potest per actus, infundi cum charitate si homo illam antea non habebat, si vero præexistebat informis, infundi in esse virtutis, quia per charitatem formatur. Et idem dicit de poenitentia, quam putat esse eandem virtutem cum communi iustitia, ac de cæteris virtutibus moralibus. Moueri potuit quia ex vna parte non creditur dari virtutes morales per se infusas, & ex alia necessarium credidit ad perfectionem habitualis gratiæ infusæ, ut cum omnibus virtutibus infundatur. Hæc tamen sententia, ut dixi, singularis est, ideoque contrariam, quæ communis est, ut omnino veram supponimus. Tum quia cum hæc virtutes habeant suum naturalem modum productionis, licet ex peculiari ratione, aut privilegio fuerint infusæ Christo, B. Virgini, Adamo, & fortasse alicui alteri, nihilominus credibile non est, ordinaria lege infundi omnibus iustis, quia Deus secundum ordinariam legem per causas secundas operatur, ut connaturali modo rem vnamquamque producit. Tum etiam quia nulla cogitari potest ratio conueniens illius ordinariæ legis. Nam Christo Domino inditæ sunt illæ virtutes, quia omnis perfectio erat illi connaturalis, Adamo vero propter integritatem naturæ, quam decuit Virgini communicari quoad ablationem fomitis, in cæteris vero hominibus manet fomes etiam post iustificationem, ergo frustra, & absque ratione fingitur illis omnibus has virtutes infundi. Deinde potest hoc confirmari ab experientia, quia si istæ virtutes infunderentur, expellerent subito habitus contrariorum vitiorum, vel saltem iuxta proportionem suæ intentionis illos remitterent, & consequenter darent statim facilitatem in operatione virtutis, vel saltem diminuerent difficultatem, & concupiscentiam, & alios affectus moderarentur. nam hæc omnia pertinent ad formalem effectum, & efficaciam harum virtutum. Docet autem experientia non ita fieri, alioqui infusio gratiæ posset experimento cognosci. Vnde fuit Concilium Tridentinum dixit in iustificatis relinquifomitem ad agonem, ita nos dicere possumus, in iustificatis relinquihabitus prauos, si eos antea acquisuerant, vel saltem fomitem relinquifine temperamento virtutis acquisitæ, ut pugnando cum Dei gratia contra vitia mereantur, & ut iustitiæ infusio sit ipsis occulta.

Hoc ergo posito controuersia superest de virtutibus moralibus, quas vocant per se infusas, de quibus duplex est quæstio, vna est, an sint possibiles? Altera an ex lege infundantur omnibus iustis simul cum gratia? In priori quæstione partem negantem sentiunt Scotus, Gabriel, Ocham, Durand. & Henricus in locis infra allegandis. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia illa virtus est per se infusa, quæ per naturales habitus hominis acquiri non potest, iuxta ea, quæ paulo ante diximus, & iuxta generalem doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q. 51. artic. 4. At vero nullæ cogitari possunt virtutes morales, quæ non possint per proprios hominis actus acquiri: quia actus morales versantur circa materiam naturalem, & respiciunt honestatem proportionatam naturæ rationali. Ergo per tales actus potest sufficienter acquiri quælibet virtus, quæ circa talem materiam, & honestatē versatur. Et confirmatur, quia si essent possibiles tales virtutes morales per se infusæ essent specie distinctæ ab acquisitis, nō videtur autē possibilis talis distinctio,

*naturales acquiri possunt quæ non omnibus infunduntur iustis. Marsili opinio.*

*Virtutes morales infusæ fuerunt Christo Domino, B. Virgini, & Adamo.*

*Virtutes morales non infunduntur omnibus iustis.*

*Conc. Trident. sess. 5. cap. 5.*

*3. Prima dubitatio.*

*Opinio Scoti.*



stinctio, cum medium, & motuum virtutis, à quo ipsa sumit speciem, vnum tantum sit in qualibet materia istarum virtutum: ergo, &c.

4. *Enervantur superiores rationes.* Suppositis autem, quæ in superiori libro diximus de moralibus actibus gratiæ, hæc motiva inefficacia sunt. Ibi enim ostensum est in eisdem materijs, in quibus morales virtutes versantur, præter actus ordinis naturalis, posse dari alios actus superioris ordinis, & supernaturales, quia præter motuum naturalis honestatis, quod sumitur ex conformitate ad regulam rectæ rationis naturalis, dari potest in ipsa materia aliud motuum superioris ordinis sumptum ex conformitate ad naturam eleuatam per gratiam, seu ad regulam rationis, & luminis supernaturalis. Præterquam quod alij opinantur, posse actus supernaturales, à naturalibus distingui ex altiori modo tendendi, licet in materia, & motuo ex parte obiecti conueniant, sed probabilius ille altior modus tendendi in altiori etiam motuo fundatur. Hac ergo distinctione actuum supposita, euidenter est, posse dari virtutes morales per se infusas, & specie distinctas ab acquisitis. Quia illi actus, qui inniuntur in

*Opinio quædam.* motuo supernaturali, non possunt elici à libero arbitrio sola potestate naturali; ergo possunt dari habitus, qui sint principia talium actuum; ergo sunt specie distincti ab acquisitis, quia & habet obiectum formale diuersum, & ad actus diuersæ rationis inclinant. Item tales habitus non dant tantum facilius operari, sed dant simpliciter posse, quia voluntas per se est impotens, vt dictum est; ergo non possunt per actus acquiri; ergo per se illis conuenit, vt per infusionem fiant. Denique actus ipsi supernaturales sunt, & infusi, vt supponimus; ergo & habitus debent esse illis proportionati, ac subinde per se infusi, & supernaturales. Quocirca supposita illa doctrina de actibus moralibus supernaturalis ordinis, eadem est ratio virtutum moralium, ac Theologalium, quod ad possibilitatem spectat. Atque ita in hac resolutione conueniunt D. Thom. cæterique Theologi, quos in puncto sequenti referam.

5. *Dubitatio 2. Opinio 1.* Altera ergo dubitatio est de facto, an hæc virtutes morales cum habituali gratia omnibus iustis infundantur. In qua partem negantem sequenti sunt Henric. quod lib. 6. q. 12. & Durandus in 3. d. 3. q. 6. quæst. 2. & ibi Argentin. quæst. 1. Scot. dist. 3. ar. 3. Ocham. in 4. quæst. 3. ad 3. & 4. dubitationem; & Gabriel, etiam in 4. d. 4. q. 1. Fundamentum eorum videtur fuisse, quia virtutes morales acquiruntur non infunduntur per accidens cum gratia, præter has autem non putarunt altiores virtutes in illo genere esse posibles. Adduntque nonnulla indicia ab experientia sumpta, quæ supra contra Marsilium attigimus, scilicet, quia si hæc virtutes infunderentur à principio iustificationis, statim darent aliquam facilitatem bene operandi moraliter, & excluderent vitia contraria, & moderarentur passionem: nā hæc omnia videntur necessariò consequi ex quolibet habitu honesto; quia necesse est, vt ad suum obiectum inclinent. Contrarium autem videtur per experientiam constare in adulto nuper baptizato, & antea vitij assueto: non enim in se experitur nouam facilitatem ad bene operandum, nec difficultatem ex antiqua consuetudine prouenientem diminutam. Item si tales virtutes infunderentur cum gratia, cum illa amitteretur, cuius contrarium videtur etiam experimēto constare: nam si homo iustus, & longa consuetudine in actibus harum virtutum exercitatus semel peccet mortaliter, nihilominus eandem facilitatem sentit in operibus harum virtutum; ergo signum est nullas virtutes morales cum gratia amisisse.

6. *Opinio 2.* Præter hanc verò opinionem inuenio aliā, quam refert Paludan. in 3. distinct. 33. quæstione 1. artic. 2. opin. 2. quæ admitteret virtutes morales, quæ non possint ex solis naturalibus acquiri, ac proinde distinctas à purè acquisitis, & nihilominus negabat

illas infundi simul cum gratia & charitate, sed generari dicebat per actus virtutum moralium factos ex imperio charitatis. Fundamentum esse potuit, quia hæc virtutes morales, licet superioris ordinis sint, non sunt simpliciter necessariae, vt voluntas charitable iam informata possit, quasi ab intrinseco principio, & connaturali modo, actus earum elicere; ergo per illos actus poterit (vt ita dicebam) charitas sibi acquirere cæteras virtutes morales; ergo non est necesse, vt cum ipsa charitate infundantur, & dici poterunt per se infusæ, non quia immediatè à solo Deo fiant, sed quia per priorem virtutem infusam, & per actus supernaturales acquiruntur. Primum antecedens probatur, quia hi actus non sunt aliquo modo supernaturales, nisi quia sibi cōstituunt finem suprā ordinem virtutum acquiratarū; sed hic finis non est nisi vnus, scilicet. Deus, ad quem charitas sufficienter potest referre actus talium virtutum; ergo voluntas informata charitate est sufficiens principium talium actuum.

7. *Affertio 2. resoluens dubium secundum.* Nihilominus dicendum est omnibus iustis infundi quatuor virtutes cardinales cum omnibus partibus, seu speciebus suis eiusdem ordinis cum ipsa gratia, ac subinde supernaturales, & per se infusas. Ita docuit D. Thom. 1. 2. q. 63. art. 3. in corpore, & ad 1. & in art. 4. & q. vnic. de Virtutibus in communi art. 10. & in 3. d. 33. q. 1. art. 2. quæstione 3. & 4. & sequuntur omnes Thomistæ Corad. Caiet. & aliqui moderni circa dictum art. 4. Capreol. dicta d. 33. q. 1. art. 1. conc. 3. & artic. 3. ad argumenta contra illam. Hispanens. q. 1. concl. 3. & notab. 6. & Paludan. q. 1. art. 2. Eandem opinionem tenuit ibi Bonauent. art. 1. quæst. 5. Richar. art. 1. quæst. 2. & Gabr. art. 3. dub. 2. & Ocham. in 3. q. 12. artic. 4. dub. 5. quamuis hi duo sententiam postea mutauerint, vt ex allegatis in prima opinione colligi potest. Tenet etiam hanc opinionem Antonin. 4. p. tit. cap. 1. §. 3. & Vega libro 7. in Trident. capit. 24. Et fauet Augustin. circa illa verba Psal. 83. *Ibunt de virtute in virtutem*, vbi numeratis quatuor virtutibus cardinalibus, dicit. *Iste virtutes nunc in conualleplorationis per gratiam Dei donantur nobis.* Ratio autem, suppositis principijs supra tractatis, est moraliter efficacissima, quia hæc virtutes sunt posibles in ordine gratiæ; ergo infunduntur cum gratia. Probatur consequentia primò, quia hoc postulat perfectio gratiæ, & iustitiæ supernaturalis. Sicut enim natura postulat intrinsecas facultates quibus possit in omni materia conuenienter operari in ordine ad suum vltimum finem naturale, ita gratia homini infusa postulat omnia principia intrinseca, quibus homo possit in omni materia operari conuenienter in ordine ad finem supernaturalem, & idè sicut potentiæ naturales concreantur animæ ex connaturali vinculo, ita hæc virtutes infunduntur cum gratia, quasi ex debito ipsi gratiæ connaturali.

8. *Obiectio 1. Solutio.* Secundò eadem est necessitas harum virtutum moralium respectu suorum actuum, quæ est virtutum Theologaliū ad suos; ergo sicut Deus infundit Theologales virtutes, quia est consentaneum prouidentie suæ dare intrinseca principia operandi, ita ob eandem causam morales infundere debet. Dices: quamuis necessitas proportionalis (vt ita dicā) sit eadem, absoluta necessitas non est æqualis, quia actus supernaturales moralium virtutum non sunt tam necessarij ad salutem, sicut actus Theologici. Respondeo in primis satis esse, quod modus operandi supernaturaliter in materijs moralibus sit excellentior, & maioris meriti ad salutem, vt intelligamus Deum per se ordinare iustum ad operandum hoc modo in omni materia, & hoc satis est, vt illi det principia illis actibus consentanea, ac deinde sæpè contingere potest necessitas operandi ex motuo supernaturali in materia morali, præsertim propter materiem excellentiā, vel insignem difficultatem, vt videre licet in actibus penitentiae, & religionis, martyrij, propositi seruandi vir-



di virginitatē, & similibus. Vix enim potest homo ad huiusmodi actus eliciendos assurgere, nisi aliqua supernaturali ratione proxime moueatur. Debit ergo homo per diuinam gratiam habitualiter disponi ad hunc operandi modū. Addit Bonau. fuisse et has virtutes necessarias, vt mereri possit in omni materia virtutis. Quā rationē aliqui impugnat quia per actū est virtutum moralium, acquiruntur mereri possumus. At vero ratio Bonau. intelligenda est de merito ex intrinseca dignitate actus, ita n. sunt meritorij actus virtutum infusarum, et moralium, etiam si à virtute Theologica non imperentur, quia per se habent proportionē cum beatitudine supernaturali, atque ad illam ex se tendunt, ac proinde illam et ex se merentur. Actus autē acquiruntur virtutū non sunt ita meritorij beatitudinis, nisi ex imperio alicuius infusę virtutis ad altiorē ordinem subleuentur. Atque in eodem fere sensu dixit Caietan. dari has virtutes, vt iustus sit interior bene dispositus in omni materia virtutis, non tantum in ordine ad finem supernaturalem, sed etiam respectu mediorum utriusque quatenus in ipsis medijs inueniri potest intrinseca honestas supernaturali fini proportionata: nam alioqui charitas potest ordinare ad finem supernaturalem, et actus virtutum acquiruntur.

D. Bonau.  
ratio expo-  
nitur.

8. Ex quibus facile est fundamentis aliarum opinionum num satisfacere. Ad primam n. fatemur cum gratia non infundi per accidens virtutes acquisite, addimus vero per se infusas non solum esse posibles, verum etiam consentaneas, & quodammodo debitas sanctificanti gratiæ. Quod vero quidam obijciunt, quia tales virtutes erunt æquiuoce virtutes, friuolū est, quia cōuenientia in genere non est æquiuoca, virtus autē moralis abstrahi potest tanquam vnū genus vniuocum ad virtutes infusas, & acquisite. Et licet daremus hic interuenire aliquā analogiam, nihil referret, quia sic etiam virtutes morales infusę principaliter, & proprius virtutes dicerentur. Ad signa vero ab experientia sumpta cōmunis responsio est has virtutes dare potestatem efficiendi actus supernaturales in materijs moralibus, & ideo earū præsentiam, vel absentiam non posse satis per experientiam discerni. Quæ doctrina in sensu, quo traditur, vera est, indiget tamen explicatione. Duplex n. facilitas, vel difficultas (vt supra tetigi) distingui potest, vna est intrinseca, quæ per se inest cuiuslibet facultati respectu actus, ad quem inclinatur. Alia est per ablationem impedimentorum, quæ per accidens occurrunt. Hæc igitur virtutes priorem dant facilitatem, eo ipso, quod intrinsecam conferunt operandi facultatem ad actus, ad quos connaturaliter inclinantur tanquam ad finem suum, & vltimum actum. Vnde cum hæc virtutes intrinsece insint suis potentijs, sunt veluti pondera quædam ad suos actus inclinantia potentias. Hoc ergo modo dant intrinsecam facilitatem, sicut supra etiam de Theologicis virtutibus tetigimus. At vero extrinsecam facilitatem non præbent, quia cōtraria difficultas provenit, aut ex naturali ignorantia, vel inconsideratione, aut ex fomite concupiscentiæ, vel corporis corruptibilitate, hæc autem impedimenta per has virtutes non auferuntur. Addit præterea D. Th. in d. 14. q. 2. art. 2. ad 4. & ibid. Capr. art. 3. ad 4. has virtutes non expellere formaliter contraria vitia. Quod verissimum cenfeo, quia proprie, & formaliter non sunt contraria quoad formales effectus, quia non sunt eiusdem ordinis: nam habitus acquisitus quasi augeret inclinationem naturalem ad actum acquisitum, & ideo dat facilitatem, virtus autem infusa non opponitur illi inclinationi directe, sed confert nouam potestatem ad actus altioris generis, & ideo non excludit formaliter acquisitum habitum vitij. Ideoque etiam ex hac parte non minuit difficultatem, quæ ex precedenti praua consuetudine sæpe oritur. Et eadem, vel maiori ratione prudentia infusa non excludit phantasmata, & species obiectorum sensibilium, & facilitatem acquisitam circa vsum illorum in ma-

Ad experi-  
entia signa.

terijs, vel rebus inordinatis, vel delectabilibus, quæ vehementius excitare solent corruptam naturam, & propterea etiam ex hac parte, non obstantibus his virtutibus moralibus infusis, difficultas operandi virtutem moralem integra manet. Et hinc tandem fit, vt neque harum virtutum infusio, neque harum amissio possit experimento cognosci, quia nec expellunt vitia, nec moderantur passionēs, & quamuis iustus aliquam maiorem facilitatem interdum in se sentiat, diiudicare non potest, an ex infuso habitu, vel ex aliqua acquisita dispositione oriatur.

Initari vero potest specialiter de virtute fortitudinis, & temperantiæ, quæ iuxta sententiam satis cōmunem sunt in appetitu sentiente, ideo, si infunduntur, in illo infundi debent; ergo non possunt non moderari passionēs eius, quia & sunt qualitates corporeæ, sicut ipse appetitus, & vix potest intelligi esse supernaturales quoad substantiam, quia appetitus sensitivus non videtur capax actuum adeo supernaturalium, vt ex supernaturali motu eliciantur. Nam internus sensus, à quo mouetur hic appetitus tam excellens motuum apprehendere non valet. In hoc puncto Medina quæst. 63. articul. 3. concedit illas virtutes esse in appetitu sensitivo, quia etiam illæ ponunt medium supernaturale inter affectus appetitus sensitivi; ad difficultatem ergo propositam nihil respondet. Dico vero, negari non posse, quin omnes virtutes infusę, etiam temperantiæ, & fortitudinis, principaliter sint in voluntate, quidquid in hoc sentiat de temperantiā, & fortitudine acquisita, quod hic definire nolumus. Ratio est, quia proprius, & formalis actus studiosus, & honestus in quacumque materia virtutis est in voluntate, siue sit acquisitus, siue infusus. Nam velle fortiter, & temperate viuere actus voluntatis est, nam voluntas est, quæ principaliter tendit in honestatem illius obiecti, & ab illa mouetur appetitus ad operandum conuenienter circa talem materiam, ac denique actus appetitus per denominationem ab actu voluntatis habet esse morale, & bonitatem moralem; ergo proprius, & formalis actus vtriusque virtutis infusę, & acquisitę est in voluntate. Differunt autem, quia actus acquisitus potest fieri proprijs viribus voluntatis, & ideo ex hac parte non requirit habitum. Quod si fortasse in voluntate ipsa nulla est intrinseca difficultas in actibus acquisitis fortitudinis, & temperantiæ, sed tota provenit ex appetitu sensitivo, non indigebit voluntas habitu proprio dante facilitatem, sed in appetitu sufficet. At vero actus infusus in materia fortitudinis, & temperantiæ, supernaturalis est quoad substantiam, & ideo voluntas non habet naturalem potestatem ad efficiendum illum, & idcirco voluntas omnino indiget habitu infuso, qui det illi intrinsecam potestatem agendi. Quæ ratio videtur mihi omnino conuincere, & in vniuersum probare in illa potentia esse virtutem infusam, quæ elicit actum eius: nam quod quidam dicunt, in voluntate sufficere charitatem ad eliciendos actus harum virtutum, mihi probabile non est, vt statim circa secundā opinionem supra relatam dicam. An vero ultra habitus voluntatis, ponendi sint etiam in appetitu sensitivo habitus infusi temperantiæ, & fortitudinis? mihi incertum est, quia rationes positę in obiectione videntur probare appetitum sensitivum non esse capacem actuum supernaturalium, quoad substantiam, & consequenter neque habitum per se infusorum. Quod si hoc verum est, non procedit obiectio facta, negatur enim assensum, neque argumentum à virtute acquisita sumptū est validum, vt declaratum est. Neque etiam obstat, quod fortitudo, & temperantia infusa ponant medium in affectibus appetitus sensitivi, quia ponunt illud non immediate, sed medio habitu voluntatis, ac proinde non eliciendo, sed imperando, seu (quod idem est) non formaliter afficiendo appetitum, sed quasi obiectiue circa illum operando. Quod si in appetitu non dantur

9.  
Instantia  
fortitudi-  
nis, tempe-  
rantiaq.

Opinio Me-  
dina.

Affertio sol-  
uens instan-  
tiam.



dantur tales habitus per se infusi, profecto neque acquiritur ei per accidens infunduntur ex vi gratiæ, ut dictum est. Quod si quis sentiat (quod non est improbabile) appetitum esse capax habitus infusi, ut sit facile mobilis à voluntate supernaturaliter illum mouente, consequenter dicere potest fortitudinem, & temperantiam infusam ponere etiam habitus quasi secundarios in appetitu sensitivo, eosque esse per se infusos, ac subinde dari ad aliquos actus supernaturales, quorum est capax appetitus ex supernaturali motione voluntatis. Et tunc obiectioni factæ occurrendum est, negando consequentiam, quia etiam isti habitus appetitus dabunt potestatem, non facilitatem, quæ provenit ex remotione impedimentorum, & ideo licet ipsi in entitatibus suis materiales sint, non possunt satis per effectus sensibiles experimento cognosci. Quid autem de his habitibus appetitus sensitivi verius sit, aliis nunc iudicandum remitto: nam exactam illius inquisitionem in tractatum de Charitate referuo.

Occurrit  
obiectioni.

10.  
Ad funda-  
menta secun-  
da opinionis.

Ad alteram opinionem quasi mediam respondeo, aut non constanter loqui, aut repugnantiam inuoluere. Quia virtutes morales duobus modis possunt dici esse superioris ordinis, & non posse naturalibus viribus acquiri. Primo in proprio sensu explicato, scilicet, quia & in sua entitate, & in suis actibus sunt in substantia supernaturales, & si sententia illa ita de his virtutibus sentit, falsum est, quod ait, voluntatem sola charitate informatam habere sufficiens principium intrinsecum ad eliciendos actus harum virtutum, quia charitas nullos actus moralium virtutum elicit, sed imperat, quia non operatur immediate ex motu temperantiæ, fortitudinis, &c. in quibus est propria, & specifica honestas longe diuersa à motu charitatis. Alioquin confunderentur omnes virtutes voluntatis, & una charitas ad omnium actus eliciendos sufficeret. Et præterea charitas non solum potest imperare actus moralium virtutum, sed etiam spei, nam sicut Paulus dixit, *charitas omnia suffert*, ita etiam dixit, *Charitas omnia sperat*. 1. ad Corint. 13. Quis ergo propterea dicit, voluntatem charitate informatam habere sufficiens principium intrinsecum ad eliciendos actus spei, & ideo virtutem spei non infundi simul cum charitate? Quod si hoc dici non potest, cum Concilium Tridentinum, sess. 6. capit. 7. oppositum doceat, profecto nec de aliis virtutibus per se infusis dici potest. Vnde etiam falsum, & repugnans est, quod illa sententia dicit, has virtutes acquiri per actus suos. Infra enim ostendemus, virtutem infusam non posse fieri per actus etiam supernaturales. Alio modo possunt dici virtutes morales superioris ordinis, quatenus referuntur ad finem supernaturalem, & propter illum operantur ex imperio charitatis, quamuis in substantia sua supernaturales non sint. Et si hunc sensum intendat illa sententia, falsum, & repugnans est, quod ait esse distinctas virtutes ab acquisitis. Nam si actus temperantiæ v.g. ex obiecto, & motu acquisitus sit, seu naturalis, licet fiat ex imperio charitatis, non generabit aliam virtutem, præter acquisitam, quia actus facit habitum per suam entitatem, & ut est in tali specie essentiali, & in ordine ad idem obiectum, & motuum intrinsecum, nam accidentalis species, quæ ex fine extrinsecum sumitur, neque est intrinseca actui imperato, sed est sola denominatio ab actu imperante, neque manet in ipso habitu, nisi per coniunctionem, & subordinationem ad habitum charitatis. Vnde licet charitas amittatur, manebunt illæ virtutes, quoad totum suum esse intrinsecum, non minus, quam si acquisitæ essent per actus imperatos à charitate. Et è conuerso, licet illi habitus essent ante charitatem, ac subinde per actus ab illa non imperatos acquisiti, adueniente postea charitate, haberent eandem subordinationem cum illa, non minus, quam si per actus à charitate imperatos fuissent comparati. Est er-

go improbabilis illa opinio media, & fundamentum eius ex dictis manet solutum. Nam virtutes morales infusæ non sunt supernaturales (proprie loquendo) quia ad finem vitimum supernaturalem ordinantur, sed quia habent finem proprium, & intrinsecum supernaturalem; illi autem fines intrinseci, tot distinguuntur, quot virtutes morales & ideo licet finis charitatis, qui est extrinsecus respectu virtutum moralium, unus sit, nihilominus sola charitas non est sufficiens principium proximum actuum talium virtutum, & ideo necessariae sunt virtutes morales simul cum ipsa charitate infusæ.

Vltimo interrogare possumus, quod de aliis habitibus infusis fecimus, quam sit certa hæc assertio virtutum moralium per se infusarum. Nonnulli enim ex sectatoribus D. Thom. illi tribuunt fere certitudinem fidei. Nam Capreol. in 3. d. 33. q. vnica. ar. 3. ad 2. contrariam conclusionem erroneam vocat contrariam sententiam. Et præcipue fundatur in Clem. vnic. de Summ. Trinit. ubi Clemens approbat opinionem illam, quæ affirmat infundi pueris baptizatis gratiam, & virtutes. Et quoniam Durand. respondet, Concilium loqui de virtutibus Theologicis, ipse ait expositionem esse erroneam, quia omnes glossæ Sanctorum, inquit, etiam de aliis virtutibus id intelligunt, & specialiter adducit glossam utique interlinealem, & Nicolai de Lyr. in illud ad Tit. 3. *Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde*, addit Glossa ad remissionem omnium peccatorum, & copiam virtutum, non daretur autem, inquit Capreolus, copia virtutum, si tantum Theologales infunderentur. Magis tamen posset vrgeri contra Durand. quia Clemens de illis virtutibus loquitur, de quibus Innocent. in cap. *Maiores* de Baptismo: nam quod hic indecisum reliquerat, ille approbat. At Innocent. videtur plane virtutes morales comprehendere: sicut enim ait referendo opiniones. *Eidem, aut charitatem, aliasque virtutes*. Præter fidem autem, & charitatem non sunt aliæ virtutes Theologales: ergo, per alias virtutes, morales intellexit. Præsertim quia si solas Theologales numerare voluisset, facilius, & clarius addidisset spem, quam generaliter alias virtutes. Propter quod etiam Conrad. 1. 2. q. 62. art. 3. dixit opinionem Durand. esse contra definitionem Ecclesiæ. Medin. vero eodem art. 3. dicit esse secundum fidem catholicam certum, dari *dina asseren-* aliquas virtutes infusas morales, scilicet, prudentiam, penitentiam, religionem, & continentiam. *Opinio Me-* Quod solum probat quibusdam testimoniis scripturæ. De cæteris vero dicit esse ingentem temeritatem illas negare, quia earum positio est valde consentanea scripturis, Conciliis, & Patribus. Et idem habet quæ. *Opinio Me-* 51. ar. 4. dub. 2.

Nihilominus certum est, non esse de fide, infundi cum gratia aliquam virtutem moralem. Hoc mihi certum est ex discursu facto in præcedentibus capitibus, in quibus ostendimus ante Concil. Trid. non fuisse de fide infundi nobis virtutes Theologicas; ergo multo magis non erat de fide infundi virtutes morales, sed Conc. Trident. nihil de his virtutibus definiuit, neque de illis non solum in specie, verum etiam nec sub generali appellatione virtutum loquutum est, sed solum semel dixit fieri infusionem gratiæ, & donorum, & iterum dixit, infundi hæc tria, fidem, spem, & charitatem. De virtutibus autem moralibus neque verbum. Quod si quis dicat sub donis illas comprehendisse, poterit hoc, probabili fortasse coniectura opinari, non tamen, ut certum asserere. Solum in canon. 3. nominauit Concilium penitentiam cum fide, spe, & charitate, sed ibi loquebatur de actibus, non de habitibus, & de actu illo penitentiae probabilissimum est, esse actum elicitum ab habitu charitatis.

Quod autem Medina dicit, ex sola scriptura sufficienter probari de fide dari aliquas virtutes morales infu-

11.  
Qua certitu-  
dine tenen-  
dum sit in-  
fundi infusis  
virtutes mo-  
rales simul  
cum gratia.  
Capreolus  
credit prope-  
esse de fide.  
Clem. V. de  
S. Trin.

Opinio Me-  
tis de fide es-

12.  
Assertio cer-  
ta, non esse  
de fide infun-  
di cum gra-  
tia aliquam  
virtutem  
moralem.  
Probat ex  
Conc. Tride.

13.  
Reiicitur  
Medina.



infusas, valde friuolum est: nam testimonia, quæ adducit, nullius sunt momenti, vt late ostendunt alii recentiores Scriptores in illum locum. Sed hunc laborem tanquam inutilem omitto. Tum quia idem Med. q. 51. ar. 4. dub. 1. dicit ex sola scriptura non sufficienter probari de fide infundi virtutes Theologicas. Quomodo ergo affirmare potuit, id probari de aliquibus virtutibus moralibus. Tum etiam quia ex testimoniis, quæ adducit, ad summū probatur, Deum mediante fide, & gratia, iuuare hominem ad actus virtutum moralium acquiratarum, vel etiam ad acquisitionem illarum, quod verissimum est, vt lib. 1. vidimus. Et ita sufficienter intelligitur quod de diuina sapientia dicitur Sapient. 8. *sobrietatem, & prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem, quibus vtilius nihil est in vita hominibus.* Nam siue id intelligamus de sapientia increata, quæ nos illuminat, & iuuat ad opera, istarum virtutum, siue de sapientia creata, quæ est illius participatio, quæ per fidem nobis communicatur, etiam de virtutibus moralibus acquisitis verum est diuinam sapientiā docere nos has virtutes? Nam per fidem possumus etiam prudentiam acquisitam dirigere. Imo sicut discurrendo speculatiue, ex fide acquirimus Theologiam, ita discurrendo practice possumus prudentiam acquirere: per prudentiam autem docentur, seu diriguntur aliæ virtutes voluntatis, & simili modo fides docet nos orare, & colere Deum, etiam si ex parte voluntatis contingat illos actus esse virtutis acquisitæ, & ideo quamuis oratio v. g. tribuatur Spiritui sancto ad Romanos. 8. non sequitur esse actum elicatum à virtute religionis per se infusæ. Et ita facile explicantur alia omnia, quæ cum specie aliqua probabilicatis afferri possunt, alia enim, quæ citantur propter solum nomē virtutis, vt illud. *Qui operatur virtutes in vobis,* ad Galat. 3. indigna sunt, quæ à Theologis afferantur.

14. *Viennense Concilium declaratur.* Addo præterea Concilium Viennense, non solum non definiuisse de fide hanc veritatem, verum etiam neque nouam certitudinem illi addidisse. Primum patet, quia sententiam illam de virtutibus infusis solum vt probabiliorē approbavit. Secundum patet, quia indefinite loquitur de virtutibus; ergo sufficienter posset intelligi de Theologicalibus, maxime cum Concilium Tridentinum postea alias non nominauerit. Nec refert quod Innocentius III. post fidem, & charitatem dixerit, *& alias virtutes:* nam id solum dixit referendo opiniones, inter quas aliqua etiam tunc erat, quæ morales etiam virtutes infusas admittebat. Inde autem non fit, vt Concilium Viennense illam opinionem approbauerit; imo eligendo alium modum loquendi, ab illa opinione abstrahere voluisse ostendit. Est etiam (quod supra notauimus) maxime considerandum, controuersiam illis locis à Pontificibus relatum, non fuisse, an virtutes infundantur, sed id suppositum fuisse quoad adultos, dubitatum autem fuisse an virtutes, quæ infunduntur adultis, infundantur etiam paruulis, & quoad hoc affirmantem opinionem approbavit Concilium. Quæ vero, vel quot virtutes infundantur, siue adultis, siue paruulis, ibi ne tractatur, neque approbatum est. Solum ex hypothese colligi potest ex illo Concilio, quod si virtutes morales infunduntur adultis, infunduntur etiam paruulis, quod verissimum est.

15. *Affertio vltima.* Concludendum est igitur, hanc assertionem solum esse opinionem Theologica probabiliorē, non quidem in eo gradu vt contraria temeritatis nota, vel alia simili censeri possit, sed solum, vt à pluribus, & melioribus Theologis probatam, & ratione melius fundatam, magisque piam, & modo etiam loquendi sanctorum magis consentaneam. Ita sensisse videtur Caietanus dicta q. 62. ar. 3. & Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. & 18. & fere omnes moderni. Neque aliud sentit Valentia tom. 2. disput. 5. q. 6. punct. 1. vbi hanc sententiam dixit longe veriorē esse, & magis consentaneam scripturæ, & Patribus, quod dici potuit, pars 3.

etiam si ex Scriptura sufficienter non probetur, quia quæ de his virtutibus docet, possunt etiam optime de infusis intelligi, & multæ locutiones in faciliiori, & altiori sensu ita intelligentur, vt est illud Sapient. 7. *Innumerabilis honestas per manus illius,* & quod ex cap. 8. supra retulimus, & illud ad Coloss. 1. *Crescentes in scientia Dei in omni virtute, confortati secundum potentiam claritatis eius.* In Patribus etiam multa inueniuntur, quæ licet omnino non cogant, satis sunt, vt hæc sententia dici possit illis magis consentanea. Augustinus enim tract. 8. in 1. epist. Ioannis dicit Christum in nobis per fidem vti his virtutibus (vtique moralibus) vt ministris suis, & 4. contra Iulian. cap. 3. ex professo docet non esse veras virtutes, nisi per fidem ordinentur ad finem charitatis, quæ possunt intelligi de virtutibus acquisitis, quæ non censentur Christianæ virtutes, nisi informantur charitate, sed altiori modo in virtutibus per se infusis illa verum habent. Allegari etiam solet Augustinus concion. 26. in Psalm. 118. vbi dicit iustitiam esse opus gratiæ. Sed ibi non agit de particulari iustitia morali, sed de illa, quæ iustificat impium. Gregorius etiam Homil. 5. in Ezechielem, & 2. Moral. cap. 26. alias 36. Spiritui sancto tribuit has virtutes morales. Et idem fere habet Ambros. 6. Exameron cap. 7. & lib. 5. in Lucam. Ac denique Hieronymus præfat. in Lamentat. Ieremiæ, dixit hominem peccando omnes virtutes amittere, quod melius de his virtutibus, quam de acquisitis intelligitur. Hæc ergo satis sunt, vt hæc sententia magis consentanea Patribus esse dicatur, cui non parum probabilitatis adiunxit catechismus Ecclesiasticus à Pio V. probatus, qui tractando de Baptismi effectu in illo posuit, *nobilissimum omnium virtutum comitarum, quæ in animam simul cum gratia diuini infunduntur.*

*Vide cap. illa animā cum aliis de Penit. d. 2.*

## CAPVT X.

*Virum præter virtutes omnes infundantur cum gratia habituali dona Spiritus sancti, quæ sint etiam habitus supernaturales à virtutibus distincti?*

**A**Vthores, qui negant dari actus supernaturales diuerse rationis ab actibus virtutum, & peculia ri ratione attributos Spiritui sancto, qui ex singulari eius instinctu sunt, consequenter etiam negant dari habitus donorum à virtutibus distinctos. In qua sententia sunt Scotus, Maior, Gabriel, & alii, quos cap. 12. & 16. libri præcedentis allegauimus, qui præter supra dicta, vt solent hac ratione; quia impossibile est dari habitus donorum, qui non sint virtutes, quia tales habitus non possunt non esse boni, & honesti, imo & optimi, quia ad optimos actus inclinant; ergo reddunt bonum habentem, quia disponunt illum ad bene, & optime operandum; ergo sunt virtutes, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, seu quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Et alioqui dona ponuntur esse per se infusa, ergo erunt virtutes per se infusæ. Quomodo ergo distinguere poterunt à virtutibus infusis? Verumtamen hæc ratio solum de nomine contendit, ideoque tollenda est ambiguitas vocis: nam generali quadam ratione, & omnes virtutes infusæ dona sunt; quia ab Spiritu sancto dantur, vt eis promoueamur ad salutem æternam, sicut Iacobus dixit. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum de sursum est, descendens à Patre luminum.* In qua significatione non solum virtutes, sed etiam gratiæ gratis datæ possunt dona vocari, iuxta illud Pauli ad Corinth. 12. *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ, &c.* Imo non solum habitus, sed etiam actus infusi possunt dona Spiritus sancti vocari: nam Apostolus ibi de operationibus præcipue loquitur, & Augustinus dixit, Deum voluisse, vt sint nostra merita, quæ sunt ipsius dona, quod

1. *Sententia Scoti.*

*Virtus quid*

*Ambiguitas tollitur.*



dixit propter act<sup>9</sup> ex gratia factos. Similiter lato modo, seu genericè loquendo de virtute, omnis habitus honestus ex obiecto est vera virtus, & si à solo Deo fiat in nobis, erit virtus infusa: nam illi cōueniet vulgaris definitio virtutis attributa August. erit enim bona qualitas mētis, quæ recte viuatur, & nullus male vitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. In hoc ergo sensu non quæritur, an præter virtutes infundantur dona, quæ non sint virtutes illo generali modo: nam si talia dona infunduntur, euident est esse bonas mentis qualitates, quibus nemo male vitur, cum eis non vitatur, nisi motus à Spiritu S. qui talia dona solus in nobis operatur. Nihilominus tamen applicata sunt illa generalia nomina ad significandas diuersas species bonorum habituum, quæ sumuntur ex diuersis modis honeste operandi, scilicet ordinario modo, & quali per proprium motum, & discursum, vel ex speciali instinctu, & motione Spiritus sancti. Et nomen virtutis accommodatum est habitui operanti bonum, quasi ex propria motione hominis, nomen autē doni per antonomasiam dicitur de habitu, quo sit homo bene mobilis à Spiritu sancto ipsum specialiter instinctu mouente. Ratio ergo facta solum probat hæc dona habitualia, si dantur, esse virtutes generatim, & abstracte loquendo, non tamen probat esse illas virtutes, quas præcedenti capite explicuimus, possunt enim esse specie distinctæ, & ad indicandam distinctionē propter specialem proprietatē, dona appellari, vt nomina, quib. distincte loqui possimus, habeamus.

Quid obposi-  
tatio pro-  
bet.

a.  
Habitus do-  
norum di-  
stincti ab ha-  
bitibus vir-  
tutum po-  
ssibiles sunt.

Ad omnem  
actum m-  
manentem  
supernatu-  
alem potest in-  
fundi prin-  
cipium ali-  
quod super-  
naturale.

Valencia 2.  
tom. disp. 5.  
q. 8. punct. 1.  
§. Vnde in-  
tuitur, non ad-  
mittitur.

Supposita ergo distinctione supra explicata inter actus donorum, & virtutum, euident est, possibiles esse habitus donorum distinctos ab habitibus virtutum, & posse à Spiritu sancto simul cum habituali gratia infundi. Probatur, quia si actus donorum sunt possibiles, etiam potest infundi qualitas, quæ in nobis sit principium intrinsecū producendi tales actus, & in nobis permaneant, cessante actu, quem habitū vocamus. Probatur assumptum, quia nulla est ratio, cur hoc repugnet in his actibus potius, quam in illis, cum omnes sint supernaturales in substantia, & consequenter volūtas æque indigeat supernaturali principio, quo fiat potens ad hos actus efficiendos. Neq. etiam fingi posset ratio, cur si tales actus secundi supernaturales sunt possibiles, non sit etiam possibilis actus primus, qui sit principium illorum per modum habitus. Vnde regula generalis est, ad omnem actum immanentem supernaturalem posse infundi internū principium supernaturale, saltem ex parte potentia eleuans illam, sicut ad visionem beatam datur lumen gloriæ, & ad dilectionem Dei datur habitus charitatis, & eadem ratio est de cæteris, vt dixi. Vnde etiam concluditur, tales habitus donorum, si dantur, esse specie distinctos ab habitibus virtutum, quia habitus specificantur, & distinguuntur per actus, & obiecta, sed ostensum est, actus donorum specie distingui ab actibus virtutum ex diuerso obiecto formali motiuo; ergo etiam habitus donorum, si dantur, erunt specie distincti ab habitibus virtutum. Vnde non probo, quod vir quidam doctus scripsit, habitus donorum perficere potentias in ordine ad eadem opera, ad quæ virtutes concurrunt ordinario modo, sub alia tamen ratione, quæ peculiariter procedunt ex diuino Spiritu sancti instinctu. Nam in eodem actu considerare possumus, quod procedit ex peculiari instinctu Spiritus sancti, & sic refertur ad donum, & quod procedit ab homine, vt agente quodam secundario, quo pacto proprie elicitur à virtute. Hoc, inquam, non probo, quia interni actus voluntatis doni, & virtutis substantialiter distinguuntur ex motiuis propriis, & quando homo operatur ex dono, solum ex motiuo talis actus operatur. Ergo talis actus nullo modo potest à virtute elici, sicut è contrario, quando virtus operatur ex proprio motiuo, non concurrat donum. Quod si contingeret (quod non est morale) voluntatem simul, & æq. proxime operari ex utroq. motiuo non eliceret vnum actum, sed duos, iuxta vera principia de

distinctione moralium actuum in superioribus posita, quia nō possunt duæ species essentialiter distinctæ æq. primo in vnam entitatem coalescere, neq. habitus possunt concurrere ad tertium quendam actum specie distinctum à propriis. Si ergo admittitur hi habitus donorum non sunt confundendi cum virtutibus, quoad efficientiam actuum. Neq. illa duplex consideratio actus, vt ab Spiritu S. vel, vt ab homine, quidquam iuuat: nam etiā in actu doni, vt sic, inuenitur ille duplex respectus, quia essentialiter vt vtrumq. includit, nā & est actus vitalis, & liber, vt est voluntatis. Quāuis ergo actus doni eliciatur ab homine, vt agente secundario, non ideo elicitur à virtute, nec sub tali ratione considerari potest. Ob hanc ergo causam habitus donorum possibiles sunt.

Habitus do-  
norum Spi-  
ritus sancti  
(sunt possibi-  
les).

Nihilominus tamen, in quæstione de facto aliqui opinati sunt non oportere dona Spiritus S. infundi per modum habitus, etiam si per modum actus conferantur. Ita sentit Vazq. 3. pa. disp. 44. c. 2. n. 7. vbi refert A-  
lensem dicentem, actum doni timoris esse elicitum à virtute humilitatis, nec postulare habitum distinctum ab illa, quod, inquit, nostræ doctrinæ non aduersatur, qui dicimus dona Spiritus S. non esse peculiare habitus distinctos ab habitibus virtutum, sed esse peculiare actus, vbi definite profert sententiam de habitibus, quam indecisam reliquerat. 1. 2. disp. 89. c. 2. Dum autem discrimen constituit inter actus, & habitus, videtur cōcedere actus donorum essentialiter distinctos ab actibus virtutum, alioqui non magis erunt dona peculiare actus, quam peculiare habitus: si enim donum non esset, nisi actus quidam virtutis cū quadam perfectione accidentaria, etiam habitus virtutis à quo procedit, quatenus potest esse principium actus sic perfecti, erit donum in habitu. Et ita exilimo cōsequenter loquendum esse, iuxta opinionem Scoti, & aliorum, qui illam sequuntur, & fortasse idem sentit dictus author: nam si sentiret, actum doni esse diuersi ordinis ab actibus virtutum, profecto non diceret elici à virtute. Vocauit ergo peculiarem actum, quia non quilibet actus virtutis, sed heroicus, vel peculiari modo factus nomine doni significatur indicatque hanc denominationem nō refundi in habitum, quia ex actuali instinctu Spiritus S. sumitur. Vnde in posteriori loco negat dona, quæ sunt habitus, ex loco illarum colligi. Ex alius vero Theologis non inuenio, qui negent dona esse habitus: nam qui dicunt actus donorum nō essentialiter, sed in modo accidentali differre ab actibus virtutum, nihilominus dicunt, dona esse habitus eosdem, qui sunt virtutes. Qui autem distinguunt dona à virtutibus, tam de habitibus, quā de actibus communiter loqui solent, vt statim referam.

Non caret tamen hæc sententia difficultate, etiam positus actibus donorum eo modo, quo in superiori libro à nobis explicati sunt. Primo quia illi actus donorum extraordinarii, & rari sunt, quia per motiones singulares, & extra cōmunem legem fiunt, ergo propter illos actus non oportet habitus ponere, quia habitus solum dantur ad ordinariū operandi modū: superfluum n. videtur, ad illos effectus, qui raro, & extra legē fiunt dari habitus, qui in multis erunt perpetuo otiosi, & in paucis, ac in ipsis raro operabuntur. Exemplum accommodatum est de actu cognitionis prophetiæ, qui in se quidē supernaturalis est, & nihilominus ad illum non datur habitus, quia rarus, & extraordinarius est. Secundo idem suadet ex ratione, & modo operandi habitū, qui est, vt eius actio subest voluntati habentis: nam habitibus vtimur cū voluntas sentiat, at vero licet habitus donorum infunderetur iustis, non possent illis vti, cum vellent, quia ille vsus esse debet ex extraordinaria motione Spiritus S. ergo ad tales actus non sunt ponendi habitus: nam semper sufficit actualis motio, quæ pro tunc, seu quādiu durat solet habere eandem efficaciam, quam habitus. Et confirmatur amplius, quia habitus infusi dantur ad agendum cōnaturali modo, isti autem actus nunquā sunt cōnaturali modo, cum per extraordinariam motio-

3.  
Exeratur  
quæstio de-  
facto.

Prima opi-  
nio quam te-  
net Vazq.  
cum Alenf.

4.  
Ratione m-  
nentis supe-  
rioris senten-  
tiæ.

Augustinus  
tio facta.

Probatur  
secunda sa-  
ltem senten-  
tia.

Confirmatur  
tio.



Probatur  
tertio.

motionem, & præter legē semper fiant. Tercio argumentor, quia neq; ex scriptura, neq; ex Patribus hi habitus colliguntur. In his autē rebus supernaturalibus nihil asserendum est, quod reuelatum, vel traditum non sit. Antecedens de scriptura probatur, quia tantū colligi solent hi habitus ex verbo Isa. 11. *Requiescet super eum spiritus Domini*, qua verbum, requiescet, videtur significare habitualem permanentiā, sed hoc nō necessario significat infusionem habitus, sed assistentiam quandam Spiritus S. ad mouendum iustum, quando oportuerit, ad similes actus. Sicut dici potest dæmon requiescere in peccatore, quem ad nutum suæ voluntatis mouet, & ad hoc est paratus, etiam si illi habitū non tribuat. Cætera autem verba Isaia potius significant actum, quam habitum; appellat enim illa dona Spiritus, quia sunt motiones quædam, quæ per Spiritum S. fiunt. Et eodem modo loquuntur de his donis Patres libro præcedenti allegati. Et in cap. *Maiores*. de Baptismo. & Clement. vnic. de Summa Trinit. nulla fit mentio de donis, sed tantum de gratia, & virtutibus, quæ dicuntur infundi quoad habitum. Solum Concil. Trident. dixit iustificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum. Verumtamen nō est verisimile, ibi loqui Concilium de specialibus donis Spiritus S. cum de eorum actibus nullam mentionem in tota illa sessione fecisset. Loquitur ergo de donis generali significatione supra declarata, & statim videtur Concilium explicare illa dona esse fidem, spem, & charitatem.

5. Probabilis  
est de facto  
donorum  
habitus in  
illis infundi  
simul cum  
gratia.

Irrita comparatio  
Spiritui sancti  
in iusto cum  
dæmone in  
peccatore.

Hæc quidem argumenta conuincunt, rem hanc ad fidem non pertinere, sed esse incertam. Nihilominus tamen probabilius est, infundi iustis simul cū gratia habitus donorum specie distinctos ab habitibus virtutum infusarum. Ita docet D. Tho. 1. 2. q. 68. per totā, Bonau. Richar. & alii in 3. d. 24. Henric. quodlib. 4. q. 23. & alii quos in superiori libro retuli. Qui omnes pōderant verbum Isaia, *Requiescet*, quod significat habitualem permanentiā, quia sicut non dicitur Spiritus venire ad aliquem, nisi incipiat in illo aliquid operari, ita nō dicitur requiescere in illo, nisi quia cōtinue, & semper aliquid in eo operatur. Et sic etiam cōmuniter Theologi habitualem gratiam colligunt (vt supra vidimus) ex illis verbis Christi. *Alium paracletum dabit vobis, vt maneat vobiscum*. Et iterū, *Qui apud vos manebit, & in vobis erit*. Et iterum, *Adeum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Immeritoq; comparatur requies Spiritus S. in iusto cū habitatione dæmonis in peccatore: nam dæmon improprie, & solum sūm quandam moralem æstimationem propter solum statum culpæ dicitur habitare in peccatore, quia ius quoddā sūm ordinem diuinæ iustitiæ in ipsum acquirit, nō vero quia aliquid permanēs possit in eo efficere. At Spiritus S. dicitur venire ad hominem, quia in illo nouo modo operatur, ergo quando ita venit ad hominem, vt in eo quiescat, permanentem in eo effectum habet, qui non potest esse nisi habitus; ergo cum per hæc dona dicatur quiescere in homine, satis probabiliter colligitur illa esse habitus. Vnde etiam fit, esse habitus per se infusos, tum quia specialiter attribuuntur Spiritui S. & per antonomasiam vocantur dona eius, tãquam maxime gratis collata, hoc enim nomen doni præ se fert, vt D. Tho. indicauit. Tum quia dantur ad elicendos actus per se, & etiam in substantia supernaturales. Et ex eisdem actibus, & ex modo, quo per hæc dona fiunt, concluditur esse distinctos ab habitibus virtutum, vt satis explicatum est. Ratio autem ponēdi hos habitus eadem est, quæ de cæteris infusis. Nam sicut est regula generalis, ad omnem actum supernaturalem esse possibilem habitum, ita etiam est generalis regula prouidentia diuinæ, ad omnes actus supernaturales pertinentes ad iustorum sanctificationem infundi proportionales habitus. Quæ ratio respondendo ad obiectiones euidentior fiet.

6. Solutio pri-

pars 3.

sunt illi adæquati actus horū habituum, sed per illos tanq; per notiores peculiarem modum operandi Spiritus S. per hæc dona explicamus, pōt tamen, & solet Spiritus S. etiam in aliis materiis virtutum, quæ vel sunt in præcepto, vel in consilio, hoc peculiari modo hominem ad operandum mouere, ita vt in eadē materia, in qua posset homo operari ex virtute, tūc altiori modo ex dono operetur, ideoq; isti habitus nec sūt otiosi, nec raro operantur, si iustus in gratia multo tēpore perseueret, & motionibus Spiritus S. obtemperet. Ad sūm respondet optime D. Thomas, quod licet actus donorū sint ex speciali motione Spiritus S. nihilominus hos habitus requiri, vt per illos reddatur homo facile mobilis ab Spiritu S. quod nō est ita intelligendum ac si isti habitus essent tātum dispositiones passiuæ ad recipiendam motionē Spiritus S. quia in hac motione homo non se habet mere passiuē, sed ita agitur, vt etiā se agat eliciendo actus, ad quos mouetur, & ideo indiget habitibus, quibus & potestare, & inclinationem accipiat ad illos actus, & ita fit facile mobilis ab Spiritu S. Ad obiectionem autem, quia habitibus vtimur, cum volumus, respondemus, hoc non ob stare, quominus in operibus gratiæ excitatio, & motio Spiritus S. præcedere debeat, quæ in hoc modo operandi potest esse altioris rationis, & ea nō obstante, homo libere consentit, & elicit moralem actū doni, & ita vtitur habitu, cum vult. Et eadem ratione ex parte habitus connaturaliter operatur, quamuis modus operandi sit ex peculiari motione Spiritus sancti, quia hoc ipsum cōnaturale est tali habitui.

Atq; ex his inferitur, hos habitus donorum infundi omnibus iustis, tum quia participant integre creatā iustitiam animæ Christi, cui data sunt hæc dona, & in illo censentur promissa omnibus iustis, vt supra de actibus explicauimus, & est eadem ratio de habitibus. Tum etiam, quia decet iustum esse facile mobilem ab Spiritu S. in his, quæ ad propriam eius salutē, vel necessaria sunt, vel conuenientia, ad quæ hæc dona ordinantur, & ideo non sunt comparanda cum prophetia, vel aliis gratiis gratis datis, quæ ad aliorum commodum interdum cōmunicantur. Tum deniq; quia hi habitus per se spectant ad completum, & perfectionem iustitiæ, nam dona intellectualia deseruiunt fidei, & ad perfectum eius vsum multū conferunt, vt supra declaratum est. Dona autem moralia perfectiores habitus sunt, quā ipsæ virtutes morales, quia circa easdem materias altiori modo operantur. Vnde addit idem D. Thomas, hos habitus non solum infundi omnibus iustis, sed etiam in illis perpetuo permanere, etiam in gloria. Quod satis cōsentaneum ad testimonium Isaia dictum est: nam si hæc dona fuerunt in Christo, qui semper fuit beatus, in aliis etiam beatis esse poterūt. De qua re dixi in 1. to. 3. partis disp. 20. Deniq; addit S. Thom. hæc dona esse necessaria ad salutē, quod intelligi pōt, vel de necessitate ad melius esse, aut ad maiorem perfectionem, & ita res non habet difficultatem, vt ex dictis manifestum est, vel potest intelligi de necessitate simpliciter, & sic non caret difficultate, vel quia actus horum donorum non videntur ad salutem necessarii, vel quia multo minus sunt necessarii habitus, cum actus possint per actualem gratiam fieri, si fortasse aliquando necessarii sunt. Accedit quod cum sit incertū an hæc dona sint habitus infusi, non est, cur asseramus esse ad salutem necessaria.

Vnde qui negant tam virtutes infusas morales, quā habitus donorum, non putant esse necessaria dona, quoad habitus, quia cū gratia non infunduntur, neq; etiam quoad actus, nisi in quantum ipsi actus virtutū possunt esse in præcepto. Qui vero admittūt virtutes infusas, & non habitus donorum à virtutibus distinctos, etiam negabunt dona sub ratione donorum esse necessaria, quia ille modus operandi ex singulari motione Spiritus S. non est necessarius ad salutem. Quidam vero negātes dona distingui à virtutibus, distinguunt inter tria dona intellectualia, sapientiam, scientiam, & intellectum, & alia quatuor moralia: nā hæc qua-

ma rationis  
opposita sententia.

Solutio secunda.

7. Corollarium.

Respondetur  
ad exemplū  
de prophetia.

Etiā in  
patria per  
manēt habitus dono-  
rū Spiritus  
sancti.  
Dubium.

8. Pergit dubium.



quatuor, cum in re sint idem cū quatuor virtutibus moralibus, ita possunt dici necessaria, sicut ipse virtutes, & habere connexionem, & cum gratia, & inter se, sicut habent virtutes. De prioribus autem tribus donis, etiā si infusa sint, negant esse necessaria, vel habere connexionem cū gratia, quia multi sunt Christiani iusti, qui nulla pollēt scientia, vel sapientia, vt aperte tradit Aug. l. 14. de Trinit. c. 1. & nihilominus per intellectum, & prudentiam sunt sufficienter instructi ex sapientia, parte intellectus ad salutem, & alioqui hæc dona in scientia, & intellectu possunt facile manere in peccatore, quia intellectus non pendet ex bonis moribus, & fides videtur esse sufficiens illorum fundamentum.

Sed nihilominus, supponendo hæc dona esse habitus infusos à cæteris distinctos, sententia D. Tho. de necessitate, & connexionem illorum satis consequens est ad illud principium, & facile defecit. Nam quia hæc dona peculiarem addunt perfectionē in ordine ad singularem motionem Spiritus S. merito censentur propria filiorum Dei, in quibus Spiritus S. inhabitat, quod ordo verborum Isaiæ indicat, cū præmittit, *Requiescet super eum Spiritus Domini*. Hinc ergo censetur habere connexionem cum gratia, & ab illa nō separari. Non quia nō possunt manere cum fide mortua, & illam iuuare, sed quia illa ordinantur ad perfectionem propriæ salutis, & fidei, quæ statui peccati nō est consentanea. Vnde etiam fit, vt omnia dona etiam inter se sint connexa, saltem ratione gratiæ, in qua radicantur. Deniq; ob eandem connexionem cum gratia dici possunt necessaria ad salutem, sicut gratia ipsa habitualis necessaria est. Dicitur autē necessaria, non quia per se cadat sub præceptum: nam præcepta non dantur de habitibus, sed de actibus, nec quia sine habitibus non possent fieri actus sufficientes ad salutem de potentia absoluta, sed quia fin diuinam ordinationem necessaria est, & homini præceptum est impositū se disponendi ad illā, quādo illa caret, & nō repellēdi illā quādo illā habet. Dicit etia possunt necessaria dona

ratione suorum actuum: in moralibus quidem, quia est præceptū interdum tenetur homo sequi Spiritus S. instinctum; in intellectualibus vero, licet fortasse actus non sint se ad gratiā necessarij per modū actus præcepti, possunt interdū si illa caret, esse necessarij per modum auxilij ad fidem, vel charitatem conferuandā opportuni. Vnde etiam fieri pōt, vt interdum teneatur homo intellectum, & sapientiā postulare. Qua propter non est, cur dibutemus etiam idiotis iustis indoctis, & idiotis hominibus iustis cōmunicari hæc dona intellectualia, quoad habitum, quia etiā ad simpliciter credendū possunt pro sua capacitate illis donis iuuari, vel ad apprehendendas conuenienti modo res fidei, vel ad iudicium ferendum de earum cōuenientiā, & credibilitate, quamuis ob defectū specierum, & carētiā habitus, & consuetudinis, & doctrinæ non valeant vel obscuriora mysteria explicare, vel illa defendere. De qua re August. supra loquebatur. Vnde non tractat ibi de proprio dono sapientiæ, sed vel sapientiæ Theologiæ, q̄ vñ acquirimus, vel de sapientia, & scientia, prout inter gratias gratis datas numerantur. Vt exponit S. Thom. 2. 2. quæst. 9. art. 1. ad 2.

10. Probabilitas de numero donorum Spiritus sancti.

Verior opinio.

Vltimo supererat dicendum de numero donorum quoad habitus. Sed de hoc nihil est certum. Nam, licet ab Isaiā septem dona numerentur, multi censent non esse necessarium, illum numerum sumere, tanquam præcisum, ac definitum, sed per septenarium illum numerum mystice fuisse plenitudinem quandā donorum significatam, vt Ambrosius, Cyrillus, & alij Patres allegati superiori lib. c. 12. exponunt, vel poni numerum certum pro incerto, vt ex illis tanquā præcipuis donis alia similia intelligantur. Et quāuis probabilis dicatur in omni proprietate septem nominata esse dona Spiritus S. sicut illa in septem actibus supra explicauimus, ad quos omnes motiones Spiritus S. reducuntur; nihilominus necesse non est illis actibus septem tantum simplices habitus correspondere, nec etiam cogimur propter omnes actus distinctos habitus, etiā diuersos ponere. Nam si quis dicat

in potentia intellectiua eundem esse habitū doni, qui efficit actus sapientiæ, scientiæ, & intellectus, solumq; per diuersos respectus ratione distingui, sicut intellectus diuiditur in rationem superiorem, & inferiorem, non multum errabit, licet probabilius sit, illis tribus habitibus tres simplices actus correspondere, quia & inter se habent sufficientem rationem distinctionis, quæ ex actibus, & modo procedēdi sumitur, & vnusquisque in se habet sufficientem rationem vnitatis, ad eum modum, quo fides est vnus simplex habitus in tota materia fidei. De aliis vero donis moralibus, licet merito reuocentur ad quaternarium numerum sicut quatuor virtutes cardinales numerantur, tamen sicut virtutes non sunt quatuor habitus tantum (nam sub illis saltem, quæ ad voluntatem pertinent, sub vnoquoq; membro continentur multi habitus; imo & variæ virtutes specie diuersæ, vt sunt iustitia, religio, fidelitas, & plures alij) ita de donis facile cogitari potest, ideoq; quoad hunc numerum nihil est certum. Quamuis de dono Cōsiliij probabilius sit, esse vnicum simplicem habitum circa totam materiā moralem. Nam etiam virtus prudentiæ vna esse censetur iuxta probabiliorē sententiā, propter connexionem omnium virtutum moralium in ordine ad prudentiam, & propter vniuitatem quandam in modo iudicandi ex eisdem principiis, quæ multo maior in consilio ex motione Spiritus S. inuenitur. De aliis vero tribus donis voluntatis, licet certū sit habitus illorum esse distinguendos ad modum trium virtutum cardinalium, nihilominus incertum est an vnusquodq; illorum sit collectio plurium habituum, vel vnus tantum, qui propter eminentiam, & excellentiam suam, & simpliciorē modum operandi ex motione Spiritus S. sit veluti vniuersale principium operandi in vnaquaq; materia virtutis. De qua re alius iudicium relinquo, quia de illa nihil à Theologis dictum inuenio.

## CAPVT XI.

*Virum præter habitus operatiuos detur iustis habitualis gratia ab illis distincta, & in ipsa anima substantia immediate infusa, tractaturq; sententia negans.*

**S**olet hæc quæstio à Theologis tractari sub hoc titulo, an gratia sanctificans distinguatur realiter à virtutibus, & specialiter à charitate. Nam de cæteris nulla est, neq; esse potest controuerfia inter Catholicos, qui consentiunt moraliter peccando gratiam & charitatem amitti, non tamen fidem, & spem, nisi per quædam peccata illis specialiter contraria. Vnde manifestum est, gratiam esse rem aliquam à fide, & spe distinctam. Quod nō minus certum est de gratia sanctificante respectu moralium virtutum, vel donorum, quia hæc omnia à charitate distinguuntur, etiam ex sententia omnium, qui illa infundi docuerunt. Ergo si gratia est idem, quod charitas, necesse est, vt etiam gratia ab illis donis distinguatur, vel si gratia sanctificans est à charitate distincta, multo magis à cæteris moralibus virtutibus, & donis distinguetur, quia nec virtutes morales, nec dona immediate respiciūt Deū, & ideo nullum illorū potest formaliter per se primo animam Deo gratā reddere. Tota ergo difficultas reducitur ad cōparationem inter gratiam, & charitatē.

In hoc ergo puncto prima sententia est gratiā non esse aliam formam, nisi charitatem, ac proinde in donis infusis ex vi iustificationis nullum esse præter ea, quæ ad aliquod genus operationis immediate ordinantur. Ita docuit Alenf. 3. part. q. 61. (alias 69.) Mēb. 2. art. 4. Richard. in 2. d. 26. ar. 1. q. 4. Durand. q. 1. Scot. q. vnic. Gabr. art. 2. conclus. 4. Maior. q. 1. Bassol. d. 28. q. 1. Marfil. in 2. q. 17. art. 1. Citatur etiam Bonauentura, sed immerito, vt infra dicam. Et hanc sententiā late defendunt Vega lib. 7. in Trid. c. 25. & Bellar. l. 1. de Grat. & lib. arb. c. 6. & Casp. Cassal. l. 1. de Quadripart. iustit. In duobus autem videtur esse aliqua differentia

1. Status questionis.

2. Prima opinio.



rentia inter hos authores, nã Durandus indicat gratiã, & charitatem neque neque ratione distingui, & voces illas esse synonymas, quia esse gratum, & esse charum idem sunt: primum autem facit gratia, & secundum charitas. Alii vero eas ratione saltem distinguunt per respectum ad diuersos effectus nam charitas perficiendo formaliter hominem, facit illum bonum apud Deum, ac proinde valde diligibilem Deo, & hoc est esse gratum, simul vero reddit hominem diligentem, seu dilectum Dei, & sub hoc posteriori respectu vocatur charitas, sub priori autem vocatur gratia. Sicut ergo amabile, & amatum, vt ita dicam, ratione saltem distinguuntur, ita gratia, & charitas. Et ita sentiunt Scotus, Gabriel, Maior, & alii. Qui consequenter dicunt tam gratiam, quam charitatem immediate infundi voluntati, in quo cum illis conuenit Durandus. Alii vero constituunt saltem distinctionem formalem, & ex natura rei inter gratiam, & charitatem, & ad hoc explicandum discordant etiam a dictis authoribus circa subiectum gratiæ. Dicunt enim gratiam esse in essentia animæ, & charitatem in voluntate. Ad explicandam autem distinctionem inter eas supponunt, potentias animæ, non distinguunt realiter ab anima, distinguunt autem formaliter ex natura rei. Ita ergo dicunt, vnã esse formam, quæ animam Deo gratam reddit, & quæ vires dat voluntati ad Deum amandum, & priori ratione esse in essentia animæ, posteriori autem in voluntate, & ita gratiam, & charitatem eodem modo inter se distinguunt, quo substantia animæ, & voluntas. Sed hæc varietas parum ad rem nostram refert, & ideo illam examinare nobis non est necesse: nam fundamenta huius sententiæ communia sunt, & ab illa quæst. physica de distinctione voluntatis abstrahenda sunt, quia distinctio inter hos habitus, vel virtutes ab illa non pendet, nam fides in omni sententia distinguitur realiter à gratia, siue intellectus distinguatur ab anima, siue non, & spes, & charitas, inter se distinguuntur, etiam si sint in voluntate.

Primum ergo huius sententiæ fundamentum sumitur ex scriptura, in qua quidquid de gratia dicitur attribuitur charitati, & è conuerso, ergo signum est, esse vnã, & eãdem formam. Antecedens patet, quia gratiæ dicitur esse proprium homines filios Dei constituere, & tamen de charitate dicitur. 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filii Dei nominemur, & simus.* Secundo per gratiam iustificamur, iuxta illud ad Romanos 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius,* & tamen hoc ipsum tribuitur charitati cap. 5. dum dicitur, *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis,* quæ inferius abundantia gratiæ, & donationis appellatur. Tertio sicut gratiæ tribuitur regeneratio, ita de charitate dicitur. 1. Ioan. 4. *Omnis qui diligit ex Deo natus est.* Quarto gratiæ maxime proprium est, hominem facere gratum Deo, id est Deo dilectum seu diligibilem ab illo, charitas autem est, quæ maxime facit hominem diligibilem Deo: nã de illa dicit diuina sapientia cap. 8. *Ego diligentes me diligite.* Et Christus Ioan. 14. *Siquis diligit me, diligetur à Patre meo.* Quinto gratia est sanctitas animæ, de charitate autem dicitur ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti, & electi in conspectu eius in charitate.* Sexto, gratia etiã peccatum expellit, nam hoc ad sanctitatem pertinet. Vnde dicitur. 1. Ioan. 3. *Omnis, qui in eo manet, & non peccat.* Et iterum, *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, Et tamen ibidẽ subditur, Noscimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres, & qui non diligit manet in morte.* Et Luc. 7. dicitur. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Septimo, per gratiam dicitur Deus habitare in hominibus iustis, hoc autem est propriissimum attributũ charitatis, iuxta illud 1. Ioan. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo.* Octauo, gratia sanctificans censetur esse maximũ inter omnia dona gratiæ, iuxta illud Petr. 2. epist. 1. pars 3.

Maxima, & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ. At charitas præfertur cæteris donis Dei à Paulo 1. ad Corinth. 3. & ideo ad Coloss. 3. illam vocat, *Vinculum perfectionis,* ergo non possunt hæc esse duo dona gratiæ, quia non possunt esse æque, vel summe perfecta.

Secundo fundari potest hæc sententia in Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. vbi cum dixisset. *Hominem iustificari per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum,* & vltius docuisset causam formalem nostræ iustificationis esse, *Iustitiam, qua interius renouamur, eam in nobis receipientes quia nemo potest esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur,* subiungit. *Id tamen in hac impietate iustificatione, dum eiusdem passionis merito per Spiritum sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur.* In quo contextu eandem, quam gratiam, & iustitiam vocauerat, declarare videtur esse charitatem. Et (quod amplius est) statim addit in iustificatione hæc tria simul infundi fidem, spem, charitatem, nulla facta mentione alterius gratiæ, seu doni. Et cap. 10. cum dixisset, hanc iustitiam bonis operibus augeri, adiungit. *Hoc vero iustitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia cum orat, da nobis Domine fidei spei, & charitatis augmentum.* indicans iustitiam in his tribus tantum consistere, nimirum in charitate per se, in aliis, vt charitate formantur. Item in canon. 11. definit iustificationem non fieri sine gratia, & charitate, quæ in cordibus hominum diffundatur. In quo loquendi modo singulare verbum, diffundatur, indicat gratiã, & charitatem vnã tantum formam esse. Denique Sess. 14. cap. 4. dicit contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare, gratia autem est, quæ hominẽ Deo reconciliat.

Tertio potest hæc sententia Patribus attribui propter similes locutiones. Nam Leo Papa Sermon. de S. Laurentio: *Omniũ (inquit) summa virtutum, & totius tribus, plenitudo iustitiæ de illo amore nascitur, quo Deus, proximusque diligitur:* Augustinus vero de Natur. & grat. cap. 42. *Charitas (inquit) est verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia.* Et tract. 5. in primam Epist. Ioannis. *Charitas (inquit) est, quæ separat inter filios Dei, & filios perditionis.* Idemque habet. 15. de Trinitat. cap. 18. dicens, *Nullum esse isto Dei dono excellentius, scilicet charitatem.* Et tract. 32. in Ioannem circa finem de Apostolo dicit: *His omnibus tam magnis rebus præposuit charitatem, ipsam habeto & cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris.* Et concion. 1. in Psal. 113. *Nihil (inquit) eminentius in Scriptura sancta inueniri potest, quam charitas.* Et tract. 9. in 1. Epist. Ioannis dicit, charitatem esse animæ pulchritudinem, quæ reddit animam amabilem Deo. Et lib. de Morib. Eccles. cap. 12. & 13. dicit, charitatem esse formam sanctificantem animam, & in dicto lib. 15. de Trinit. cap. 18. dicit charitatem diuidere inter filios Dei, & filios perditionis. Et multa similia habet libro de Grat. & libero arbitrio cap. 17. & Serm. 43. & 50. de Verb. Domini. Ex quibus omnibus constat, Augustinum tribuere charitati omnia, propter quæ potest gratia desiderari, ac proinde superfluum esse gratiam, quæ sit forma distincta. Simile fere argumentum sumi potest ex Gregorio Homil. 27. in Euangel. quatenus dicit, charitatem esse radicem omnium virtutum, sentiens ipsam charitatẽ non habere priorẽ radicem. At vero si gratia esset distincta à charitate, ipsa esset radix charitatis, & à fortiori cæterarum virtutum. Homil. etiam 38. in Euangel. docet charitatem esse vestem nuptialem, per quam solent Patres, & Expositores intelligere gratiam sanctificantem. Denique Prosper libro 3. de Vita contemplatiua cap. 13. inter alia attributa charitatis. *Est (inquit) mors criminum, vita virtutum, anima sanctarum mentium, in peccatis suis mortuos suscitatur.* Quæ omnia maxime propria formæ gratiæ esse videntur.

Vltimo adduntur rationes. Prima esse potest, quia gratiæ necessitas tota sumitur ex operatione: si enim ad bene operandum, non esset necessaria gratia, tandem rationibus ful-

4. Secundo. Ex Conc. Trident.

5. Tertio ex Patribus.

6. Tandem rationibus ful-



nūquam esset cogitata, vel prædicata, neque habitus per se infusi fuissent necessarii, nisi in homine essent operationes aliquo modo supernaturales, quæ sine virtutibus supernaturalibus fieri connaturali modo nō possent. Sed gratia, quæ sit forma distincta à charitate, ad nullam operationem necessaria est, quia ad omnia opera virtutum sufficiunt virtutes, & dona supra enumerata, & ideo neq; illi Theologi, qui gratiā à charitate distinguūt, illam propter operationē ponunt. Respondent autem per se, & propter suum effectum formalem, necessariam esse, & consequenter etiam requiri propter modum moralem operis id est, propter condignitatem illius ad proprium, & perfectum meritum necessariam, licet propter substantiā, vel physicam proprietatem operis non requiratur.

7. Sed contra hoc instatur secundo, quia talis effectus  
*Refutatur*, formalis intelligi non potest distinctus ab effectu for-  
*arguitur* mali charitatis. Nam ille effectus quis est, nisi esse sanctum, vel dilectum? ad hunc autem sufficit charitas, quatenus à forma intrinseca fieri potest. Declaratur minor, quia hæc voces: *Dilectus*, vel *gratus*, interdū significare possunt denominationē extrinsecā ab actu diligētis vel cōplacētis sibi in aliquo, ad hūc quasi effectū vel potius denominationem clarum est, non esse intrinsecam formam necessariam, si præcise in illa denominatione actuali (vt sic dicam) sistatur. Alio vero modo, & in hac materia magis proprio, & recepto, verba illa significant proprietatem personæ dilectæ, quæ reddit illam diligibilem, & gratam, in quo sensu illa re vera est denominatio intrinseca, & à forma inhærente in persona grata, vt latius tractando de iustificatione dicendum est. Ad hanc autem internam denominationem sufficit charitas, quia forma illa, vel proprietas, quæ reddit hominem singulariter dilectum à Deo, non est, nisi illa forma, quæ facit hominem simpliciter bonū, & sanctum, nam hoc est, quod Deo in homine maxime placet, indeq; gratus denominatur. Charitas autem reddit hominē simpliciter bonum: nam est suprema virtus, quæ bonum reddit habentem, & est vera amicitia ad Deum, & ideo facit hominem diligibilem ab ipso Deo, ac deniq; vnit hominem Deo, tanquam vltimo fini super omnia dilecto, ac subinde expellit omne peccatum, in quo sanctitas consummatur.

8. Vnde arguitur tertio, quia vel gratia à charitate  
*Tertio probatur*, distincta est in essentia animæ, vel in potentia, non potest esse in potētia, quia deberet illam complere, & inclinare ad aliquam determinatam operationem, nam perfectio recipitur in perfectibili ad modū eius. Neq; etiam videtur esse posse immediate in essentia animæ, quia nullum determinatum, & quasi specificum effectum potest illi conferre. Quia hic effectus, scilicet esse gratum, vel dilectum, vt tenet se ex parte obiecti, seu personæ à Deo dilectæ, nihil aliud significat, quam esse bonum, quod prædicatum de se transcendens est, & suo modo per quamcunque virtutem ex parte confertur, per charitatem autem censetur simpliciter dari, quia virtute continet omnes, & nihilominus in singulis determinatur secundum peculiarem effectum, quem vnaquæque confert in ordine ad suam operationem. In essentia autem animæ non potest intelligi specifica perfectio determinatam cōferens bonitatem; ergo nec specialis forma gratiæ, quæ illam peculiari modo amabilem, vel gratam reddat. Et confirmatur, quia per gratiam expellitur peccatū, ergo in eo subiecto immediate recipitur, in quo proxime inest peccatum. At peccatum est proxime in voluntate, ergo in illa etiam est gratia, ac subinde non est, aliud, quam charitas.

9. Quarto, est commune scholasticorum argumen-  
*Quarta ratio* tum, quia si gratia, & charitas realiter distinguerentur, possent à Deo separari, quod non videtur admittendum. Alias posset aliquis vel sine charitate esse sanctus & gratus Deo, contra illud i ad Cor. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest*, vel è contrario posset esse gratus, & non acceptus Deo, si habens gratiam, nō

haberet charitatē ad ipsum. Vel posset cum solā charitate diligere, licet non esset dilectus, q; etiam repugnat verbo Dei docentis diligere diligētes se. Aut deniq; posset quis diligere, & diligī cum charitate sine gratia, & ita potuit etiam nunc fieri, ac proinde superflua est peculiaris qualitas gratiæ. Quinto, si gratia esset distincta à virtutibus, compararetur ad illas, sicut essentia ad proprietates, vel sicut substantia animæ ad potentias, ergo omnes virtutes infusæ penderent à gratia, non solum quoad esse virtutis, quem dicitur habere à charitate, sed etiam quoad substantiā ipsorum habituū, quia omnes manarent ab illa, sicut passionēs ab essentia, hoc autem dici non potest, alias etiam habitus fidei, & spei admitterentur, amissa gratia. Atque hæc sunt motiua, quæ opinionem hanc sine dubio faciunt valde probabilem.

*Quinto denique probatur idem institutum*

## C A P V T XII.

*Gratiam esse formam à charitate realiter distinctam verius indicatur.*

1. Sententiam hanc præferendam censemus, tū quia à pluribus, & grauioribus Theologis recepta est, tum etiam quia est satis conformis Scripturis, & Patribus, tum deniq; quia magis commendat diuinam gratiam, meliusq; totum ordinem supernaturalium perfectionum declarat. Docuit ergo hanc sententiā D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 3. & 3. contr. gent. c. 150. & 151. & q. 27. de Verit. art. 1. & sequuntur omnes Thomistæ Caiet. Contr. & Medina in d. art. 3. Ferrar. d. cap. 151. in fine, Capreol. in 2. d. 26. q. 1. & ibid. Hispal. late Soto 1. 2. de Natur. & grat. c. 17. & 18. Valent. to. 2. d. 8. q. 2. p. 2. Tenuit etiam Antonin. 4. part. tit. 9. c. 2. §. Egid. in 2. d. 26. q. 1. art. 2. & q. 2. ar. 1. & ibi Argent. ar. 1. Alber. art. 3. & in 3. d. 27. ar. 3. vbi etiam Bonauent. art. 1. q. 3. & 4. eandem opinionem amplectitur, quamuis circa illā habeat singularem opinionem infra explicandā. Deniq; Alexan. etiam 4. p. quæst. 13. art. 1. videtur gratiam distinguere à virtutibus, & illam in substantia animæ immediate collocare: nam primus (inquit) actus gratia in anima est vita spiritualis, non mediantibus potentiis.

2. Difficile autem est sententiam hanc ex Scriptura, Conciliis, aut Patribus ostendere, quia licet sæpe dicant, sanctificari nos per Dei gratiā, vel infundi nobis gratiā sanctificatē, seu gratiā sanctificationis, quibus modis sæpi⁹ loquitur August. vt videre licet l. 1. de Grat. Christi cap. 30. & sequentibus, & epist. 105. & 107. & l. de Spirit. & lit. c. 32. Ex hac vero appellatione gratiæ nihil certum, & firmū colligi potest, quia vox *gratia*, valde generalis est, & de omnibus donis supernaturalibus proprie dicitur. Ex quibus donis omnia illa, quæ aliquid conferunt ad veram sanctitatem hominis recipiētis ad sanctificantem gratiam pertinent, & ita possunt sub voce illa comprehendī, & præsertim charitas, quæ peccatum mortale secū nō admittit. Vt ergo sententiā hanc probabiliter ex Patribus, & Scriptura colligamus, prius est rationis discursu declaranda, & persuadenda, & inde non difficile ostendetur q̄ sit consentanea locutionibus Scripturæ, & Patrum, quamuis eis solis sufficienter probari non possit. Nōmine igitur gratiæ sanctificatīs intelligimus formam quandam accidentalem quidem in se, quia infunditur animæ, & illi inhæret, comparatione autem aliarū virtutum infusarum se habentem ad modum formæ substantialis, quia nō datur tanquam principū proximū alicuius determinatæ operationis, sed ad dandum animæ esse quoddam diuinum. Vnde per hanc formam participatur natura diuina, nō prout est intellectus, vel voluntas, vel aliud attributū, quod sit operatio, vel principū proximum operandi, sed prout est essentia quædam, & natura supra omnē naturā substantialē creatā, & creabilē. Vnde fit, vt sicut natura diuina secundum rationem est quasi radix intellectus, & voluntatis diuinæ, ita hæc forma sit quasi radix secundū rem infusarum virtutū, etiā charitatis. Et hinc tandem fit vt per hanc formam primo desin-

*Quid nomen gratia significet.*

*Gratia confert animæ esse quoddam diuinum.*



cetur anima, & consequenter ex vi eius connaturaliter expellatur peccatum, ac denique ratione illius debeantur deificæ operationes usque ad visionem beatam suo tempore obtinendam.

3. *Possibilitas aequalitatis gratiæ probatur.* Primum ergo probandū est hanc qualitatem, prout illā explicuimus, esse possibilem. Quod in primis satis persuaderi potest, quia nulla implicatio contradictionis in hoc effectu ostendi potest. Si enim Deus potuit homini cōmunicare participationem singularem suæ visionis, & diuini amoris, cur non poterit cōmunicare excellentem quandam participationem suæ naturæ, ut talis natura, & substantia est? Itē cum in Deo visio, & amor sui nō re, sed ratione distinguatur, nihilominus operationes, quibus ab homine participatur, in re ipsa distinctæ sunt iuxta recipientis capacitatem. Et similiter licet in Deo actus videndi, & lūmē intelligibile, & actus se amādi, & charitas, seu voluntas, quæ concipitur, ut principium eius, in re non distinguantur, sed ratione tantū, nihilominus ab homine participatur per formas, seu qualitates realiter distinctas, quales sunt lūmē gloriæ, & visio Dei, & virtus charitatis, & dilectio ab ea procedens, propter eādem nimirū rationē, quod hæc participantur ad modū recipientis. Ergo simili modo, quamuis in Deo amor, & voluntas sola ratione à natura Dei distinguantur, nihilominus poterit natura diuina participari ab homine per formā re ipsa distinctā ab habitu, & actu charitatis eius, quia talis etiā participatio fieri nō repugnat, & fieri debet iuxta capacitatem recipientis.

4. *Alia ratio de possibilitate gratiæ.* Deinde argumentor in hunc modū, quia talis qualitas non potest cogitari impossibilis ex parte potentiae diuinæ, cum illa sit infinita, & de se omnia possit. Neque etiam ex parte naturæ diuinæ, eo quod nō sit participabilis sub ratione essentiae, vel naturæ. Nam hoc falsum esse ostenditur, etiam in naturali ordine rerū; nam Angelus v. g. & anima rationalis sicut per suas potentias participant intellectū, & voluntatem Dei, ita per suam substantialem naturam participant essentiam Dei, ut substantialis quædam natura est, & essentialiter intellectualis; ergo eadem ratione nō repugnabit diuinam naturā, ut talis est, esse participabilem modo altiori, & supernaturali. Si enim intellectus, & voluntatis Dei potest dari participatio creata altioris ordinis, quam sint naturales potentiae rationales, cur nō poterit dari participatio naturæ diuinæ altioris etiam ordinis proportionata illis supernaturalibus donis, & ordine naturæ prior, & illorū quasi radix? Neque enim necesse est, ut talis participatio habeat substantiales perfectiones diuinæ naturæ incommunicabiles creaturæ, ut sunt esse per essentiam, & cum summa independentia. Tunc enim non esset participatio, sed identitas, seu aequalitas, sed satis est, ut sit participatio creata alterius ordinis, sicut sunt lumen gloriæ, & charitas. Neque etiam oportet, ut talis participatio fiat per substantiam, tum quia aliunde repugnat dari substantiam supernaturalis ordinis, ut alibi probatum est, tum quia agimus de participatione, quæ ab homine, vel Angelo participari possit, quibus noua substantialis forma aduenire nō potest; ergo sicut lumen diuinū, licet in se sit substantia, nihilominus participatur per lumen accidentale, ita etiam natura diuina, licet in se sit substantialis, poterit à persona creata altiori modo, quam per propriā substantiā, per formā accidentalem diuini ordinis participari.

5. *Aliis modis possibilitatis gratiæ indicatur.* Neque etiam poterit hæc repugnantia ex parte subiecti cogitari, quia ex parte illius non est necessaria capacitas naturalis; & obediēcialis non magis deest in anima respectu talis qualitatis, quā deest in intellectu, & voluntate ad virtutes infusās recipiēdas. Ac denique nō potest assignari repugnantia ex genere talis qualitatis. Affirmari enim nō potest, implicationē inuoluere dari aliquā qualitatem supernaturalem, quæ sit forma dans formaliter aliquod esse supernaturale, quod non ordinetur per se primo ad aliquam operationem, tanquam proximum principium eius nam quæ est, vel qualis hæc repugnantia? In naturali

enim ordine experimur dari formas accidentales afficientes formaliter subiectum, licet vim agendi non præbeant, ut est quantitas, & in genere qualitatis albedo, pulchritudo, & aliæ similes. Imo etiam formæ substantiales per se primo ordinantur ad dandū esse formaliter, ad agendum vero nō ita, sed per suas potentias vel qualitates: quid ergo mirum, quod in ordine supernaturali detur aliqua similis forma, quæ solum formaliter perficiat animam, eamque pulcherrimam reddat in diuino ordine, quamuis non per se immediate, sed per virtutes sibi connaturales operetur. Eo vel maxime, quod secundum veram Theologiam definitionibus Conciliorū consentaneam character forma est, & qualitas supernaturalis ordinis, quæ formaliter perficit animam, non enim potest aliter illam configurare, & quasi figillare, & tamen non est principium proprium, & physicum alicuius operationis sibi connaturalis, ut in 3. tom. 3. partis declaratum est: non est ergo cur repugnet dari altiore formam gratiæ dantem nobilius esse supernaturale. Præsertim quia fortasse illa efficaciam aliquam habet, ut statim dicam.

6. *Probatur insis de facto infundit gratiam.* Supposita ergo possibilitate talis gratiæ, nō est difficile ostendere, esse valde consentaneum rationi, ac proinde valde credibile infundi iustis hanc gratiam, quæ sit quasi totius iustitiæ supernaturalis fundamentum, vel potius essentia. Probatur primo quia ratio- ni consonū est, ut Deus non minus cumulate perficiat naturā in ordine supernaturali, quā in naturali, seruata proportione; sed in ordine naturæ ita rem cōstituit, ut primo det illi substantialem formam, deinde potentias, & virtutes agendi, tanquam cōnexas cum forma, & in ea radicas; ergo simili modo debuit natura ad diuinū ordinē subleuari, primo participando diuinam naturam per gratiam quasi deificāntem animā, & deinde per virtutes operatiuas ipsi gratiæ, tanquam essentiae, & radici coniunctas. Et in idem fere redit ratio D. Thomæ, qua persuadet dari hanc gratiam, quia prius est forma, quæ dat esse (utique simpliciter, & quasi substantiale) quā quæ dat operari. Item quod virtus debet esse dispositio perfecti ad optimū, ideoque virtutes infusæ debent supponere quasi naturam quandam supernaturalem, cui connaturales sint, quamque in ordine ad optimos actus perficiant.

7. *Probatur deinde eadem conclusio.* Vnde argumentor secundo, quia nō potest charitas esse quasi prima forma dans hoc esse supernaturale, cui cetera debeantur, primo quia illa etiam est virtus proxime operatiua, & ideo supponere debet esse diuinū, cui sit cōnaturalis talis diligēdi modus. Omnis enim appetitus sequitur aliquam formam, charitas autē est veluti quidam appetitus superioris ordinis; ergo supponit priorem formam dantem esse diuinū, cui talis modus amandi proportionatus, & cōnaturalis est. Deinde quia virtutes supernaturales nō tantum perficiunt voluntatem, sed etiam intellectū, qui prior potētia est. Ergo prima perfectio illius ordinis, in qua ceteræ connectantur, & ratione cuius debeantur, nō est perfectio solius voluntatis, sed altiorē formam esse necesse est. Declaraturque hoc optime in statu beatitudinis, ubi inter virtutes etiam operatiuas nō est prima, & principalis charitas, sed prior, & principalior est lumen gloriæ, nam visio beata ibi magis perficit animam, quam amor; ergo signū est etiam in via non esse charitatē primam formam deificāntem animam. Tum quia eadem est forma principaliter sanctificans animā in via, & in patria. Tū quia etiam in statu beatitudinis supponi debet in Angelo, vel anima aliqua intrinseca forma, in qua tanquam in supernaturali essentia, tam lūmē gloriæ, quam charitas radicetur. Et ita per se loquēdo, sicut anima est prior intellectu, & voluntate, & intellectus, quā voluntas, ita in supernaturali ordine prior est gratia, quā perfectio intellectus, vel voluntatis, & prius lumen, quam charitas. Dico autem, *per se*, quia in via ratione fidei, & ut habeat locum dispositio, vel meritum in illa fundatum, præcedit fides, quasi ex dispensatione



propter imperfectionem præsentis status, & ideo in Christo, ubi hæc ratio cessauit, & gratia creata à principio habuit perfectum, & connaturalem statum, & lumen intellectus naturæ ordine præcessit charitatē.

8. *Tertium argumentum ex intimo illo lapsu diuino in animam.*  
Tertiam rationem sumere possumus ex perfecto illapsu Dei in animam, ut enim ex parte sit completus, non tantum debet fieri in potentiis, sed etiam in essentia, seu substantia animæ, ita ut non tantum in potentiis, sed etiam in essentia animæ nouo modo incipiat esse Spiritus sanctus, quando anima iustificatur. Vnde multi Theologi docent, etiam in beatitudine esse illapsum Dei in animam per gratiā consummatā prius natura, & aliter, quam per visionem, ergo hic illapsus in via inchoatur per gratiam sanctificantem, ratione cuius debetur & charitas in via, & visio in patria. Vnde potest hæc ratio simul cū præcedenti confirmari, quia in iustis esse debet aliqua forma, cui sit connaturalis supernaturalis beatitudo consistens in visione Dei, & consequenter debeatur animæ, ut deificata per illam formam. At vero hæc forma non est charitas, nam illa est de se posterior illa beatitudine, & quasi consequens ad illam spectatam, ut in visione Dei consistit; ergo est alia forma prior tam charitate, quam visione, quæ se habet per modum naturæ principalis, cui tales operationes debentur in statu perfecto.

9. *Quartum argumentum ex effectu formali excludendi peccatum mortale.*  
Supponimus enim (quod infra tractandum est) esse aliquam formam supernaturalem animæ inhaerentem, quæ formaliter excludit culpam mortalem. Deinde supponimus hanc formam non esse ipsum actū charitatis, quia nec semper necessarius est, nec sufficiens per se, ac proxime, ut in 1. tom. 3. partis late probaui, & inferius attingam. Ex quo vltius probabiliter inferimus, habitum charitatis non esse illam formā, quæ formaliter peccatum expellit, quia vel est minus perfectus, quam actus, ut aliqui volunt, vel, licet sit eminentior, quia cōparatur ad actum per modū potentiæ, non tribuit animæ alium modū rectitudinis, sed eandem permanentiorem. Ergo oportet, ut illa forma, quæ ita sanctificat, seu deificat animam, ut secum non admittat culpam mortale, sit excellentior, & natura prior ipsa charitate.

10. *Sacra Scriptura probatur.*  
His ergo modis, & rationibus verisimiliter probata hæc sententia non parum confirmari potest ex cōsonantia scripturarum. Et in primis ex verbis Petri 2. canonic. cap. 1. n. 4. *Maxima, & pretiosa nobis promissa donauit, ut per hæc efficiamini diuina consortes nature.* Hoc enim consortium per dona gratiæ hinc dubio fit, nec potest proprius, vel (ut ita dicā) formaliter fieri, quam per talem sanctificantem gratiam, quæ sit propria diuinæ naturæ participatio. Nam Petrus ibi loqui de propria essentia, & natura Dei testatur Ambros. lib. de Incarnat. Dominicæ sacramento, cap. 8. inde probans in Deo esse veram naturam, & lib. 1. de Spirit. sanct. c. 6. de illo consortio dicit: *In quo, (id est, in Spiritu sancto) non carnalis successione hereditas, sed adoptionis gratiæ spirituale commercium est.* Quod consortium in sequenti libri cap. 1. latius exponemus, nunc satis sit ex Ambrosii sententia per adoptionis gratiam in nobis fieri. Vnde non parum etiam dictam sententiam confirmant illa loca, in quibus iusti dicuntur per gratiam filii Dei fieri, ad Rom. 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei, & c. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Et 1. Ioan. 3. *Nunc filii Dei sumus.* Filius autem proprius, & naturalis constituitur per propriam essentiam, & naturam Patris, filius autem adoptiuus inter homines quidem constituitur per extrinsecam acceptionem, seu obligationem: adoptio autem Dei est longe excellentior, & ideo constituitur per intrinsecam formam, quæ sit suprema quædam participatio ipsiusmet naturæ Dei, ut talis est. Est ergo illa forma distincta ab amore, seu charitate. Nam amor per se, & quatenus talis est, constituit amicum, non filium. Vnde Paulus dicto cap. 8. ad Rom. subinfert. *Si filii, & heredes, non autem sic inferre posset; si amici, ergo hæreses.* Vnde

charitati, & amori non respondet gloria, ut hæreditas, sed respondere poterit, ut corona, quia amor Dei meritorius est, cuius principium proximum est charitas. Ergo gratia, quæ constituit hominem filium, & hæredem est alia forma, qua participatur diuina natura, nam huic participationi respondet hæreditas, id est, participatio beatitudinis ipsiusmet Dei, quæ tali gratiæ est cōnaturalis, & ideo censetur quasi iure intrinseco debita. Denique ob hanc causam dicuntur iusti in Scriptura regenerari, & renasci, quando per gratiam iustificantur Ioan. 3. & sæpe alias. Quo significatur, gratiam, quæ per se primo infunditur per illam actionem, esse propriā participationem diuinæ naturæ: generatio enim, quæ est natiuitas, est processio viuientis à viuente in similitudine naturæ, & non tantum in similitudine operationis, vel amoris. Ut ergo hæc regeneratio cum aliqua proprietate possit dici natiuitas, & fundamentū filiationis, necesse est, ut, præter principium proximum amoris, seu cuiuscumque operationis, specialis participatio diuinæ naturæ infundatur, & hanc dicimus esse gratiam sanctificantem, quæ est quasi substantialis forma constituens hominem Dei filium, & Deum (utique per participationem) ut etiā Scriptura loquitur Ioan. 10. & c.

Ex Cōcillis, & Patribus pauca afferri possunt, quæ cogant, vel multum suadeant: nihilominus consideratione dignū est, quod in Clementin. 1. de Sum. Trinit. distincte numerat Concil. Vien. virtutes, & informantem gratiam, & sub his verbis opinio, quæ asserit gratiā, & virtutes infundi quoad habitus, approbata est. Loquens enim Concilium indefinite de virtutibus, omnes profecto comprehendit, & maxime charitatē, sine qua nulla est perfecta virtus; ergo per gratiam intelligit aliquid distinctū à virtutibus, cur enim illam singulariter, & distincte nominaret, nisi esset forma diuersa. Et in ipso verborum ordine indicatū est, gratiam esse priorem virtutibus, & quasi radicem, & fundamentum illarum. Similisque ponderatio locum habet in verbis Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. dicentis in iustificatione renouari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, nam sub donis includit virtutes, ut supra declarauimus; ergo per gratiam formam distinctam intelligere videtur. Quam etiam can. 11. distincte à charitate numerat, damnans eos, qui dicunt iustificationem fieri sola remissione peccatorum, exclusa gratia, & charitate. Et ita sensisse, & intellexisse videtur hæc loca Author catechismi Pii V. cū tractando de effectu baptismi, dixit cum gratia infundi concentū virtutum.

Ex Patribus solet expendi quod Dionysius cap. 2. de Ecclesiast. hierarch. p. 1. dixit. *Primus animi ad diuinam motus Dei dilectio est.* Porro sacre dilectionis ad diuinam mandata faciendā principalis omnino progressus est sacratissimatus. *ma, & ineffabilis prorsus operatio, qua diuinus in nobis status efficitur.* Per quem statum profecto non alium intelligit, nisi statum gratiæ sanctificantis, quam dicit esse vitam animæ, & ita supponi ad operationes diuinas, sicut naturalis vita hominis supponitur ad humanas. Sic ergo ait. *Si enim diuinus hic status, diuina natiuitas, nunquam ille aliquid sciet ex his, quæ à Deo tradita sunt, neque operabitur, qui nec diuinum hunc statum consequutus est.* An vero nobis quoque ipsis non dicimus prius esse necessariū humanæ vitæ statum, ut sic demum humanā possumus operari. Et concludit. *Vnumquodque ea solum agit, & patitur, quæ substantiæ statusque sui sunt.* Sentit ergo ante diuinam operationem, & operatiuā virtutem dari nobis quoddam esse diuinum, quasi substantiale, quo in statu viuientium vita diuina constituimur, à qua profluunt in nobis diuina opera, utique ut sint viuā, & connaturali modo fiant; ergo ad dandam hanc vitam, & illud esse diuinum necessaria est forma gratiæ à singulis principiis particularium operationum distincta. Solet etiā citari Augustin. lib. 1. de Grat. Christi cap. 30. ubi gratiam iustificationis à charitate distinguere videtur, & lib. de Spirit. & Liter. cap. 32. ubi distincte numerat charitatem, qua Deus nos facit sui dilectores,

11. *Testimonia consideratione digna ex Concilio, Conc. Vien.*

12. *Doctrina Patrum fundatur.*

Adoptiuus Dei filii constituitur.



res, & iustitiam, qua Deus nos facit iustos, Sed in his, & similibus testimoniis non immoror, quia facilem habent interpretationem, & re vera non videtur ab Augustino in hoc sensu dicta; reliqua vero sincere intellecta non parum suadent, ita ut vere dicere possimus, hanc sententiam esse Scripturæ, & Patribus consentaneam, quod magis ex solutionibus argumentorum in capite sequenti constabit.

13. Prius vero, ut rem distincte cōcludamus, ex dictis Gratia non colligitur primo, gratiam non esse in potentiis, sed in est in poten- essentia animæ tanquā in proximo subiecto. Ita do- cent D. Thomas, & omnes authores, qui eius senten- subiecto pro- tia sequuntur, vno excepto Bonavent. qui in 2. d. 26. ximo, sed quæst. 5. docuit gratiam esse in voluntate, etiā si alias in essentia teneat esse distinctā à charitate, in quo certe non con- anime. sequenter loquitur. Probatur ergo illatio, quia habitus, qui immediate afficiunt potentias, perficiunt eas

Suadetur 1. iuxta modū earum, nimirū, iuvando, & inclinando vnamquamque potentiam ad suū actum, & obiectum sibi proportionatū. Perfectio enim commensuratur perfectibili, potētia autē, quæ est perfectibilis per habitus, totum suum esse habet in ordine ad suos actus, suumque particulare obiectū, ergo tantū illi habitus, qui ad operandū proxime ordinantur, in potētiis recipiuntur. At vero gratia in primis est forma absoluta, quæ immediate ad nullū actum, vel obiectū dicit habitudinem, sed solum ad dandū quoddam esse diuinū, ergo ex hac parte non est apta ad perficiendam potentia. Deinde est veluti vniuersalis forma, cui nō minus debentur perfectiones intellectus, quā voluntatis, ergo de se abstrahit ab utraque potentia, ergo in neutra illarum collocari debet, sed in essentia.

Axioma. Præterea gratia est formalis terminus regenerationis hominis, & fundamentū filiationis Dei adoptiue, quatenus est peculiaris participatio diuinæ naturæ, ut diximus, ergo immediate respicit naturam, seu essentiam, & substantiā animæ. Vtērius per hanc gratiam Suadetur 2. illabitur Deus ipsi animæ secundum essentiam eius, nouo modo existendo in illa, ergo Deus infundendo hanc gratiam, specialiter operatur in ipsamet animæ essentia, ergo in illa immediate recipitur hæc gratia, & ita recte intelligitur illud, Qui adheret Deo vnus spiritus fit cum eo, utique per specialem vniōnem inter Deū, & animam ipsam. Denique hoc modo fit, ut non solum potentia, sed etiam ipsa substantia animæ per propriam formam supernaturaliter perficiatur.

14. Neque motiua Bonauenturæ difficultatem habent. Motium Inducit enim Augustinū dicentem, gratiam comparari ad liberū arbitrium sicut sessor ad equum, residet Bonau. ex Aug. Serm. 12. de Ver. At vero Augustinus ibi nō de gratia habituali specificata, sed in genere de toto adiutorio gratie, siue per habitus, siue per auxiliū, loquitur, ut ex inferius dicēdis in tribus libris sequentibus cōstabit. Vnde per liberū arbitriū non potuit intelligere solam voluntatē, nam gratia in sua latitudine etiā in intellectu sedet. Eo vel maxime, quod Augustin. non dicit gratiā sedere in libero arbitrio, sed in homine sedere Christū, seu Spiritum sanctū, sic enim ait. Sentis te habere sessorem? Sentis te habere rectorem? Sentio, inquit, illi ergo dic. gressus meos dirigis secundū verbum tuum. Optime ergo intelligitur Spiritus sanctus, ut per gratiā sedens in ipsamet anima, & inde regens potentias per virtutes, & auxilia. Deinde inducit eundem Augustinū diuidentē gratiam in operantem, & cooperantem, præuenientē, & subsequēntem, quas Magister definit per comparationem ad voluntatem, supponens utique gratiam esse in voluntate. Sed illa distinctio auxiliorum est, non habituum, & suo modo locū habet etiam in intellectu, & ideo nec de voluntate specialiter concludit, nec de gratia habituali aliquid probat. Inducit præterea, qualdā coniecturas, ex quibus quæ alicuius momenti esse possunt, supra in fauorē primæ sententiæ positæ sunt, alias vero omitto, quia difficultatē non habent.

15. Vltimo ex dictis inferitur, gratiam non tantum ex Illatio alia natura rei formaliter, sed cū omni proprietate reali-

ter à charitate distingui. Hoc aperte sequitur, supposita opinione, quam verā existimamus, quod voluntas, & anima realiter differant, nam quæ sunt in subiectis realiter distinctis, inter se etiā realiter distingui necesse est. Addo vero contra Henricū loco supra citato, licet verū esset animam, & voluntatem non distingui realiter nō inde sequi idē dici posse de gratia, & charitate. Primo quidē, quia identitas in subiecto non est argumentū identitatis inter formas, & qualitates afficientes subiectum, si aliunde in eis appareat sufficiens ratio distinctionis, sicut hic ostendi potest. Prior pars nota est in Philosophia, & in præsentī materia ostenditur. Nam charitas, & spes sunt in eadem voluntate, & inter se distinguuntur realiter. Itē qui ponit voluntatem non distingui realiter ab anima, idē de intellectu dicere cogitur, & nihilominus non negabit gratiā viā, esse realiter distinctā à fide, & gratiā consummatā, à lumine gloriæ. Nec refert, quod in his sit notior distinctio, quia potest fides à charitate separari, quia non ideo distinguuntur, quia separari possunt, sed aliunde distinctio est petenda: nā si Deus statuisset nō conseruare fidem absque gratia, nihilominus ex propriis rationibus intelligeremus esse res distinctas, & è conuerso, quod nunc gratia, & charitas non separentur, non est propter identitatem, sed propter amicitia vinctum, ut infra declarabo.

Attēdenda ergo est propria ratio distinctionis, quæ nō ex subiectis, sed ex obiectis, & ex habitudine ad actus, seu effectus formales sumenda est. Hæc autem ratio interuenit inter gratiā, & charitatem, aliter tamen, quam inter charitatē, & spem, v. g. Charitas enim, & spes, quia essentialiter dicunt transcendentalē habitudinem ad actus, & obiecta, per illa inter se distinguuntur, gratia vero multo magis ab utraque distinguitur, quia nō est qualitas respectiua illo modo, sed omnino absoluta ab omni obiecto, solumque respicit subiectū, & effectum suū formalem, quem in illo habet, ut explicuimus. Et hac ratione comparatur ad omnes virtutes infusas, sicut essentia ad proprietates, & est veluti principiū principale omnium actuum illarum, ut mox declarabimus; ergo sicut ab aliis virtutibus in via, & à lumine gloriæ in patria realiter distinguitur, ita etiam in utroque statu distinguitur à charitate.

## CAPVT XIII.

Fundamentis prioris sententiæ satisfit.

PRimum contrariæ sententiæ fundamentum ex Scriptura sumebatur, quia quæ videntur gratiæ esse maxime propria, charitati tribuuntur. Cui ut respondemus, aduerto inter homines iustos, & Deum amicitiam veram, & propriam contrahi iuxta verbū Christi Ioan. 15. Iam non dicā vos seruos, sed amicos. Hæc uendamus. autem amicitia solet charitatis nomine significari. Vnde D. Thomas 2. 2. q. 23. ex professo probat charitatem esse amicitiam erga Deum, non quidem quia charitas, ut est virtus, qua nos diligimus Deū, de qua ibi Doctor Sanctus tractat, sit totum vinculū, quod teste Aristotele ad amicitiam necessarium est, nimirū, quod sit cum redamatione quæ in diuina amicitia etiā ex parte Dei necessaria est, illā tamen nō præstat charitas, qua nos diligimus Deū, sed qua ipse diligit nos. Quia vero dilectio Dei ad hominē diligentem se certissima est, iuxta verbum Christi, Qui diligit me diligitur à Patre meo, vel potius, quia nostra dilectio ad Deum supponit dilectionem Dei erga nos, iuxta verbū Ioannis: Non quia nos prius dilexerimus Deum, sed quia prius ipse dilexit nos, ideo solet nomine charitatis totū hoc vinculū amicitia inter Deum, & hominem comprehendī, charitas n. nostra ita est dilectio, ut sit etiam redamatio Dei diligentis nos, & quasi complementū illius amicitia, quæ charitas appellatur. Quam doctrinam sumo ex Euseb. lib. 1. de Præparat. Euang. cap. 1. dicente, Per conuersionē ad Deū, & Christianam vitam amicitiam inter Deū, & homines constitui, de qua subdit Christum venisse ad hanc amicitiam (quæ etiam chari-

de distin-  
ctione reali  
gratiæ, à  
charitate.

Quamuis  
voluntas nō  
distingueretur  
realiter  
ab anima,  
adhuc gratia, & charitas distin-  
guerentur.  
Simile pa-  
tens.

16. Distinctio-  
nis realis  
ratio gra-  
tiæ charita-  
tiq; &c.  
applicatur.

1. Aduerten-  
dum ad pri-  
mū argu-  
mentū sol-  
uentem.

Charitas  
creatur redamatio Dei  
est.



charitatem vocat) hominibus annuntiandam, & ad exhortandum, ut omni studio, ac cura, hoc donum suscipiamus. Et hanc (inquit) charitatem suam equaliter omnibus proposuit, qui gratia eius ex toto animo complectuntur. Vbi de tota hac amicitia tanquam de vno dono loquitur, quamuis & gratiam Dei erga nos, & charitatem nostram erga Deum includat. Et eodem modo de hoc vinculo amoris inter Deum, & hominem loquitur Bernard. Serm. 83. in Cantica.

1. Hinc ergo est, ut sicut amicitia includit hæc duo ex parte utriusque extremi, scilicet amari, & amare, ita etiam amicitia nostra cum Deo requiratur, & charitatem, qua amamus Deum, & amari à Deo, & quoniam amor Dei est efficax, & facit bonum quod amat, ideo requiritur etiam in nobis peculiare donum, ratione cuius dicimur intrinsece amari à Deo, tanquam amici, & ipsi grati. Et quamuis ipsius charitatis infusio fit etiam quidam amor Dei erga nos, hoc tantum est secundum quandam peculiarem rationem communem omnibus donis gratiæ: nam etiã infusio fidei est effectus amoris Dei erga hominem, & sic de cæteris tam habitibus, quã actibus, vel auxiliis. Nihilominus tamen peculiaris amor, quo Deus amat iustũ, tanquã filium sibi gratũ, postulat peculiare donum, quod ipsam animã immediate sanctificet, & ratione cuius cætera debetur. De quo genere amoris Dei ad hominem recte intelligitur illud. 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur, & simus.* Loquitur enim, ut multi exponunt, de charitate Dei erga nos, quam talem esse dicit, ut peream, seu ex vi eius filios suos nos efficiat, quod formaliter nõ fit per charitatẽ, sed per gratiã, ut supra declaravi. Potestq; amplius necessitas huius doni ad hanc amicitia cum Deo ineundam explicari, quia teste Aristotele lib. 8. Ethic. & lib. 9. cap. 8. amicitia propria esse debet inter æquales; homo autẽ longissime distat à Deo, & ideo naturaliter non poterat ad aliquem propriũ gradum amicitia cum Deo ascendere, ideo, ut propriam aliquam amicitiam cum Deo posset contrahere, necessarium fuit, ut non solum quoad modũ redamandi, sed etiam quoad ipsum esse, & dignitatem personæ ad altiorẽ statum, & suo modo divinũ eleuaretur. Ad hoc ergo fuit necessaria gratia, quæ faciat hominem Deum per participationem, seu filium Dei adoptivum, & ratione illius iam potest Deum diligere, ut amicum, saltem secundum amicitiam excellentiæ, quam etiã inter species amicitia Philosophus supra posuit c. 11. nam æqualitatis simpliciter inter Deum, & creaturam esse non potest.

3. Ex hoc ergo vinculo, & connexionẽ charitatis, & Cur effectus gratiæ ortum est, ut attributa, & effectus huius amicitia cõcitia indifferenter charitati, & gratiæ tribuantur, Deo gratia, quamuis hoc nõ fit tam frequens, sicut in primo fundamento alterius sententiæ proponitur. Quod breviter ostendo, discurrendo per singula testimonia ibi proposita. Primũ erat, quod proxime declarauimus ex 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatẽ dedit nobis Deus, &c.*

Nam hoc nõ oportet intelligi de charitate creata, qua nos amamus Deum, sed de increata, qua Deus nos ita amat, ut filios suos nos constituat, vel certe licet de charitate creata intelligatur, sensus facilis est talẽ esse, qualis esse solet optimi filii ad Patrem, vnde non fit ipsam charitatem esse formã, per quam proximẽ, & formaliter filii Dei constituimur. Secundũ testimonium erat illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris;* sed non probat ipsam charitatem esse primam formã (ut sic dicam) per quam Spiritus sanctus habitat in nobis, sed solum probat charitatem infundi per inhabitantem spiritũ. Vnde non desunt graues auctores, qui locũ illum in contrarium retorquant, nam dicit Paulus per Spiritum sanctum nobis datum charitatem nobis infundi. Prius ergo (ut nostro more loquamur) per gratiam datus est, & tunc in cordibus infundit charitatem. Alii de charitate increata locũ exponunt, quæ dicitur diffundi in nobis, quando ipsum Spiritum sanctũ donat nobis per illud do-

num, quo nos charos, amicos, ac gratos sibi facit. Et ita ex illo loco, vel nihil probatur, vel potius pertinet ad sanctificantẽ gratiã, qua Deo chari, & grati effici-mur. Vnde quod Paulus subiungit de abundantia gratiæ, & donationis, nec restringi potest ad charitatem, neq; ad habitũ gratiæ, sed absolute de donis, & auxiliis gratiæ, sicut etiã illud *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* sequentib.

In tertio, & cæteris fere locis oportet advertere, eundem effectũ expellendi peccatum, vel sanctificandi animam tribui, & dilectioni, & gratiæ in diuersis generibus causarum, nam pœnitentiæ v. g. tribuitur, tanquam dispositioni, gratiæ vero tanquam formæ. Sic ergo fere in omnibus illis locis tribuitur charitati variĩ effectus, non quia formaliter illos efficit, sed quia dispositiue, vel meritorie, vel alio simili modo ad illos concurrit. In quo est etiam considerandũ fere in omnibus illis locis esse sermonem de actu dilectionis potius, quam de habitu charitatis, qui interdum est dispositio ad iustitiam, interdum est fructus iustitiæ. Et utroque modo intelligi potest illud, *Qui diligit, ex Deo natus est:* nõ enim illud dictũ est, quia dilectio ipsa fit natiuitas ex Deo, seu forma, quæ per illam natiuitatem infunditur, sed vel quia est dispositio ad illam, vel quia est optimus fructus eius, & sic facile cætera intelliguntur, præsertim vsque ad illud, quod sexto loco ponitur, *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ibi enim causalis illa de dispositione intelligenda est: nam forma, per quam remittuntur peccata, alia est.

Quod vero septimo loco proponitur de verbis Ioannis, *Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo,* solũ probat, eũ, qui manet in charitate, habere Deum in se manentem, quia charitas habet vinculũ, & connexionem inseparabilem cũ gratia, per quam Deus manet in nobis, ibi autem non dicitur charitatẽ esse hanc ipsam gratiam. Imo cum Ioannes duo distincte ponat, manere in Deo, & habere Deũ in se manentẽ, recte intelligimus hæc per distincta dona in nobis fieri: per charitatem enim manemus in Deo, tanquã in re dilecta, quam in summo pretio habemus, iuxta illud, *Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuũ.* Inde autem fit consequens, ut Deus etiam maneat in nobis per gratiam, quia diligẽtes se diligit; quod sine speciali dono non facit, quia eius amor efficax est. Tandẽ in octauo puncto attingitur comparatio inter charitatẽ, & gratiam in perfectione, & excellentia, de qua statim dicã, nunc breuiter respondeo, Paulũ nunquã fecisse hanc comparisonem, quia nõ erat nobis necessaria in ordine ad opera sanctitatis, & gratiæ, quæ Paulus persuadere intendebat. Atque ita in illo loco. 1. ad Cor. 13. solũ comparat charitatem ad fidẽ, & spẽ, & in fine capitis 12. cum dicit. *Et adhuc excellentiorẽ viam vobis demonstro,* de exercitio, & actu diligendi loquitur, quo sine dubio inter opera gratiæ nullũ est perfectius, & ob eandem causam dici potuit alio loco, *vinculũ perfectionis,* quia & perfectius est cæteris, & omnia quasi eminenter, seu virtute cõtinet, & omnia imperat, ut in dicto cap. 13. Paulus prosequitur. Quamuis cũ charitas dicitur, *vinculũ perfectionis,* non excludatur gratia, quia illud vinculũ non est aliud, quam vinculũ amicitia cũ Deo, quod nomine charitatis sapius exprimitur, quia & per opus charitatis contrahitur, & nobis etiam illud notius est.

Ad secundum fundamentum ex Concilio Tridentino desumptum respondetur, sine dubio Concilium ex industria voluisse ab hac disputatione abstrahere, & ideo nunc nomine gratiæ, & donorum, nunc nomine charitatis vti, cui adiungit fidem, & spẽ, quia statuere voluit has tres virtutes ad minimũ esse necessarias, & ideo, ut supra diximus, licet alias in specie nõ nominet, illas non excludit, sed potuit illas sub generali nomine donorum comprehendere. Interdum etiam vtitur generali nomine iustitiæ, quod gratiæ sanctificanti optime conuenit. Cum vero ait, merita Christi applicari iustis quando per iustitiam in eis receptam interius renouantur, & addit hoc fieri, dum in cor-

Vide Tole-  
tũ, & quos  
citatur, &  
Pereiram  
disput. 2. &  
sequentib.

4. Notandum  
pro locis a-  
liis Scri-  
pturæ.

5. Locus Ioan-  
nis elucidat-  
ur.

Expositio  
loci Pauli.  
1. Cor. 12.  
& 13.

6. Ad Concil.  
Trident.



in cordibus eorū infunditur charitas, non propterea dicit, charitatem esse ipsam formalem iustitiā: nam illa particula, *dum* in rigore non indicat identitatem, sed concomitantiam, & connexionem. Vnde si verba illa de charitate actuali interpretemur, recte exponuntur secundum causalitatem dispositivam. Nam dum infuso amore Deum diligimus ad iustitiā eius recipiendam disponimus. Si vero ea intelligamus de charitate habituali, solum significat connexionem cum iustitiā, seu gratia, de qua prius locutus fuerat. Nam quia certum est, & magis notum, tunc hominem fieri iustum, quando ei charitas infunditur, ideo Concilium illo modo loquendi usum est.

7.  
Augustini  
testimonia  
explicamus.

Tertium fundamentum sumebatur ex testimonio Augustini, propter quæ, & alia, quæ ipse adiungit. Benedictus Pereira ad Romanos quinto, disputatione secunda, licet opinionem Diui Thomæ, quam defendimus, bonis rationibus firmatam esse fateatur, & in publicis scholis eam docuisse, & tutatum esse affirmet, nihilominus ait, probabilius esse Augustinum aliam formalem iustitiā, seu gratiam sanctificantem non agnouisse. Nihil autem video in his testimoniis, quod ad hoc asserendum nos cogat. Nam in primis in omnibus illis locis fere semper loquitur Augustinus de dilectione, seu charitate actuali, ut legenti facile patebit. Loquendo autem de actibus sine dubio actus charitatis est excellentius donum inter omnia Spiritus sancti opera. Item illa dilectio est verissima iustitia actualis, & dispositivæ saltem distinguit inter filios Dei, & filios perditionis, & habet cætera, quæ illi Augustinus attribuit. Si autem de charitate habituali illa loca interpreteremur, propter connexionem, quam ille habitus habet cum gratia, vel, ut Diuus Thomas dixit, quia semper charitas per gratiam formatur, ideo illi tribuuntur, quæ sine gratia non sunt, nec illi possent attribui. Sic ergo dicitur charitas esse iustitia; sicut dicitur amicitia, non est autem integra amicitia sine connexionione cum gratia, ut declaravimus. Ita ergo neque est perfecta iustitia sine gratia, quam ordine naturæ supponit, & à qua secundum connaturalem ordinem, non separatur.

8.  
Collatio  
gratiæ cum  
cæteris donis.

Prius vero, quam ad rationes respondeamus, dubium incidens supra huc remissum, & in his Augustini testimoniis sæpe inculcatum dicendum est, nimirum, quem perfectionis gradum habeat gratia sanctificans inter Spiritus sancti gratias, seu dona, & inter alia Dei benedicti? quod explicare melius non possumus, quam hoc donum cum aliquibus aliis conferendo. Et primo fieri potest comparatio inter habitus gratiæ, & charitatis quoad essentialem perfectionem. In qua censeo, supposita distinctione harum qualitatum, gratiam esse perfectiorem. Probat, quia ita comparatur gratia ad charitatem, sicut essentia ad proprietatem suam. Item quia est participatio diuinæ essentiæ secundum quandam excellentiorem rationem. Quamvis enim in Deo, sicut in re, omnia sunt idem, ita etiam sint æque perfecta, nihilominus secundum rationem, vnum attributum est excellentius alio, & sic intellectus concipitur, ut altius attributum, quam voluntas. Vnde recte colligimus lumen gloriæ, quod est perfecta participatio diuini intellectus, seu scientiæ, esse perfectius charitate. Ita ergo essentia diuina secundum se concepta sub perfectiori ratione intelligitur, quam sub ratione amoris; ergo gratia creata, quæ est participatio diuinitatis secundum se, & ut natura quædam, est perfectior, quam charitas, quæ est participatio amoris. Et hoc etiam ostendit effectus formalis gratiæ, qui est facere Deum per participationem, & filium Dei adoptivum, & consequenter dare intrinsecum ius hereditarium ad gloriam, quæ non videntur tam proprie tribui particulari habitui charitatis, ut explicavi. Denique gratia est omnium virtutum principium, & radix, ut ait Diuus Thomas dicta questione 110. articulo tertio, ad tertium, & articulo quarto

Lumen gloriæ est qualitas perfectior habitus constitutis

ad primum. Quod intelligit etiam respectu charitatis; ergo sentit esse perfectiorem illa. Vnde questione decima quarta de Veritate, articulo quinto ad lectum dixit, gratiam esse perfectionem primā omnium virtutum. Neque contra hoc obstat, ut dixi, quæ de perfectione charitatis dicuntur à Paulo, vel Augustino, quia solū comparant charitatem ad cæteras virtutes, siue in habitu, siue in actu: non conferunt autem charitatem cum gratia, quia neque habent operationes diuersas, neque de distinctione harum qualitatum clare loquuntur.

Secundo comparari solet gratia cum lumine gloriæ, vel visione beata. Si autem quæ de gratia diximus, attente considerentur, videtur præferenda in essentiali perfectione, etiam illis donis gloriæ, quia etiam ad illa comparatur, ut essentia ad potentiam, & operationem. Neque obstat, quod visio reddat hominem beatum, & non gratia, quia inde solum concluditur, visionem excedere in modo informandi tanquam actus secundus, & ultimus, inde vero non sequitur, quod in essentiali ratione sit perfectior. Nam & ipsum lumen perfectius est in genere entis, quam visio, licet non ita formaliter beatificet, quia non est operatio. Nam ut sit perfectius, satis est, quod beatificet effectiue tanquam principium connaturale, & proximum ipsius visionis. Et hac ratione etiam gratia est perfectior, quia est principium radicale ipsius luminis, & visionis, cui talis beatitudo debetur, tanquam illi maxime connaturalis. Vnde etiam sit probabile, hanc qualitatem gratiæ esse summæ perfectionis, & excellentiæ, quæ in qualitate creata cogitari potest, quia nulla species beatitudinis excellentior cogitari potest, quam illa, quæ in visione clara Dei consistit; ergo nec potest cogitari, esse diuinum participatum excellentius illo, cui beatitudo illa est connaturalis; ergo nec forma, seu qualitas excellentior illa, quæ tale esse diuinum præbet, cogitari potest. Vnde etiam animæ Christi non credimus, neque intelligimus perfectiorem qualitatem, aut beatitudinis speciem esse communicatam; ergo signum est, non esse possibilem. Quæ dicta intelligantur secundum humanam coniecturam: nam fortasse in thesauris diuinæ omnipotentia aliud latet.

9.  
Gratia est perfectior in essentiali perfectione, quam visio luminis gloriæ.

Lumen gloriæ in genere entis est perfectius visione beatificanti.

Tertio solet conferri qualitas gratiæ cum substantia animæ rationalis, vel Angelis, quam comparationem attingit Diuus Thomas dicta questione 110. articulo 2. ad 2. & respondet, gratiam in modo esse minus perfectam, quia est accidens, in quantum vero est expressio, vel participatio diuinæ bonitatis, esse perfectiorem, & in questione 113. articulo 9. dicit, ex parte operis facti maius opus esse iustificationem impii, quæ terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis, quā sit opus creationis cæli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et in quarta distinctione 49. questione prima, articulo secundum, quæstiuncula prima, ad 5. dicit gratiam, licet in ratione accidentis sit minus perfecta, quatenus ordinatur ad aliquid extra, id est, ad perfectius vniendam animam cum Deo, esse perfectiorem. Et hoc modo (inquit Diuus Thomas) beatitudo creata, & gratia, & habitus sunt aliquid nobilius naturæ animæ, cui inhaerent. In quibus verbis non solum de gratia sanctificante, sed etiam de aliis virtutibus, & donis infusis sentit, esse perfectiora, quam animam, quod etiam de charitate expresse dixit. 2. questione 23. articulo 3. quod ibi generaliter ita declarat, quia licet accidens secundum suum esse, id est, secundum commune modum essendi accidentis sit inferius substantia, nihilominus secundum specificam rationem potest esse perfectius suo subiecto, si non manet ex principiis eius, sed ab alia superiori natura, cuius sit participatio. Et hoc modo (inquit) charitas est perfectior, quam anima.

10.

Conferitur gratia cum substantia spirituali creata quoad perfectionem essentialem. Quid hoc in re senserit D. Tho.

Non explicat autem Diuus Thomas his locis, quis excessus sit maior, neque absolute loquendo, quæ sit entitas perfectior, gratia, vel anima. Tamē in primo, distin-

11.

Opinio S. Thomæ.



2. *Opinio  
Aragon.*

distinctione 17. articulo primo ad sextum, & articulo secundo ad tertium, simpliciter præfert animam charitati, quia in vnaquaque re ipsum esse est nobilius, quam cætera, quæ superadduntur post ipsum esse, iuxta Dionysium cap. 5. de Diuinis nominibus. Et hanc sententiam sequutus est Caietanus in secunda secundæ, vbi supra. Alii vero contrarium censent, Aragonius in secunda secundæ, dicto articulo tertio, dubio ultimo, qui id confirmat testimonio Diui Thomæ, prima secundæ quæst. 113. art. 3. ad 2. vbi dicit bonum gratiæ vnius maius esse, quam bonum naturæ totius vniuersi, vbi Caietanus hæc verba multum commendat, vt semper ante oculos habeantur. Sub bono autem naturæ etiam substantia animæ comprehenditur; ergo ex sententia Diui Thomæ maius, id est melius, & excellentius est gratia, quam ipsa anima. Idem tenet Valentia. 2. tom. disputatione 8. quæstione 4. punct. 1. Et in confirmationem adducit loca Scripturæ, in quibus sapientia, id est, iustitia, & sanctitas omnibus diuitiis, & regnis præfertur Sapient. 7. Prouerb. 8. & Iob. 28. Adducit etiam Augustinum Sermon. 15. de Verb. Apostoli cap. 5. *Melius est te iustum esse, quam te hominem esse, si hominem te fecit Deus, & iustum te fecit, aliquid melius facit, quam fecit Deus.* Ergo secundum Augustinum gratia, quæ dat esse iustum perfectior est, quam anima, quæ dat esse hominem. Adducit etiam Nazianzen. in orat. 40. de Sancto baptismo dicentem *Sicut Deus nos primum creauit, ita creatos instaurauit, ac rejunxit, & quidem figmento* (id est forma) *diuini & primum figmentum*, id est animam; multis partibus superantem. Et fortasse ideo ibi vocat baptismum Dei beneficiorum præstantissimum, quia nos in filios Dei regenerat. Vnde sumitur optima confirmatio: nam perfectius est esse Deum per participationem, quam esse hominem per essentiam, seu naturam, & hac ratione perfectior censetur communicatio Dei secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ.

*Confirmat.*

12. *Indicium  
authoris.* Mihi vero res hæc incerta videtur. Nam licet hæc, quæ posteriori loco adducta sunt, sint pia, & probabilia, tamen in rigore videntur intelligenda secundum moralem considerationem, & in ordine ad beatitudinem consequendam. Ita enim Scriptura comparat sapientiam ad diuitias, & cætera bona humana. Vnde Augustinus non solum de graui, & charitate, sed etiam de quocumque pietatis opere censet esse melius ipsa naturali vita. Et simili modo probare solet illud ex Deo esse, & non ex nobis, quia alias ipsi nos meliores faceremus, quam nos fecerit Deus. Vnde sæpe istæ comparationes non sunt inter gratiam, & naturam præcise spectatas, sed inter naturam secundum se, & vt perfectam per gratiam, & sic dicitur nobilius figmentum, &c. Ex his ergo non probatur in perfectione entitativa esse perfectiorem gratiam, quam sit animi substantia. Verum tamen neque oppositum argumento satis firmo potest demonstrari. Non enim repugnat speciem constitutam sub genere minus perfectio ratione differentie perfectione superare speciem sub genere nobiliori existentem, vt ex metaphysica suppono, quia potentia imperfecta potest interdum coniungi cum nobilissimo actu. Ita ergo species alicuius accidentis videtur posse esse perfectior, quam aliqua substantia. Quod si hoc possibile est, profecto est valde credibile gratiam esse simpliciter meliorem formam, quàm sit ipsa anima. Non enim sine magna causa de illa quasi per antonomasiam dixit Petrus. *Magna, & pretiosa nobis promissa donauit, vt diuina efficiamur consortes natura.*

13. *Respondetur  
primæ ratio  
ni opposita  
sententiæ in  
6. 11. tra-  
ctata.*

Superest, vt ad alias rationes respondeamus. Prima sumebatur ex eo, quod necessitas gratiæ est propter operationem. Respondetur illud esse verum de gratia auxiliante, & proxime adiuuante, non vero de quacumque gratia informante, quæ propter suam perfectionem, suumque effectum formalem potest esse necessaria saltem necessitate connaturalitatis,

quæ sufficit, quia neque in virtutibus infusis maior necessitas inuenietur. Vnde verum quidem est, quod, si nulla esset operatio supernaturalis in substantia, quæ per se, & ex natura sua postulet supernaturalia auxilia eiusdem ordinis, vt fieri posset, non essent necessariae virtutes infusæ, quibus connaturaliter fieri posset, & multo minus esset necessaria habitualis gratia, quia nullum esse diuinum participatum nobis communicaretur; quia non datur esse perfectum, & quasi substantiale, nisi propter aliquam operationem. Supposita autem operatione supernaturalis ordinis, sicut ex ea colligimus necessitatem virium gratiæ, & virtutum infusarum, quæ sunt proxima principia connaturalia talium operationum, ita etiam colligimus dandam esse aliquam gratiam, quæ sit quasi prima natura illius ordinis, & quasi principale, & radicale principium talium operationum, cui, & cæteri habitus, & auxilia connaturaliter debeantur.

Vnde vterius addo, mihi esse valde probabile, gratiam hanc habitualement habere influxum actiuum in omnes actus supernaturales, tam viæ, vbi ipsa est inchoata, quam patriæ, vbi est consummata. Qui quidem influxus formaliter, seu habitudine distinctus sit ab influxu virtutis, neque vero superfluous sit, quia à virtute est tanquam à principio proximo, à gratia vero, vt à principio remoto, & principali in suo ordine. Fundatur autem hic dicendi modus in probabili principio philosophico, quod ad opera vitæ præcipue sensitiua, & intellectualia non solum per se concurrunt potentia proxima, sed etiam anima, quæ tanquam principium eminens, & vniuersale per suas potentias & cum omnibus illis, operatur. Tum quia hoc videtur multum pertinere ad perfectionem actus vitalis, vt habeat intimam comunionem cum suo principali principio per actuale emanationem ab illo, non tantum mediante potentia. Nam respectu illius influxus non videtur ipsa anima se habere quasi per accidens, aut materialiter, sed etiam per se ipsam simul cum potentia operando. Tum etiam quia ex hoc modo influendi animæ videtur oriri, vt interdum ex operatione vnius potentie sequatur operatio alterius per naturalem simpatiam, vel subordinationem, qualis inter potentiam appetentem, & cognoscentem inuenitur; interdum vero attentio vnius potentie ad suam operationem impedit operationem alterius, vt in sensibus, & potentiis (vt ita dicam) disparatis experimur. Si ergo hoc verum est in actibus ordinis naturæ, intelligere profecto debemus cum eadem proportionem eleuari animam ad eliciendos actus supernaturales, ita vt non tantum per potentias, sed etiam per suam essentiam influat in illas. Sicut ergo potentie eleuantur per virtutes infusas, vt per illas connaturali modo præbeant suum influxum ad actus supernaturales, ita anima eleuatur per gratiam, vt suum peculiarem influxum connaturali etiam modo præbeat. Hoc ergo modo satis probabiliter dicitur, gratiam hanc dari ad agendum, non vt principium proximum, sed vt principium eminens, & vniuersale.

Sed obiici potest, quia in ordine naturali, etiam posito illo principio, quod anima simul cum potentia actu influat in opera vitæ, vnus tantum habitus positus in potentia sufficit ad perfectum modum operandi, neque oportet alium ponere in substantia animæ; ergo idem erit in supernaturalibus. Et declaratur secundo, nam actus v.g. charitatis, vt est dilectio, sufficienter fit à voluntate, & vt est talis dilectionem illam sufficienter habet à charitate; ergo nihil est, quod possit habere à gratia, ac proinde superfluous est eius influxus. Sed hæc parum vrgent. Ad primum enim negatur consequentia, quia est valde dissimilis ratio: nam in naturalibus anima est proportionatum principium actuum naturalium, neque ex parte illius est aliqua difficultas in exercitio talium operationum, sed tota prouenit ex repugnantia, vel di-

14. *Gratia ha-  
bitualis a-  
ctiue influit  
in omnes a-  
ctus super-  
naturales.*

15. *Obiectio.*

*Diluitur.*



diuersarum potentiarum inter se, vel plurium inclinationum eiusdem potentie, vel ex alia simili imperfectione proximæ facultatis, ideoque in ordine naturali, suffiunt potentiarum habitus. At vero in ordine supernaturali anima ipsa est improporcionatum principium ad influendum in actus supernaturales, & ideo etiam ipsa confortari potest, & debet, vt in suo genere connaturaliter influat. Ad secundum respondetur, illam partitionem solum habere locum secundum rationem, seu diuersas habitudines conceptas in ordine ad specificationem subalternam, vel vltimam; in ordine vero ad efficientiam physicam nihil referre, quia actus charitatis, tam vt est dilectio, quam vt est charitas, est à charitate, vt à principio connaturali proximo, & à voluntate, vt à potentia vitali proxima, & ab anima, vt à principio substantiali vitæ, & ita etiam posse emanare à gratia, vt à principio quasi substantiali ordinis supernaturalis.

16.  
Solutur  
2. ratio.

Ad secundam principalem rationem, quæ sumebatur ex effectu formali faciendi hominem gratum, quia videtur id sufficienter præstare charitas, quatenus constituit hominem sanctum, & Deo amicum, iam responsum est declarando, quomodo solus habitus charitatis non constituit integrum amicitie vinculum, neque etiam conferat perfectam sanctitatem sine gratia. Nam perfecta sanctitas principaliter in participatione diuinæ naturæ consistit, & hæc eadem est, quæ hominem reddit maxime diligibilem, & ad amicitiam cum Deo contrahendam dignum constituit. Vnde etiam patet responso ad tertiam rationem, quæ de effectu formali gratiæ procedebat. Non est autem difficile intelligere, quod gratia, licet sit in essentia animæ, peculiari modo faciat hominem sanctum, & bonum, non quidem inclinando ad peculiarem operationem virtutis, sed conferendo animæ quoddam esse, cui sit connaturalis omnis virtus infusa, eiusque operatio, & dando vires animæ ad influendum suo modo in omnia huiusmodi opera virtutis.

Ad confir-  
mat.

Ad confirmationem autem ibi additam de formali expulsiōe peccati ab eodem subiecto, quoniam non est hic dicendi locus de subiecto proximo peccati, respondetur breuiter, actuale peccatum esse proxime in voluntate, habituale autem culpam, seu peccati maculam non in sola voluntate manere, sed vsque ad animam penetrare, illamque vitæ priuare, & ita in illa principaliter manere, ideoque gratia etiam primo, & per se expellit peccatum ab essentia animæ, consequenter vero etiam per charitatem tollit à voluntate maculam auersionis, qui in ea permanferat.

17.  
Deus potest  
gratiam &  
charitatem  
mutuo sepa-  
rare.

Quartum argumentum postulat, an gratia, & charitas possint de potentia absoluta separari. In quo breuiter dico, nullam esse repugnantiam in huiusmodi separatione, quia sunt res distinctæ, & in effectibus suis, non habent inter se essentialem dependentiam, ergo licet habeant proportionem, & connaturale quoddam vinculum propter quod secundum ordinariam legem non separantur, nihilominus potuisset Deus vnā sine altera dare, vel conseruare, prout vellet. Et hoc supponit D. Thom. quæstione 27. de Verit. art. 2. ad 4. Duobus autem modis posset id fieri. Primo infundendo charitatem sine gratia, & de hoc casu tractat Diuus Thomas in dicto loco, & sentit, hominem, habentem solum habitum charitatis sine gratia, non fore satis idoneum ad merendum de condigno vitam æternam, quod est valde probabile. Tum quia deesset tali personæ præcipua dignitas necessaria ad tale meritum ex parte operantis, nimirum, quod sit factus Deus per participationem; tum etiam quia illi homini non deberetur vita æterna, vt hæreditas, quia non esset intrinsece, & proprie filius adoptiuus, quia non haberet naturam patris participatam, meritum autem de condigno supponit hoc ius filia-

pars 3.

tionis, & in eo fundatur. Hoc autem intelligendum est secundum connaturalem ordinem talis meriti: nam si Deus alium ordinem constituere voluisset, & præmiū illud sub conditione talium operum promittere, non deesset in operibus ex charitate procedentibus proportio ad præmiū ob aliquod meritum de condigno sufficiens quamuis non tam perfectum, quantum nunc est, propter rationem dictam.

Secundo possunt illæ qualitates separari infundendo gratiam, & non habitum charitatis, vt de facto fortasse Magister sentit, quia licet negauerit charitatem creatam, non conitat gratiam etiam negasse. Tunc ergo persona ex parte sua haberet sufficientem condignitatem ad meritum, & hominem constitueret filium Dei adoptiuum, & hæredem, ac proinde etiam redderet sanctum, & quantum est ex se, à peccato immunem. Solum ergo careret talis homo proximo connaturali principio diligendi, & perfectam virtutem operandi, & ex hac parte non esset homo tam perfecte iustificatus, sicut modo est, posset tamē Deus per auxilium efficientiam habitus supplere, & tunc opus esset perfecte meritorium, quia opus ipsum in se esset æque perfectum, & in persona operante esset sufficiens condignitas, & conditio illa, quod actus eliciatur per habitum charitatis, non est tam necessaria ad meritum de condigno, vt postea videbimus.

In quinto argumento petitur, an virtutes infusæ proprie, ac physice manent à gratia ad eum modum, quo potentia fluunt ab anima. Id enim insinuat D. Thomas, 1. 2. quæst. 100. art. 3. ad 3. vbi de gratia dicit, *Supponitur virtutibus infusis tanquam earum principium, & radix*. Et apertius in art. 4. ad 1. dicit, quod *Sicut ab essentia animæ fluunt eius potentia, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentia mouentur ad actus*. Idemque docet de virtutibus, & donis infusis 3. part. quæst. 62. artic. 2. Quæ sententia in rigore, & proprietate intellecta, vt verba sonant, solum potest suadere, quia ad maiorem gratiæ perfectionem hoc pertinere videtur, & maiorem connexionem, & vñionem istarum qualitatum inter se, alioqui non apparet in hoc repugnantia, aut magna difficultas. Qui autem ita senserit, excipere debet habitus fidei, & spei quoad substantiam eorū, quia non pendent à gratia in conseruari, ergo neque in fieri. Vnde dicendum est, illas non esse quasi proprietates subsequētes gratiam, sed veluti dispositiones de se remotæ, & quæ tempore præcedunt formam, & ideo possunt etiam sine forma permanere, quamuis fortasse, quando sunt illi coniunctæ, ab illa etiam foueantur, & conseruentur.

Fortasse tamen necessarium non est, comparationem illam, quam D. Thom. facit in illo physico rigore intelligere. Primo quia probabile est, virtutes infusas, cum non sint connaturales potentiis, quibus infunduntur, à solo Deo posse immediate fieri in illis, seclusis miraculis, vel operatione instrumenti præter naturas rerum operantis, ergo verisimile est non procedere à gratia per propriam resultantiam, quia illa futura esset connaturalis, & non est sine aliqua efficientia physica. Secundo quia alias lumen gloriæ deberet, etiam physice, profluere à gratia in consummata, quia etiam est tanquam facultas, & proprietas eius, quod tamen non videtur verisimile, alioqui præternaturale esset, & quasi violentum, quod in aliquo statu esset gratia, & impediretur, ne ab ea flueret lumen gloriæ. Vnde nouum sumitur argumentū, quia à gratia non manat fides, neque etiam lumen gloriæ: ergo nulla virtus intellectualis ab illa manat, ergo nec charitas, quia cum intellectus sit prior voluntate, non est verisimile virtutem affectiuam manare à tali forma, & non effectiuam. Item non apparet ratio, cur à gratia fluat potius habitus dilectiuus amicitie qui est charitas, quam concupiscentia, qui est spes, cum amor sui sit maxime connaturalis, & quodammodo prior. Denique pro ratione, & indig-

E

gentia

18.  
Altera gra-  
tia à chari-  
tate separa-  
tio.

19.  
Solutio  
quinti ar-  
gumenti.  
D. Thom.  
opinio.

20.  
Opinio D.  
Thom ex-  
plicatur.



gentia subiecti plures, vel pauciores virtutes, infunduntur cum gratia, v.g. virtutes morales non omnes infunduntur Angelis; ergo signum est, non infundi per naturalem emanationem à gratia, sed iuxta diuinæ providentiæ dispositionem. Satis ergo est, quod in hac infusione seruetur quædam connaturalis proportio, & quod ratione gratiæ, tanquam illi debitæ, infundantur.

## CAPUT XIV.

*Vtrum circa obiecta, seu materias habituum infusorum dentur aliqui habitus acquisiti, quasi annexi, vbi concomitantes habitus infusos.*

1. *Questionis excitanda occasio.*

**H**Atenus omnes habitus gratiæ, ac per se infusos declarauimus, & præter eos, quos recensuimus, nullos alios esse tanquam certum supponimus, quia nec necessarij sunt, nec facile cogitari possunt, neque habent aliquod authoritatis fundamentum, sine quo ex supernaturalibus rebus aliquid noui affirmare, vanum, & imprudentissimum est. Quia vero exercitio actuum circa materias supernaturales aliqui habitus acquiri videntur, ideo ad huius libri complementum necessarium visum est aliqua de his habitibus dicere, nimirum, an sint, & per quos actus, vel ad quos effectus acquirantur? Duobus autem modis intelligi potest, aliquos habitus acquisitos comitari infusos.

Primo quia per eosdem actus supernaturales, & infusos, qui ab habitibus infusis, vel per diuinum auxilium eliciuntur alij habitus acquiruntur. Secundo quia per alios actus naturales qui circa easdem materias habituum infusorum fieri possunt, vt superiori libro visum est, producantur habitus talibus actibus proportionati. Inter quos duos modos est clarum discrimen, quia iuxta priorem modum, habitus acquisitus quasi per se comitatur infusum, suos actus exercentem, nam eo ipso, quod suos actus elicit, simul, & quasi necessitate naturalium habituum inducit. Iuxta posteriorem autem modum concomitantia habitus acquisiti omnino accidentaria est, & contingens, quia talis habitus nullo modo acquiratur per efficientiam habitus infusi, aut per se, aut per actus suos, sed per exercitium aliorum actuum, qui per accidens, & successiue, ac diuersis temporibus contingit misceri, seu interponi cum actibus infusis. De vtroque igitur ordine horum habituum dicendum est.

2. *Duo supponuntur.*

Circa priorem partem in primis ponimus supernaturales actus non efficere in nobis habitus supernaturales, quia omnes illi immediate a Deo infunduntur, vt nunc supponimus, rationem autem inuestigabimus infra lib. 8. cap. 4. tractando de causis gratiæ. Vnde etiam supponere possumus, hos actus supernaturales non inducere habitum eiusdem speciei cum habitu infuso, quia vt omittam, vel esse impossibile, vel superfluum multiplicare habitus solo numero differentes in eadem potentia, & in ordine ad idem obiectum, in præfenti est peculiaris repugnantia. Quia vel ille habitus est supernaturalis quoad substantiam, vel non est? Si non est, quomodo potest esse eiusdem speciei cum habitu per se infuso, qui in substantia supernaturalis est? qualitates enim vel entitates naturales, & supernaturales in substantia non solum specie, sed etiam genere differunt. Si autem talis habitus supernaturalis in substantia fingatur, impossibile est illum acquiri per actus, quia de ratione talis habitus est, vt sit per se infusus, & hunc solum modum productionis connaturaliter postulat. Hæc est enim ratio, ob quam habitus gratiæ sunt per se infusi quia in substantia sua sunt supernaturales, &

principia per se necessaria talium actuum, atque inde consequenter habent, vt non possint fieri per actus. Nam profecto si actus infusi possent facere habitum supernaturalem in substantia, non facerent alium ab eo, qui nunc infunditur, nam actus charitatis v. g. si esset primus non factus per habitum, sed per auxiliu, efficeret habitum charitatis: Si vero est elicitus ab habitu, quem supponit, tunc vel est intensior habitu, & ita intendet illum, etiam effectiue, vel non est intensior, & sic non efficiet, non quia non possit, sed quia supponit factum, quod etiam in habitibus acquisitis contingit. Cum ergo supponamus, actus supernaturales non posse efficere suos habitus, euidenter est, multo minus posse alios similes in specie producere. Difficultas ergo superest de habitibus acquisitis & in substantia naturalibus.

In quo puncto multi affirmarunt, per actus virtutum infusarum acquiri aliquos habitus, variis tamen modis, & ex principiis valde diuersis. Primus ergo modus opinandi est eorum, qui tenent actus virtutum infusarum esse naturales quoad substantiam, qui consequenter dicunt actus illos habere per substantiam suam vim efficiendi aliquem habitum eiusdem ordinis, ac proinde naturalem, quoad substantiam, vel si iam præexistentem inueniant, posse illum intendere per physicam efficientiam, si alias sint sufficienter intenti. Ita sentit Alman. tract. 2. Moral. cap. 3. & Clarius in 3. d. 23. q. 3. & d. 26. quæst. 1. Idemque opinatur Scotus ibi q. 1. Gabr. q. 2. Item Scotus dist. 26. §. *Ad questionem*, & Gabr. concl. 1. & d. 27. concl. 5. Nam licet Scotus, & Gabriel expresse non dicant, illos habitus acquiri per actus virtutum infusarum, satis id indicant, præsertim cum infundamento illo, quod tales actus sint in substantia naturales conueniant. Et hoc modo potest pro eadem sententia citari Marfil. in 3. q. 14. art. 1. in 3. p. illius dub. 1. Et solet idem tribui Caietan. 1. 2. q. 63. art. 3. Sed ibi licet ponat habitus Theologicos acquisitos similes in materia virtutibus Theologicis infusis, non tamen dicit produci per actus earum, sicut ponendo virtutes morales acquisitas, & infusas, non dicit illas produci per actus istarum. Neque etiam perstitit in illo fundamento, quod actus supernaturales sint naturales quoad substantiam, licet aliquando ita senserit, vt in secundo libro visum est. Verius potest citari pro hac sententia Petrus Bergomenis de quo infra dicam. Hæc vero sententia licet consequenter loquatur, ex falso fundamento procedit, & quia de illo satis in superioribus dictum est, ideo non oportet iterum contra hanc sententiam disputare, sed ex contrario fundamento oppositum inferre, vt mox dicemus.

Secundus modus opinandi est per actus infusos, & supernaturales quoad substantiam, produci habitus naturales quoad substantiam, & acquisitos, & nihilominus postea inclinantes ad eosdem actus infusos, & cooperantes cum potentia, & habitibus infusis ad similes actus supernaturales efficiendos, diuerso tamen modo, quam infusi habitus efficiunt. Quia illi habitus acquisiti non concurrunt ad substantiam actuum, dando nimirum potestatem ad illos efficiendos, sed dando tantum facilitatem. Quæ facilitas est modus actus à substantia eius distinctus, & in actu supernaturali potest esse naturalis, ideoq. inconueniens non est, quod habitus naturalis, & acquisitus possit hoc modo ad actus supernaturales concurrere. Quæ opinio sumi potest ex Vazq. 1. disp. 79. cap. 10. num. 48. quamuis illi non simpliciter adhæreat.

Mihi tamen non probatur, vt in superioribus tetigi, tractando de numero virtutum Theologalium. Et ibi dictis solum occurrit addendum, facilitatem actus non esse modum aliquem absolutum distinctum à substantia actus, sed addere solum habitudinem ad suum principium, quatenus ex maiori propensione, vel virtute, vel meliori dispositione, vel circa subiectum melius dispositum operatur, vt in

3. *Modus I. opinandi.*

*Relicitur.*

4. *Modus alter opinandi.*

5. *Exploditur.*



vt in Metaphysica disp. 44. sect. 6. ostendi. Neque intelligi potest alius modus absolutus in actu, qui in instanti sit. Nam si heret successiue, posset facilitas in velocitate agendi constitui, in actibus autem, qui in momento sunt, non intelligitur, quisnam modus absolutus possit esse facilitas, vel in quo consistat. Imo in agentibus naturali, seu transeunti actione non videtur posse inueniri facilitas in actione instantanea nisi quatenus sit, non obstante maiori resistantia, vel quatenus actio in momento intensior sit, nihil autem horum est modus absolutus in actione præter substantiam, & intentionem eius, & habitudinem ad principium tantæ virtutis. Vnde proprie loquendo facilitas actionis non fit tanquam terminus alterius actionis, quis enim potest hoc concipere? Alias & quidam progressus in infinitum fieri posset, & difficultas etiã in agendo esset peculiaris modus actionis, & per nouam actionem fieri oporteret, quæ profecto non sunt verisimilia. Non est ergo facilitas modus, qui fiat (vt sic dicam) sed ipsa actio faciliter, vel difficulter dicitur fieri solum per quandam habitudinem, & proportionem ad vim effectiuam cum his, vel illis conditionibus. Idem ergo est in actibus immanentibus, in quibus est hoc peculiare, quod & inclinatio, & virtus actiua potentia potest augeri per habitum, & actus etiam pendet, vel ex apprehensione, vel ex affectu, ad quem loquitur suauitas, seu delectatio: vel ex motu alterius potentia cooperantis, vel resistantis, vel sepe etiam ex dispositione corporis, & per comparisonem, & respectum ad hæc omnia dicitur actus faciliter fieri, quæ facilitas interdum in negatione consistit, quia v.g. actus sit sine resistantia alterius facultatis, vel corporis: interdum in aliqua conditione positua, non tam ipsiusmet, quam agentis, quod maiori virtute, suauitate, aut apprehensione operatur.

6. Hinc ergo concludo, non posse habitum acquisitum dare facilitatem agendi in actibus infusis tantumquam principium per se influens aliquid in ipsum actum. Probatur primo, quia illa facilitas, vt dixi, non est in actu aliquid intrinsecum absolutum, & distinctum à substantia actus. Secundo, quia talis habitus non potest augere virtutem actiua talis actus quoad entitatem eius, quia ille habitus est mere naturalis, & entitas actus est supernaturalis. Imo licet quis fingat, illum habitum eleuari ad agendum virtute obediens in actu, etiam inde non cresceret virtus actiua, cum actus supernaturales semper commensurentur principio proximo supernaturali, vel lumini gloriæ, charitati, &c. Tertio, quia habitus, qui acquiritur circa actus naturales, inclinat ad actus eiusdem rationis cum his, à quibus genitus est, & ad idem obiectum sub eadem ratione formali, in præsentia autem habitus acquisitus non potest inclinare ad idem obiectum sub eadem ratione formali, quia illud obiectum supernaturale est, vt libro superiori vidimus. Neque etiam potest talis habitus ad actus infusos inclinare, tum quia naturalis qualitas non habet naturalem appetitum ad supernaturalia, tum etiam quia naturalis inclinatio habitus ad actum fundatur in virtute actiua naturali talis actus, hanc autem virtutem non habet habitus acquisitus circa actus infusos, vt ostensum est. Hic ergo modus addendi habitus acquisitos ultra infusos circa easdem materias verisimilis non est. Vnde facilitas, quæ in exercendis actibus infusis inuenitur, per se quidem prouenire potest ex gratia Dei, vel physice augente virtutem effectiuam habitus, vel moraliter dante maiorem suauitatem, aut illustrationem, vel affectionem maiorem in operando. Per accidens autem potest ex consuetudine prouenire, quatenus per illam potest tolluntur aliqua impedimenta, vel naturales potentia, aut organa ministrantia his actibus, vsu ipso melius disponuntur.

Vnde proueniat facilitas in actibus supernaturalibus.

7. Modus 3. opinandi. Tertiū modus opinandi est, per actus infusos fieri habitus eiusdem rationis cum habitu naturali, pars 3.

qui per actus mere naturales acquiri potest, vt v.g. per supernaturalem actum credendi Deum esse trinum, & vnum, acquiri habitum fidei acquisitæ eiusdem rationis cum habituali fide, quam habere potest de illo articulo hæreticus errans circa alios. Et hoc modo opinari videntur Molina, 1. p. quæst. 1. artic. 3. disput. 3. in fine, & in Concord. disput. 8. ad artic. 13. in fine, & Azor, lib. 3. Institut. cap. 21. q. 3. in tom. 1. præter alios antiquos. Quos authores maxime mouit quædam experientia: nam si catholicus fiat hæreticus per errorem in vno articulo, retinet aliquem habitum fidei circa alios, & non infusum, quia illum omnino amisit, ergo acquisitum, & non nisi per actus fidei infusos, quia, cum ille erat catholicus, omnia mysteria ita credebat, & fieri potest, vt actus fidei acquisitæ circa illa non exercuerit, ergo per huiusmodi actus inducitur habitus mere naturalis, qualis est ille, qui manet sine fide infusa & absque illa per actus mere naturales acquiri potuisset. Simile argumentum sumitur ex alio effectu, quem experimur, nam qui in actibus diuini amoris sapientius exercetur, facilius postea illos elicit, ergo acquirit habitu illam facilitatem præbentem.

Quomodo autem, vel qua ratione possint supernaturales actus huiusmodi habitum inducere, altero è duobus modis ab his authoribus explicatur. Primo enim ait Molina actum infusum eminenter continere acquisitum, & ideo posse inducere eundem habitum, quem naturalis actus facere posset. Secundo ait Azor actum supernaturalem conuenire cum naturali in ratione generica credendi, sperandi, &c. Et hoc satis esse, vt actus supernaturales repetiti generent in nobis habitus inclinantes ad credendum, sperandum, &c. saltem naturali modo. Declaraturque exemplo: nam actus isti infusi relinquunt in nobis species, per quas recordamur credidisse, poenitentiam egisse, &c. ergo eadem ratione possunt prædictos habitus post se relinquere. Denique citari solet pro hac sententia D. Thomas quæst. 17. de Verit. artic. 1. ad 4. secundi ordinis, vbi dicit ex actibus infusæ charitatis vel generari aliquem habitum dilectionis, vel præ-existentm augmentari.

8. Sed hic etiam dicendi modus mihi non probatur, & ideo generaliter assero, ex vi actuum supernaturalium nullum habitum acquisitum comitari infusos circa eorum materias. Ita docet D. Thom. quæst. 27. de Verit. artic. 2. ad 4. ex argument. sed ibi tantum de gratia loquitur: tamen de aliis habitibus infusis id docet aperte, quæst. 1. de Verit. artic. 10. ad vltim. & artic. 11. ad 14. 1. 2. q. 51. artic. 4. ad 3. vbi Caietan. Conradus, Medina, & alii idem sequuntur, & idem tenet Vazquez dicto capit. 10. & Valentia. 2. tom. disput. 4. q. 3. punct. 4. & disp. 5. q. 2. punct. 3. Et probatur, quia actus non producit habitum, nisi circa idem obiectum materiale, & formale, in quod ipse tendit, sed actus supernaturales non possunt producere habitum inclinantem ad suum obiectum formale, ergo absolute non possunt inducere habitum inclinantem ad operandum circa eandem materiam. Minor supponimus, vt claram, & iam probatam. Maior vero in primis sumitur ex Aristot. lib. 2. Ethicor. cap. 1. & ex principiis philosophiæ. Deinde probatur inductione, quia actus scientiæ non potest inducere habitum ad assentiendum eidem propositioni propter autoritatem humanam, vel propter rationem probabilem, quia non inducit habitum, nisi sub sua ratione formali, & idem inuenitur in reliquis habitibus virtutum, & vitiorum. Ratio vero est, quia obiectum formale est motiuum, in quod præcipue potentia tendit, & ideo ex vi talium actuum non inducitur facilitas, vel propensio, nisi sub tali motiuo. Item quia non potest aliter intelligi quod inducatur habitus certæ speciei, quod, probando consequentiam, declaratur. Quia non potest habitus inclinare, nisi sub aliqua determinata ratione formali, ergo maxi-

Refutatur generalis assertio.



me sub illa, sub qua tendunt actus, per quos habitus generatur.

9.

Hæc consequentia videtur per se evidens. Tum quia cum actus producant habitum, tanquam proprium esse actum suum, profecto efficiunt illum sibi similem, quantum possunt; ergo efficiunt illum aptum ad operandum sub suo obiecto formali potius, quàm sub quocumque alio. Tum etiam, quia habitudo ad aliud obiectum formale non est unde convenire possit tali habitui, nec reddi potest ratio, cur potius sub hac, quam sub alia ratione tendat in obiectum, si non tendit sub ratione obiectiva aliorum actuum, à quibus genitus est. Antecedens autem probatur, quia ex solo materiali obiecto nulla ratio specifica habitus sumi potest, quia materiale obiectum de se indifferens est ad plures rationes formales, & ita de se nullam dat speciem determinatam. Præterea est optima ratio, & communis, quia habitus acquisitus semper efficit actum similem in specie illis, à quibus genitus est, ut docet Aristot. supra, & D. Thomas 1.2. q. 78. artic. 2. ad 2. & 1. p. q. 89. art. 6. ad 3. Et ratio est, quia habitus generatur, tanquam pondus quoddam ad eosdem actus, & tanquam virtus effectrix illorum, ut potentia facilis, & delectabilis possit similes actus efficere, sed actus infusi non possunt efficere habitus productivos similium actuum; ergo multo minus possunt producere habitum effectivum actuum dissimilium quia neque hæc est naturalis conditio actuum, & habituum, nec fingi potest ratio, ob quam talis habitus inclinet ad aliam speciem actuum, vel cur ad unam potius quam ad alteram. Quod magis ex responsione ad fundamenta contrariæ sententiæ confirmabitur.

Optimaria.  
tia.

10.

Infirmatur  
1. experientia.

Argumentum ergo à primo experimento sumptum infirmum est, tam in antecedente, quam in illatione. In antecedente quidem, quia vix fieri potest, ut qui prius catholice credebat omnia, & singula reuelata, & postea unum articulum negat, & alia retinet, non statim sentiat suam fidem infirmiore, & minus fundatam circa ea, quæ retinet, quia illam et noua electio, & discretio inter ea, quæ antea æqualiter credebat, de se reddit incertam fidem eorum, quæ retinentur, & consequenter difficiliorem, quam antea erat. Quocirca (ut de illatione dicamus) si aliqua facilitas postea sentitur, vel est ex aliquo habitu humanæ fidei antea acquisito, non per actus diuinæ fidei, sed humanæ, quorum frequentia præcesserat & non raro interponitur inter actus perfectæ fidei diuinæ: vel certe oriri potest ex sola memoria præteritæ fidei, cum speciebus de eisdem obiectis per manentibus, & rationibus persuadentibus illa esse credenda, & fortasse etiam ex habitu acquisito credibilitatis talium rerum, quæ omnia sufficiunt ad facile credendum per actum fidei humanæ. Existimoque, ut dixi, hanc facilitatem esse multo minorem in tali homine in principio lapsus eius, postea vero usu firmari, & faciliorem reddi, vel nouum habitum naturalis fidei acquirendo, vel præexistentem agendo.

Ad secundum  
experimentum.

Ad secundum experimentum facilius est responsio, nam illa facilitas magna ex parte provenit ex memoria, & phantasmatis, vel ex aliqua dispositione appetitus, qui per actus naturales cooperatur dum voluntas supernaturaliter amat, potest etiam corporis dispositio ad id conferre, saltem impedimenta auferendo, fortasse etiam non nihil conducit intensio habitus infusæ charitatis, quæ saltem meritorie per actus obtinetur. Denique verisimile est Deum maiori auxilio talem hominem præuenire, atque iuuare, & inde maxime solet facilitas huiusmodi provenire.

11.

Improbatur  
1. modus opinandi.

Ad priorem modum explicandi contrariam sententiam negatur assumptum. Sine fundamento enim dicitur actum fidei infusæ eminenter continere

actum fidei acquisitæ. Aliud est enim esse eminentiorem, id est, perfectioris speciei, & naturæ, aliud eminenter continere illum, & licet primum sit verum, secundum falsum est, nec ex primo sequitur, neque aliunde ostendi potest. Non enim semper species perfectior eminenter continet imperfectiorem, sed oportet, ut se habeat per modum causæ æquiuocæ, & vniuersalis, quod non potest tribui actui fidei infusæ respectu acquisitæ, siue quoad habitum, siue quoad actum eius. Alias dicere, quis posset, etiam habitum infusum fidei posse elicere actum fidei naturalis, quia eminenter continet illum. Cur enim hæc continentia eminentialis magis tribuetur actui, quam habitui? consequens autem est falsum, alias fides diuina eliceret actum de se fallibilem, quod repugnat perfectioni eius.

Vnde non minus repugnat actui infallibili, producere habitum de se fallibilem. Item eadem ratione dicere quis posset, actum scientiæ eminenter continere habitum opinionis, & posse illum efficere, quod est plane absurdum. Nulla est ergo talis continentia eminentialis, neque oportet confundere ordines actuum, & habituum gratiæ, & naturæ, condistinguntur enim inter se, tanquam species particulares diuersorum ordinum, non tanquam causa vniuersalis, & effectus particularis, ac æquiuocus.

Ad alterum modum explicandi illam sententiam respondemus, non esse verisimiliorem. Primo quia ratio illa generica fidei, vel amoris, licet abstracte concepta non sit supernaturalis, prout in re inuenitur contracta in supernaturali actu ad ordinem supernaturalem eleuata est, & ideo etiam secundum illam non poterit habitum naturalem producere. Secundo, etiam si ratio illa, ut abstracta consideretur, nec naturalis, nec supernaturalis est, sed ab utraque ratione abstrahit; ergo si actus secundum illam præcisam rationem ageret, induceret habitum nec naturalem, nec supernaturalem, sed indifferentem, seu abstrahentem, quod in re ipsa inueniri, manifeste repugnat.

Vnde argumentor tertio, quia si actus infusus v.g. fidei produceret habitum secundum solam rationem genericam, produceret habitum habentem in se rationem genericam fidei, non contractam ad rationem fidei infusæ, vel acquisitæ, quod nec fieri, nec intelligi potest, quia licet illa ratio communis possit mente abstrahi, in re tamen non potest ab omnibus differentiis, seu modis contrahentibus separari. Item alias ille habitus non posset producere actus alicuius fidei specificæ, sed tantum fidei in communi, quod quam sit absurdum per se patet.

Neque est simile, quod sumitur ex speciebus intelligibilibus, quas actus infusi relinquunt in memoria. Quia illæ fortasse non repræsentant immediate ipsos actus infusos, sed cognitionem illorum, quasi experimentalem, quæ cum illis concurrit. Si enim aliquis tunc non aduerteret, se amare, postea non recordaretur amasse, quia memoria non relinquitur proxime, nisi ex cognitione præcedente. Cognito autem illa, quam habemus de actibus supernaturalibus, quando illos exercemus, imperfecta est, & confusa, quia non est de ipsis actibus in se, penetrando, & videndo quales sint, sed solum secundum quasdam rationes communes illos concipiendo. Et ideo talis cognitio mere naturalis est, & acquisita, qualis est omnis humana experientia, & ob hanc rationem potest relinquere speciem sibi proportionatam.

Deinde est alia differentia notanda, quod actus cognitionis potest terminari ad rationem vniuersalem, & genericam illa sistendo, & ab illa tanquam à particulari obiecto, in sumendo particularē speciem cognitionis cōfusæ, & imperfectæ. Vnde fit, ut etiā species intelligibilis, siue quæ est principium talis cognitionis siue

12.

Reiectio  
2. modi opinandi.

13.

Simile non  
admittitur.

14.

Discrimen  
aliud.



siue quæ ex illa in memoria relinquitur, possit etiam representare confuse actum cognitionis, vel amoris qui præcessit, secundum rationem communem, non representando distincte propriam rationem eius. Et propterea ex hac parte non repugnabit, actus infusus secundum generales rationes credendi, vel amandi relinquere speciem sui, quæ postea non est futura principium similitudinis actuum, sed cognitionis imperfectæ, & confusæ eorundem actuum, & ideo potest etiam esse naturalis, & relicta ab actibus infusis secundum rationem aliquam communem, in qua cum actibus naturalibus conueniunt. In quo est longe diuersa ratio de productione habitus: nam ille ponitur ut sit principium physicum similitudinis actuum, & ideo necesse est, ut & ad determinatam speciem actuum inclinet, & si sit acquisitus, ut ab actibus, non tantum secundum rationem genericam, sed secundum propriam, & specificam producat.

15.

Ad locum D. Thomæ Bergomensis in Concordantiis fatetur D. Thomam illo loco id docuisse, quod ipse etiam sequitur. Quia actus (inquit) infusi possunt efficiere habitum diuersum in specie, & addit interdum habitum infusum acquisitum, & infusum esse eiusdem speciei, & tunc per actus elicitos ab habitu infuso, non acquiri nouum habitum, sed confirmari præcedentem, & ita exponit alia loca D. Thomæ. Veruntamen prior pars sententiæ eius in se falsa est. Quod si D. Thomas illam docuit illo loco, in partibus illam reuocauit. Fortasse tamen cum ibi dicit ex actibus infusæ charitatis generari habitum dilectionis, vel præexistentem augeri, non intelligit generari effectiue, sed dispositiue, & augeri meritorie, & ita non loquitur, nisi de ipso habitu infusæ charitatis, qui per suos actus inducitur, vel augetur dictis modis. Altera etiam pars illius sententiæ, si intelligatur de habitu per se infuso, falsa est, ut ostendimus: si autem intelligatur de habitu per accidens infuso, non est ad rem, neque ad mentem D. Thomæ: nam in locis à nobis citatis de virtutibus per se infusis, & actibus earum euidenter loquitur.

16.  
Tractatur  
secundum  
dubium in  
titulo pro-  
positum.  
1. Opinio.

Debile  
fundamen-  
tum.

Opinio 2.  
opposita.

Est falsa.

Superest aliud punctum propositum, an habitus aliqui acquisiti comitentur infusos ratione aliorum actuum naturalium, qui circa materias actuum infusorum interdum exercentur. In quo etiam varie loquuntur authores, quidam simpliciter negant huiusmodi habitus, licet non negent prædictos actus naturales. Fundantur, vel quia illi actus sunt imperfecti, & inefficaces, qui non sufficiunt determinare potentiam per aliquem habitum, vel quia raro tales actus exercentur, & ideo non est tanta frequentia actuum, quæ sufficiat ad inducendum habitum. Sed hoc fundamentum debile est, quia licet illi actus sint imperfecti, poterunt inducere habitus inclinantes ad similes actus imperfectos. Nec video, cur in suo gradu dicantur inefficaces: nam assensus fidei humanæ, licet sit circa veritatem diuinam, & supernaturalem, absolutus assensus est, & satis determinatus, licet non tam certus: cur ergo non poterit habitum producere? Alia vero pars de raritate actuum voluntarie sumitur, & fortasse verius est, homines, etiam fideles, & iustos plerumque exercere actus fidei humanæ circa veritates reuelatas, & in illa sæpe fundare actum spei, vel amoris. Sicut etiam, licet habeant virtutes infusas morales, sæpe, & fortasse frequentius, per acquisitas operantur. Quin potius aliqui in alio extremo dixerunt, saltem in materia fidei, actum fidei acquisitæ necessario supponi ad infusum circa easdem veritates, unde fit consequens, ut idem cum proportionem dicendum sit de habitibus. Sed hoc etiam

pars 3.

iam falsum existimo: nam fides infusa non pendet ab acquisita, nec illam necessario exigit. Sed hoc pertinet ad materiam de fide, ad quam propterea illud remitto.

Dico ergo per actus naturales, qui circa materiam virtutum infusarum fieri possunt habitus etiam naturales, & acquisiti generari possunt. Hæc assertio satis probata est ex dictis contra priorem sententiam. Et quia nulla ratio probabilis occurrit, ob quam hi actus sint inefficaces ad producendos habitus sibi proportionatos, magis quam alii actus naturales intellectus, & voluntatis. Imo cum istæ potentie videantur ad hos actus minus propensæ, & alioqui procedant ex virtute naturali earum, magis possunt his habitibus indigere, & maiori ratione illos poterunt comparare.

Secundo, dico acquisitionem horum habituum nunquam esse per se necessariam ad perfectionem, vel vsum habituum infusorum, sed contingenter tantum, & concomitanter cum illis coniungi. Hoc etiam satis probatum est contra alteram opinionem, quia actus acquisiti non sunt necessarii ad infusos, ergo neque habitus acquisiti ad infusos. Consequentia euidenter est. Tum quia est eadem ratio, & proportio. Tum etiam quia, si præcedant actus naturales, non acquiruntur habitus, ergo si actus non sunt necessarii multo minus habitus. Quod autem actus naturales non sint necessarii ad supernaturales, probatur, quia nec sunt causæ, nec principia illorum, nec conditiones omnino requiritæ; quia nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia, & ideo non indiget actu naturali ad efficiendum in nobis supernaturalem actum. Solum ad fidem necessario præcedit apprehensio, & conceptio rerum credendarum, & rationum, quæ illas faciant credibiles, quæ secundum legem communem fiunt per actus naturales, mediis speciebus, & motibus, vel experimentis per sensus apprehensibiles. Sed hic non tractamus de his actibus, vel habitibus, aut speciebus acquisitis, quæ illis correspondent, sed agimus de habitibus, vel iudicatio in materia fidei, vel affectiuo in materia spei, & charitatis, & hos dicimus non esse simpliciter necessarios.

Tertio vero dico, hos habitus frequenter acquiri, & coniungi cum infusis, & suo modo iuuare illos. Hæc est sententia communis Theologorum in 3. d. 23. 26. & 27. Scot. Gabr. Almain. Maior. &c. Et eam supponit Caiet. 1. 2. q. 63. art. 3. Medin. q. 51. art. 4. dub. vltim. Et probatur sufficienter ex prima, adiuncta humana conditione, & imperfectione, quam ipsa etiam experientia ostendit. Nam licet actus naturales productiuum talium habituum per accidens sint, & contingenter fiant respectu virtutum infusarum, nihilominus, quia motiua eorum magis familiaria sunt, & ex rebus sensibilibus sæpe sumuntur, ideo facilius fiunt, & ideo verisimile est vel frequentius, vel satis frequenter, exerceri, ac proinde habitum inducere, ut satis etiam contra primam opinionem dictum est. Quod vero iuuent, postquam sunt acquisiti, facile potest ostendi, quia licet non iuuent per se influendo in actus infusos, nihilominus iuuare possunt inclinando ad similes actus in substantia generica. Item possunt iuuare, ut apprehensio, vel cogitatio de tali re facilius sit, & suauior, ac denique iuuare possunt tollendo impedimenta, moderando aliquos affectus, ut habitus aliquo modo repugnantes excludendo. Atque hætenus de gratia habituali.

Finis libri sexti.

17.  
Assertio.

18.  
Assertio. 2.

19.  
Assertio. 3.



## Index Capitulorum Libri VII.

De iustificatione, seu sanctificatione hominis, prout est effectus formalis gratiae habitualis.

De formali effectu gratiae habitualis, qui hominis sanctificatio, iustificatio, aut interna renouatio dici potest.

- C**AP. I. *Vtrum forma gratiae intrinsece, & per se, ac via sua connaturali faciat hominem gratum, & quidnam id sit?*
- Cap. II. *Vtrum forma gratiae ex sua natura hominem filium Dei adoptiuum, & heredem vitae aeternae, seu ad supernaturalem beatitudinem acceptum constituat?*
- Cap. III. *An possit Deus hominem sibi gratum reddere, eumque in filium, & heredem gloriae adoptare sine intrinseca qualitate gratiae inherens?*
- Cap. IV. *Vtrum homo qualitate gratiae affectus possit non esse gratus Deo, neque filius eius adoptiuus?*
- Cap. V. *Vtrum gratia habitualis aliquam maiorem vim, vel dignitatem ad hominem gratificandum ex Christo habeat?*
- Cap. VI. *Vtrum iustificatio sit effectus formalis gratiae positivus, & quid proprie verbum iustificandi, & iustificationis significet?*
- Cap. VII. *Vtrum aliqua gratia homini inherens positivum iustificationis effectum ex sua intrinseca natura formaliter ei conferat?*
- Cap. VIII. *An forma iustificans sit habitus, vel actus, vel vterque simul?*
- Cap. IX. *Vtr gratia, qua formaliter iustificamur, sit vn<sup>o</sup> simplex habitus, vel plurim<sup>o</sup> collectio?*
- Cap. X. *Vtrum in iustificatione hominis vera peccatorum remissio fiat?*
- Cap. XI. *Vtrum iustificatio, & remissio peccati idem omnino sint, vel sint duo in re distincta; & inseparabiliter coniuncta?*
- Cap. XII. *Vtr remissio mortalis peccati sit effect<sup>o</sup> formalis, & connaturalis iustitiae inherens?*
- Cap. XIII. *Vtrum actus inherens iustitiae, saltem perfectae dilectionis Dei, vel contritionis, ex natura sua formaliter excludat peccatum sine alia remissione Dei?*
- Cap. XIV. *Vtrum actus perfectus infusae dilectionis Dei, vel contritionis sit forma, cui propter valorem, aut perfectionem suam remissio peccatorum connaturaliter debeatur, & ideo dici possit formaliter excludere peccatum?*
- Cap. XV. *An forma necessaria ad excludendum peccatum sit proprius habitus infusus; & ab anima, eiusque potentiis realiter distinctus?*
- Cap. XVI. *Quenam sit habitualis forma infusa formaliter excludens peccatum?*
- Cap. XVII. *An solus habitus sit integra forma expellens peccatū, vel actū etiam requirat?*
- Cap. XVIII. *Vtrum actualis iustitia possit infundi peccatori de potentia Dei absoluta, sine remissione peccati mortalis?*
- Cap. XIX. *An de absoluta potentia possit Deus non priuare habitibus gratiae, & virtutum hominem, dum adhuc mortaliter peccat?*
- Cap. XX. *An possit Deus conservare, vel infundere iustitiam in homine, qui peccauit mortaliter, non remittendo ei peccatum?*
- Cap. XXI. *Vtrum de potentia Dei absoluta possit peccatum mortale, sine actu peccatoris, per solam infusionem habitus remitti?*
- Cap. XXII. *Vtrum sine habitibus gratiae, per solos actus possit Deus de absoluta potentia sua peccatum mortale remittere?*
- Cap. XXIII. *An sine vlla mutat<sup>o</sup> physica in peccatore facta, possit ei peccatū mortale remitti?*
- Cap. XXIV. *An remissio venialis peccati ad effectum formalem gratiae habitualis semper, vel aliquando pertineat?*
- Cap. XXV. *Vtrum iustificatio sit maximum, & miraculosum opus Dei?*



## LIBER SEPTIMVS.

# DE IVSTIFICATIONE, SEV SANCTIFICATIONE hominis, prout est effectus formalis gra- tiæ habitualis.

*De formali effectū gratiæ habitualis, qui hominis sanctificatio, iustificatio,  
aut interna renouatio dici potest.*

1.  
*De materia  
huius libri,  
& de dupli-  
ci effectū  
formali ha-  
bitualis  
gratiæ.*



**S**TENDIMVS in præcedenti libro, Deum hominibus iustis peculiarem gratiæ habitum infundere, cuius essentiam modo quodam physico explicare incepimus, nunc autem modo magis morali, ac Theologico, eiusdem gratiæ excellentiam, & naturam explicare aggredimur, quod nulla ratione melius, quam eius formalem effectum declarando, præstare possumus. Omnis enim forma essentialiter est propter suum effectum formalem, & ideo per illum, vel per habitudinem ad subiectum, in quo illum habet, definiri solet. Sic ergo in huius libri discursu essentiam habitualis gratiæ, eiusque excellentem naturam per eius formalem effectum explicare conabimur. Quamuis autem vnius simplicis formæ vnus sit effectus formalis adæquatus, seu in re ipsa, nihilominus secundum diuersos respectus, & conceptus potest in plures distingui. Et in primis formalis effectus sanctificantis gratiæ distingui potest in positium, & quasi priuatiuum: nam per gratiā confertur animæ aliqua positua perfectio, per quam veluti renouatur, & singulari afficitur pulchritudine, & per eandem mundatur, dum macula mortalis culpæ ab illa expellitur. Virunque petebat Dauid, cum dicebat. *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innoua in visceribus meis.* Psalmus 50. Inter quos effectus posituius est simpliciter prior, & ideo de illo prius dicemus; & postea de altero.

2.  
*Duplex re-  
spectus effe-  
ctus for-  
malis.*

Præterea formalis effectus posituius alicuius formæ dupliciter à nobis concipi, & explicari potest, vno modo per solum respectum ad subiectum, atque adeo per conceptum absolutum ipsius effectus sine alio respectu ad operationem, vel ad alium extrinsecum terminum, sicut concipimus formalem effectum albedinis esse facere album, vel animam esse formam dantem vitam homini. Alio modo concipimus, & explicamus effectum formalem per alios respectus ad operationes, vel alios terminos præter ordinem ad subiectum formæ, sicut dicimus effectum formalem habitus esse dare potentiæ facilitatem operandi, vel effectum formalem visus esse constituere hominem potentem ad videndum. Ex his ergo duobus modis prior vix habet locum in habituali gratia, tum quia generaliter loquendo, nos valde imperfecte concipimus formas, & qualitates rerum, eas præsertim, quæ sensibus non subiacent, & ideo non possumus earum formales effectus explicare, nisi per aliquos respectus; vel per conceptus valde confusos, vt v. g. quod formalis effectus formæ sit afficere, seu perficere subiectum per suam entitatem; tum etiam quia hoc maxime locum habet in habituali gratia propter suam excellentiam. Nam si lo-

quamur de habitibus operatiuis huius gratiæ, cum essentialiter dicant habitudinem ad operationem, non aliter concipimus eorum formales effectus, nisi quatenus intelligimus dare intellectui, aut voluntati facultatem sic operandi, & pondus quoddam, seu inclinationem in talem operationem, qui effectus formalis physicus est, nec de illo aliquid nobis superest dicendum. Neque in his habitibus per se spectatis aliquis alius formalis effectus physicus magis absolutus concipi à nobis potest, sicut illum non concipimus in habitibus acquisitis, vel naturalibus potentiis proximis: nam per analogiam tantum ad huiusmodi formas illas superiores concipimus. An vero sub aliquo alio respectu possit effectus formalis horum habituum, quali moraliter concipi, in discursu libri dicemus.

Si vero loquamur de illo habitu gratiæ sanctificantis, quem in substantia animæ esse diximus; effectus quidem eius in se spectatus est magis absolutus ab omni respectu ad operationem. Veruntamen eo ipso difficilius à nobis concipitur, prout in se est quid reale, ac physicum: & ideo ad illum vtrunque explicandum in fine præcedentis libri vti sumus aliquo conceptu respectiuo in ordine ad operationem, vel mediante habitu operatiuo, quatenus illa forma gratiæ est radix aliorum habituum, & actuum, propter quos infunduntur: vel immediate per alium respectum principalis principii supernaturalium operationum, qui in tali forma gratiæ spectari potest. Neque in genere physico nunc possumus per absolutum conceptum magis effectum illius habitus declarare. Oportet ergo, vt per alios respectus formalem effectum, vel huius specialis gratiæ, vel simpliciter totius habitualis gratiæ, sub quibus hæc gratia varia nomina sortitur, explicare conemur. Possunt autem varii respectus in habituali gratia considerari. Primus est ad Deum, quatenus per gratiam fit homo gratus Deo, sub qua ratione præcipue forma illa gratia nominatur; secundus est ad vitam, seu beatitudinem æternam, & in hoc includitur respectus filiationis ad optiū ad Deum, & hæreditatis ad vitam æternam, quatenus rationem hæreditatis diuinæ participat, & sic dicitur gratia semen gloriæ; tertius respectus est ad opera iustitiæ, quatenus gratia hominem bene dispositum, & ordinatum ad illa præstanda constituit. Et hinc iustitia per antonomasiam appellatur. Quibus accedit respectus ad priuatiuum effectum, sub quo maxime forma gratiæ sanctitas nominatur: explicando igitur hos quasi parciales effectus, seu respectus, adæquatum effectum gratiæ, eiusque naturam declarabimus.

3.  
*Respectus  
enodatur  
gratiæ ha-  
bitualis ef-  
fectus.*

*Varij res-  
pectus ha-  
bitualis gra-  
tiæ.*



## CAPUT I.

*Utrum forma gratiae intrinsece, & per se, ac vi sua  
conaturali faciat hominem gratum, &  
quidnam id sit?*

1.  
Duplex si-  
gnificatio  
gratiae, &  
in vltima  
proponitur  
questio.

**I**N principio huius materiae prolegom. 3. inter alias  
significationes huius nominis, *gratia*, prout ad si-  
gnificanda Dei dona supernaturalia accommo-  
datum est, duas diximus esse praecipuas, scilicet, vel  
quatenus generaliter significat donum Dei omnino  
gratis datum, vel quatenus significat, quod non so-  
lum gratis à Deo donatum est, sed etiam hominem  
ipsum reddit Deo gratum. Nunc ergo de habitibus  
supernaturalibus infusis supponimus quidem esse  
gratiam secundum priorem significationem, quia  
gratis nobis donantur, ut ex principiis supra positis  
facile intelligitur, & in sequenti libro, & in vltimo  
ex professo dicemus. Inquirimus ergo, an tales ha-  
bitus, vel aliquis eorum sit gratia secundum poste-  
riorem denominationem, & respectum constituen-  
di hominem gratum Deo. Est autem ulterius confi-  
derandum, ut sensus quaestionis intelligatur, quod-  
libet donum datum à Deo esse formalem perfectio-  
nem eius, cui datur, & consequenter sub ea ratione  
formaliter constituere illum in aliquo gradu bonita-  
tis, seu pulchritudinis, ratione cuius Deo placere  
possit, & illi esse gratus. Quod non solum in donis  
gratiae, sed etiam in donis naturae suo modo verum  
est. Nam de singulis operibus à Deo factis dictum  
est, *Vidit Deus, quod fecit, & erat bonum*, ac si diceretur,  
& ei placuit. Sub hac ergo generalitate omnis perfe-  
ctio à Deo per se proveniens constituit rem aliquo  
modo gratam, seu amabilem illi, ita ut in ea com-  
placere valeat.

2.  
De gratia, in illa generalitate, sed sub alia speciali, nimirum,  
quae consti-  
tuit amicum  
Dei, est ser-  
mo in pra-  
senti.

In praesenti ergo materia non sumitur esse gratum  
quatenus est donum quoddam constituens recipien-  
tem gratum, tanquam amicum, vel tanquam obie-  
ctum dignum amicitia Dei. Vnde in primis necessa-  
rium est, ut tale donum sit perfectio naturae rationalis,  
seu intellectualis, quia sola talis natura, seu per-  
sona capax est vinculi amicitiae. Aliae namque res, li-  
cet habeant aliquid, unde placere possint, & gratiae  
esse tanquam obiecta consona appetitui, etiam se-  
cundum rectam rationem, non sunt aptae ad amicitiam,  
quia nec sunt propter se amabiles, nec redama-  
re possunt. Deinde non omnis perfectio, quae reddit  
personam aliquo modo gratam, vel aptam, ut in ea  
quis complaceat, sufficit constituere personam gra-  
tam amicabiliter, ut sic dicam, nam servus fidelis,  
prudens, & obsequens inde placet Domino, estque ei  
gratus, non tamen gratitudine amicitiae. Et sic etiam  
Angelus in pura natura placeret Deo propter natu-  
ralem perfectionem, & magis propter moralem, si il-  
lum super omnia diligeret, & naturalem rectitudi-  
nem servaret. Et similiter homo studiosus in ordine  
naturali, si careret peccato, in eodem ordine place-  
ret, nondum tamen esset gratus, tanquam amicus.  
Imo etiam si homo ex supernaturalibus donis unum,  
vel aliud habeat, ut fidem, vel spem, secundum illam  
perfectionem placebit Deo, simpliciter vero non erit  
gratus, prout nunc loquimur, tanquam aptus se-  
cundum praesentem statum ad amicitiam cum Deo  
ineundam. Est ergo quaestionis sensus, an in tota la-  
titudine habitualis gratiae sit aliquod donum intrin-  
sece homini inhaerens, quod formaliter illum consti-  
tuat simpliciter Deo gratum, perfecta amicitiae grati-  
tudine, ita ut Deus ratione illius doni in illo, tan-  
quam in amico complaceat, seu singulari amore, ac  
proprio iustorum, illum prosequatur? Solet etiam  
singularis ratio huius gratitudinis explicari per hoc  
quod homo sic gratus sit etiam ad vitam aeternam  
acceptus secundum talem statum. Sed hoc spectat  
ad alium effectum tractandum capite sequenti, &

Sensus  
quest.

ideo ab illo nunc abstinemus, nam solum à postero-  
ri declarat hunc priorem effectum, ut ibi explicabo.

In hac ergo quaestione sic declarata dissensio est  
non solum inter haereticos, & catholicos, sed etiam  
inter catholicos inter se. Prima ergo sententia est  
haereticorum huius temporis, qui negant homines  
constitui Deo gratos per aliquod intrinsecum do-  
num illis inhaerens. Nam licet non omnes, vel non fici Deo  
omnino negent, dare Deum hominibus iustis ali-  
qua supernaturalia dona specialia, & iustorum pro-  
pria, nihilominus negant per illa dona reddere illos  
sibi gratos, sed potius illa conferre, quia iam alio ti-  
tulo illos amat, tanquam sibi gratos, & amicos. Haec  
dicitur fuisse sententia Lutheri, quam sequuti sunt  
Calvinus lib. 3. Instit. cap. 11. Melancthon in locis  
communibus verb. *Gratia*, Kemnit. in Exam. Concil.  
Trid. sessione sexta, cap. 7. Fundatur primo, quia  
Christus, & eius merita sunt prima, & proxima ra-  
tio, per quam, & propter quam homines à Deo dili-  
guntur, ut amici; ergo non est aliqua qualitas intrin-  
seca. Et ad hoc inducunt Scripturas, in quibus dici-  
mur, per Christum, vel in Christo gratificari Deo,  
ut ad Ephesios primo. *Qui praeordinavit nos in adoptio-  
nem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propo-  
situm voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gra-  
tificavit nos in dilecto filio suo.* Per quae verba, praeter-  
tum per vltima significatur, totam rationem nos dili-  
gendi, & habendi nos gratos apud Deum, esse fi-  
lium dilectissimum ipsius. Et eodem modo intelli-  
gunt illud ad Coloss. 1. *In ipso complacuit omnem plenitu-  
dinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipso.*

Secundo inducunt illa testimonia, in quibus di-  
citur, oportere nos induere Dominum Iesum Chri-  
stum, ut Deo grati simus. Rom. 13. *Induimini Domi-  
num Iesum Christum, Galat. 3. Quicumque in Christo ba-  
ptizati estis, Christum induistis, & ad Coloss. 3. prius di-  
cit Paulus. Expoliantes vos veterem hominem, induite no-  
vum, & postea subdit. Vbi non est Gentilis, nec Iudeus,  
&c. Sed omnia, & in omnibus Christus.* Et ad Ephes. 4.  
*Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est,*  
&c. Per hanc enim metaphoram induendi Chri-  
stum nihil aliud significari volunt, nisi media fide ita  
tegi, & ornari nos ipsa gratia Christi, ut sub illa, &  
propter illam à Patre diligamur, & omni coelesti be-  
nedictione benedicamur, sicut Iacob vestibus Esau  
indutus fuit à Patre benedictus, & alia similia ex  
Scriptura, & Patribus in capitibus sequentibus af-  
feremus.

Tertio igitur argumentantur ratione, quia pecca-  
tum originale ita naturam humanam infecit, ut ratio-  
ne illius nihil in ea esse possit, quod non per illud ma-  
culetur, & consequenter Deo displiceat, unde non po-  
test expelli per inhaerentem qualitatem, sed potius i-  
psam inficit quamcunque actionem, vel qualitatem  
in homine existentem; ergo impossibile est, homi-  
nem lapsum Deo fieri gratum per gratiam inhaeren-  
tem; ergo necesse est, per extrinsecam Christi gratiam,  
quae à nobis maculari non potest, id fieri, nimirum,  
quia potest nobis imputari, ut grati reputemur, & ut  
tales per Christum amemur. Et confirmatur, quia  
hic modus gratificationis nostrae, & dilectionis Dei  
erga nos non est impossibilis, & magis exaggerat no-  
stram infirmitatem, & indigentiam, magisque Chri-  
sti gratiam commendat, ergo ita credendum est. Con-  
sequentia cum minori notae sunt. Maior explicari  
potest ex illo ad Galat. 4. *Sicut Angelum Dei excepistis  
me, sicut Christum Iesum:* sicut enim nos ad perfecte di-  
ligendum proximum in illo Christum, vel Deum i-  
psam respicimus, ita ut proxima, & tota ratio dili-  
gendi proximum sit Christus, sic etiam Deus ut nos  
perfecto amore diligit, & charos habeat, ut Christo  
ipso indutos nos respicit, illiusque gratiam nobis  
imputat, ut grati esse illi possimus.

Secunda sententia est multorum catholicorum,  
qui licet dicant, Deum infundere iustis aliquam  
quali-

3.  
Protestan-  
tium opinio,  
quae negat  
homines ef-  
ficari Deo  
gratos per  
aliquod do-  
num intrinse-  
ce illis inhae-  
rens.

Primum ha-  
reticorum  
fundamen-  
tum.

4.  
Aliud fun-  
damentum  
eorundem.

5.  
Argumen-  
tantur ra-  
tione.

Confirmant  
suam opi-  
nionem.

6.  
Opinio



est Nominalium ex-  
istimantiū  
hominem  
per gratiā,  
tanquā per  
signum. non  
tanquā per  
formam in-  
trinsecam,  
effici Deo  
gratum.

qualitatem propriam ipsorum, qua ab iniustis di-  
stinguantur, nihilominus asserunt, qualitatem illam  
non naturā suā, sed ex Dei acceptatione, & ordina-  
tione habere, vt hominem Deo gratum reddat, ita  
vt potius sit veluti signum deputatum à Deo ad co-  
gnoscentes eos, quos sibi gratos habet, illosque ab  
aliis distinguendos, quam forma conferens talem ef-  
fectum, quo homo in conspectu Dei gratus illi red-  
datur: vel si illum aliquo modo conferre dicenda est,  
non sit intelligendum physice, sed moraliter. Quia  
vt est qualitas quædam physica, & talis speciei, non  
potest in ea intelligi talis effectus, Deus autem lege  
sua potuit illam ad hunc effectum deputare, & valo-  
rem morale illi cōferre, ad eum modum, quo mo-  
neta regio sigillo consignata certum valorem, & æsti-  
mationem habet. Ita de gratia sanctificante opinati  
sunt Nominales in 1. d. 17. Ocham. q. 1. Gabriel. q. 1.  
art. 1. & 3. dubitat. 4. Greg. q. 1. art. 2. Aliac. 1. q. 9. art. 1.  
& latius in 2. Indicat Durād. q. 1. n. 7. & 8. ait enim, ho-  
minem non esse gratum Deo, quia gratiam habet, sed  
potius quia gratus est, & acceptus Deo, ideo qualita-  
tem recipere, quæ gratia inde denominatur. In ean-  
dem sententiā inclinat ibi Scot. q. 2. negat enim dari  
nobis gratiam à charitate distinctam: & de ipsa cha-  
ritate dicit facere hominem gratum ex diuina lege.

7. *Suadetur ex Scriptu-  
ra.*

Hæc sententia suaderi potest primo ex Scriptura,  
quatenus in ea gratia, qua Deo grati efficiuntur, dici-  
tur esse signum, quo Deus, signauit nos, & dedit pignus  
spiritus in cordibus nostris. 2. ad Corinth. 1. & ad Ephes. 1.  
Signati estis spiritu promissionis sancto, & cap. 4. Nolite con-  
tristare spiritum Dei, in quo signati estis: hoc autem signum  
non est nisi qualitas aliqua, quæ certe non potest esse  
signum naturale, vt per se constare videtur, est ergo  
signum ad placitum, & ex impositione Dei, neque illa  
qualitas potest esse alia, nisi quam gratiam appella-  
mus, ergo non est per se, ac formaliter gratum red-  
dens, sed tanquam signum à Deo institutum: simi-  
leque argumentum sumitur ex nomine pignoris, nihil  
enim est pignus à natura, sed ex conuentione, vel ex  
instituto. Sicut etiam character baptismalis consti-  
tuit hominem Christianum, non quidem ex natura  
intrinseca talis qualitatis, sed ex impositione Chri-  
sti, & similiter character ordinis dicitur esse potestas  
consecrandi v. g. non quidem ex physica natura talis  
qualitatis. Idem ergo de gratia censendum est.

Confirmatur exem-  
plo ex pi-  
gnore, &  
charactere  
tam bapti-  
smi, quam  
ordinis ad  
ducto.

Secundo probatur ratione, quia nulla est qualitas,  
quæ natura sua possit veluti cogere Deum, vt acce-  
ptet ad æternam, & supernaturalem beatitudinem  
hominem illa qualitate affectum, vel vt cum illo spe-  
ciale vinculum amicitiae contrahat, ergo nulla esse  
potest qualitas, quæ natura sua hominem Deo gra-  
tum reddat. Consequentia videtur clara, quia, vt ex-  
posuimus, nihil aliud est esse gratum, quam esse dile-  
ctum, vt amicum. Antecedens quoad primam par-  
tem probatur, quia potest Deus velle dare homini  
quamcunque qualitatem distinctam à visione Dei, &  
nolle dare illi visionem, quia in hoc nulla est contra-  
dictio, vel repugnantia. Nam illæ voluntates sunt ra-  
tione distinctæ ex distinctione reali obiectorum, &  
non est vnde habeant tam necessariam cōnexionem,  
vt non possit vna ab altera separari. Item Deus po-  
test naturam sibi hypostatice vnire, & nolle illā bea-  
tificare, ergo multo magis id facere poterit de qua-  
cunque qualitate. Quoad alteram vero partem pro-  
batur idem antecedens, quia nulla alia specialis ratio  
amicitiae inter Deum, & hominem intelligi potest,  
nisi quod acceptet illum ad communicationem su-  
premi boni, quod in supernaturali beatitudine con-  
sistit, ergo quem Deus non vult ad hoc bonum acce-  
ptare, non diligit, vt amicum. Accedit, quod potest  
Deus nolle remittere peccatum mortale homini, et-  
iā si illi tribuat, vel in illo conferuet similem qualitatē.

8. *Prima pars  
antecedentis proba-  
tur.*

9. *Suadetur  
secunda pars  
illius ante-  
cedentis.*

Tertio argumentor, quia in qualitate gratiæ di-  
stinguitur esse gratiæ ab esse qualitatis, non tantum  
in genere, sed etiam in specie, vt talis qualitas est, sed

esse qualitatis est intrinsecum, & connaturale illi en-  
titati, ergo esse gratiæ non potest esse, nisi extrinse-  
cum, vtique per denominationem à diuina accepta-  
tione, & institutione. Consequentia cum minori per  
se notæ videntur. Maior vero sumitur ex multis  
Theologis illa distinctione vtentibus. Nam imprimis  
dicunt gratiam habituales in anima Christi fuisse fi-  
nitam in esse qualitatis, infinitam autem in esse gra-  
tiæ, vt sumitur ex D. Thoma. 3. p. q. 7. art. 11. Item di-  
cunt, posse gratiam augeri in esse gratiæ, & non au-  
geri in esse qualitatis, vt sentit Victor. in Relect. de  
Augment. charitatis, & alii, & Soto in 4. d. 15. q. 2. art.  
2. sub primā conclusionem, & Vega lib. 7. in Trident.  
cap. 26. licet non distinguat in re ipsa charitatem à  
gratia, dicit nihilominus posse qualitatem illam au-  
geri in esse gratiæ, licet in esse charitatis non augea-  
tur. Confirmari potest hæc distinctio, quia peccatum  
potest remitti sine qualitate infusa inhærente, licet  
non possit remitti sine gratia, vt docet Soto lib. 2. de  
Natur. & grat. cap. 17. in fine, & cap. 18. & clarius in 4.  
dist. 15. q. 1. art. 2. circa finem, qui etiam in 4. dist. 1.  
quæst. 3. dicit, vt homo fiat gratus Deo non esse neces-  
sariam gratiam in esse qualitatis, sed in esse gratiæ suf-  
ficere. Vnde nouum emergit argumentum, quia ef-  
fectus formalis formæ quando est proprius, intrinse-  
cus, & connaturalis, non potest fieri sine forma, at  
Deus potest facere hominem sibi gratum sine quali-  
tate inhærente, ergo non est hic effectus intrinsecus,  
& connaturalis alicuius qualitatis.

Nihilominus est tertia, & vera sententia, quæ in  
duabus sequentibus assertionibus consistit. Prima  
est, hominem iustum fieri gratum Deo, & amabilem  
illi, vt amicum per qualitatem aliquam illi inhæren-  
tem, siue illa vocetur iustitia, siue gratia. Ita docent  
Theologi statim allegandi, probaturque à fortiori  
ex sequenti assertionem, nunc maxime probatur ex  
Concilio Tridentino sess. 6. cap. 4. iuncto 7. nam in  
priori docet, quod iustificatio est, Translatio ab statu fi-  
liorum Adæ in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei, in  
posteriori vero loco addit, quod per hanc gratiæ su-  
sceptionem, fit homo ex inimico amicus Dei, & cap. 10. ad-  
dit, per hanc gratiam nos fieri amicos Dei, & domesticos eius.  
Et in eodem cap. 7. docet, homines fieri iustos, & san-  
ctos per inhærentem sibi sanctitatem, & iustitiam,  
vt in sequentibus capitibus videbimus, sed per ean-  
dem formam, per quam iusti, & sancti cōstituimur,  
grati Deo, & illi amabiles intrinsece reddimur, vt in  
aliis locis idem Concilium docet, ergo homo fit gra-  
tus Deo per gratiam sibi inhærentem. Et in hunc  
modum possunt ad confirmandam hanc veritatem  
induci omnia testimonia, quibus probaturi postea  
sumus, hominem iustificari per inhærentem iusti-  
tiam, quia in re idem est iustificari, & gratum fieri.

Vnde possumus hoc confirmare eisdem testimo-  
niis, quæ pro hæreticorum errore allegabantur, nam  
ad Ephes. 1. ait, Prædestinauit nos, &c. in laudem gloriæ gra-  
tiæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo, explicans  
autem, quomodo in filio, subdit. In quo habemus redem-  
ptionem per sanguinem eius. Habemus autem redem-  
ptionem in Christo, non tanquam in formali causa,  
sed tanquam in efficiente, & meritoria, vt per se ma-  
nifestum est, eodem ergo modo gratificauit nos in dile-  
cto filio suo, vtique propter meritum eius gratiam no-  
bis infundendo, & (vt statim adiungit, dando remis-  
sionem peccatorum secundum diuitias gratiæ eius, quæ super-  
abundauit in nobis: quod autem in nobis superab-  
undat, certe in nobis recipitur. Sicque inferius  
addit. In quo & credentes signati estis spiritu prom-  
issionis sancto, non enim signantur iusti Christi iusti-  
tia, nec aliqua re extrinseca, nam signum debet in-  
esse rei, quæ signatur, alias non posset per signum  
ab alia discerni. Et eodem modo expendi potest lo-  
cus ad Colossens. 1. vbi in eodem sensu dicitur pla-  
cuisse Deo reconciliare omnia in Christo tanquam  
in capite, à quo omnis gratia manat, per quam grati  
Deo

pro opinio-  
ne Nomina-  
lium.

Confirma-  
tur.

Vltimo ar-  
gumentan-  
tur.

10. Tertia, &  
vera sen-  
tentia.

1. Conclu-  
sio asserens  
omnem  
effici Deo  
gratum per  
qualitatem  
intrinsecā.

11. Sacra Scri-  
ptura pro-  
bat.



Deo efficiuntur; quod interpretans satis clare subiungit Paulus. *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipsum, &c.* Ibi enim particula, *per*, causam efficientem, seu meritoriam significat; particula vero, *In*, finalem indicat, de formali vero intelligendum est, quod inferius addit. *Exhibere res sanctos, & immaculatos, & irreprehensibiles coram ipso*: non enim efficiuntur vere sancti, nisi per sanctitatem propriam, & nobis inhærentem; per idem autem grati Deo reddimur, per quod sancti constituimur.

12. Denique hoc ipsum comprobant alia testimonia, quibus dicitur, nos fieri gratos Deo Christum induendo. Nam quid sit Christum induere, Paulus eisdem locis satis significauit, Ad Rom. enim 13. prius dicit. *Abijcimus opera tenebrarum, & induamur arma lucis, sicut in die honeste ambulemus, non in comessationibus, &c.* & tunc subiungit. *Sed induimini Dominum Iesum Christum.* Induere ergo Christum, est opera eius imitari, quæ operibus carnis opponit, & ideo adiungit. *Et carnis curam ne feceritis in desideriis.* Et similiter ad Coloss. 3. prius dicit, *spoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum, eum, qui renouatur secundum agnitionem in imaginem eius, qui creauit illum.* Ex quibus solum nunc colligimus, per verbum induendi non significare Paulum aliquam imputationem, vel extrinsecam denominationem gratiæ Christi, sed participationem eius, qua & sancti, & dilecti Deo homines fiunt, & ideo sancta operantur. Legatur August. lib. 8. Confess. cap. vltim. & Orat. ad Catechu. contra Iudæos cap. 1. ubi ita concludit. *Quid est, induite arma lucis, nisi credite in Deum Patrem omnipotentem.*

13. Ratione Theologica eadē veritas ostenditur, quia homo non fit gratus Deo, nisi per amorem, quatenus à Deo specialiter diligitur, & amatur, amor autem Dei non est sterilis, sed efficax, nec fertur in obiectum fictum, & apparenter bonum, sed in vere bonum, Dei quæ amore dignū. Vnde neminem diligit Deus, nisi quem facit suo amore dignum, & ideo. 2. Reg. 12. cum de Salomone dictum esset. *Et Dominus dilexit eum*, subditur, *Et vocauit nomen eius amabilis Domino, eo quod diligere eum Dominus.* Ergo Deus speciali amore diligendo iustum, aliquid ei donat, quo faciat illum tali amore dignum, quod est esse gratum, illud ergo est forma aliqua in homine recepta, quæ hominem Deo gratum constituit. Et hinc de iusto dicitur. Sap. 4. *Placens Deo factus est dilectus.* Et infra *Placita enim erat Deo anima illius*, per quod significatur aliquid esse in anima iusti, per quod fit Deo placita, & obiectum specialis dilectionis eius, quod non est, nisi gratia, vnde subditur, *Quoniam gratia Dei, & misericordia est in sanctos eius*; fit ergo homo gratus Deo per aliquod donum sibi inhærens. Vnde Hieronymus Daniel. 10. dixit. *Omnis sanctus habens in se animam pulchritudinem, amatur à Domino.* Et Gregor. in id. Cantor. 1. *Vbi pascas in meridie. Ise (inquit) sponsæ suæ spiritum refrigerij tribuit, & in ea sibi delectabilem locum quietis efficit.* Vnde potest optime confirmari hæc ratio verbis Christi Domini Ioan. 14. *Si quis diligit me, mandata mea seruabit, & Pater meus diligit eum, & ad eum venimus, & mansionem appud eum faciemus*, vtique per gratiam permanentem, vt supra explicatum est, & pluribus rationem hanc in sequentibus locupletabimus, & explicabimus.

14. Dico secundo. Forma, seu qualitas gratiæ per se, & ex intrinseca natura sua habet in homine hunc formalem effectum, qui est gratus Deo illum reddere, & quantum in se est, speciali Dei amore, seu amicitia dignum. Hanc assertionem ex scholasticis late docent Aureolus in 1. d. 17. q. 1. art. 2. & consentire videtur Capreolus ibi q. 1. art. 3. ad argument. Gregorii contra secundam, Medina. 1. 2. q. 110. artic. 4. Bellarmin. lib. 2. de Iustificatione. cap. 16. Ricard. artic. 8. §. *Quod autem, verific. Occurrit.* Valent. 2. p. disp. 8. q. 5. p. 2. Vazq. 1. 2. disput. 20. 4. præsertim cap. 2. Et vt opinor, nihil contra veritatem hanc priores Theolo-

gi in secunda opinione citati docere voluerunt, sed in diuerso sensu verbis vsi sunt, vt in cap. 3. & 4. declarabitur. Vt ergo sine æquiocatione assertionem probemus, suppono, nunc non tractari à nobis, an gratia ita reddat hominem gratum Deo, vt etiam de potentia absoluta non possit esse simul cum peccato, ita vt qui placet ratione gratiæ non possit displicere ratione peccati, hoc enim pertinet ad alium effectum gratiæ, de quo infra disputandum est. Nunc ergo, vt explicemus positium effectum formalem huius formæ, consideramus illam in subiecto non habente aliquid repugnans amicitia diuinæ, & sic de illa dicimus, per se, & natura sua constituere personam Deo gratam, quantum ad amicitiam eius ex parte personæ diligibilis necessarium est.

15. Probatur ergo primo, quia hæc gratia per se, & natura sua est vera interna iustitia; sed iustitia vera est maxime grata, & amabilis, apud illum præcipue, qui maxime iustus est, ergo hæc gratia talis est apud Deum, & consequenter talem etiam constituit eum, cui donatur. Maiorem suppono ex infra dicendis. Minor videtur per se nota, nam etiā Arist. 1. Ethic. cap. 8. dixit, non esse iustum, qui nō gaudet iustis, & August. concion. 26. in Psal. 118. dixit. *Iustitia non solet dici bona iustitia, vel mala iustitia, sed eo ipso iam bona est, quia iustitia est.* Et subditur inferius. *Iustitia ergo virtus est animi magna, præcipueq. laudabilis.* Hanc autem iustitiā gratiam esse declarat, exponendo verba illa, *Feci iustitiam*, de opere iustitiæ, dicens. *Iustitia nomine hoc loco non ipsa virtus, sed opus eius significatum est. Quis enim fecit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium, hoc est per gratiam suam ex impio facit iustum.* Vnde ait Apostolus *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Facit ergo iustitia, id est, opus iustitiæ, qui habet in se iustitiam, id est opus gratiæ. Est autem Deus iustissimus, ergo non potest non diligere habentem iustitiam per opus gratiæ suæ, iuxta illud. *Iustus Dominus, & iustitiam dilexit, æquitatem vidit vultus eius*, vtique scientia approbationis, quæ habet adiunctam complacentiam Dei illi bono proportionatam, in quo cōplacet.

Veruntamen hæc ratio probat quidem optime, Deum amare iustum, quatenus vult illi bonum illud, quod est iustitia, & in illo etiam bono complacere, & hoc esse intrinsecum, & connaturale tali qualitati. At hinc non probatur diligere illum, vt amicum, sed solum illa generali ratione, qua Deus amat omne bonum, quod facit, seu præbet. Propter hoc addi potest, iustitiā hominis erga Deum maxime in illius dilectione consistere, vnde completur ratio, nam amor natura sua postulat redamationem, & hæc iustitia consistit in amore Dei; ergo postulat redamationem, ex natura sua, ergo constituit hominem ita gratum, vt constituat etiam amicum, seu amabilem amore amicitia. Nam Deus prudentissime diligit vnumquodque prout diligibile est. Vnde est illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*, & Ioan. 15. *Qui diligit me, diligitur, à Patre meo.* Sic ergo aliqui ex sola ratione amoris infusi veritatem hanc demonstrare conantur, præsertim Aureolus, & Vazquez, & hic quidem maximam vim constituit in amore actuali, ille vero in habitu infuso charitatis, qui stabilior est, & permanentior.

17. Nō videtur tamen hæc ratio præcise spectata conuincere, quia amor ex natura sua non sufficit semper constituere personam gratam amicabiliter: nam amor de se potest etiam esse in seruo, & extraneo. Et quamuis Deus de lege ordinaria sic fortasse diligit eum, qui diligit ipsum sicut oportet, tamen, quod hoc faciat ex intrinseco, & naturali debito illius actus, vel habitus, non videtur satis illa ratione ostendi, quia amicitia non colligitur sufficienter ex sola ratione amoris, quantumcunque perfectus sit in natura, & essentia, quia præter mutuā beneuolentiam requiritur ad amicitia proportio, & æqualitas quædam, teste Arist. 8. Ethic. c. 7. & lib. 9. cap. 8. & in priori loco dicit, licet sit aliqua amicitia excellenti, vt consistere possit, necessarium esse, vt inferior ad conuenientem

Ratio. 1.

16. Quid superior ratio conuincat.

17. Attenuatur ratio superior.



nientem dignitatem eleuetur, qua fiat sufficiens proportio, & communicatio bonorum. Cuius rei optimum exemplum habetur lib. 1. Machab. cap. 10. vbi Alexand. Magnus volens contrahere amicitiam, cum Ionatha, prius ad illum misit purpuram, & coronam auream. Vnde dixit eleganter Hieronymus Mich. 7. *Amicitia pares aut accipit, aut facit.* Ex his concludo, amorem eius, qui diligendus est, vt amicus, non constituere illum formaliter aptum, & proportionatum ad amicitiam, sed aliunde debere in illo statu supponi, siue illum ex se habeat, siue ab illo, qui eum elegit in amicum, illam conditionem, seu dignitatem accipiat, ergo simili modo amor hominis ad Deum, siue in habitu, siue in actu consideretur, ex vi suæ intrinsecæ naturæ non constituit hominem proportionatum ad veram amicitiam cum Deo, nisi adiungatur donum, quo talis proportio fiat.

18. *Aliter fundatur secunda assertio.* Propter hoc ergo fundanda est hæc assertio principaliter in gratia gratum faciente, illa enim est, quæ ex vi suæ intrinsecæ naturæ, & perfectionis essentialis tantam confert homini dignitatem, vt sit capax diuinæ amicitiae, & consequenter per illam constituitur in ratione obiecti amabilis à Deo vero amicitiae amore. Vnde veritatem hanc maxime confirmant, quæ de necessitate propriæ gratiæ sanctificantis in superiori libro attulimus, vbi etiam diximus de hoc effectu gratiæ, & quod ille per talem qualitatem connaturaliter conferatur: quod auctoritate confirmabitur amplius in sequentibus capitibus, nam quoad hoc eadem est ratio de hoc effectu, & de adoptionis, vel iustificationis effectibus, de quibus ibi dicendum est. Vnde Concilium Tridentinum æqualiter vocat illam qualitatem gratiam, & sanctitatem, sicut vocat iustitiam, & adoptionem filiorum. Nunc ergo ratione declaratur primo, quia non repugnat, gratiam conferre hunc effectum connaturali modo, quæ enim implicatio contradictionis afferri potest, aut cur possunt dari participationes superioris ordinis ipsius amoris, vel luminis Dei, & non etiam ipsius naturæ? Si autem non repugnat, hoc est magis connaturale, & saluat melius proprietatem Scripturæ, ergo. Secundo, si hæc qualitas non confert hunc effectum naturæ suæ, nulla est ratio, ob quam illi potius tribuatur, quam alteri qualitati: nam sicut Deus dicitur deputasse illam qualitatem ad tribuendam talem denominationem, ita potuit deputare quancunque aliam, quod non videtur consentaneum dignitati gratiæ. Tertio, quia ratione huius formæ dictum est. 2. Petr. 1. *Maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hoc diuinæ efficiamini consortes naturæ.* Vbi non dixit *reputemur*, vel quid simile, sed *efficiamur*. At vero si illa forma non esset ex natura sua talis participatio diuinæ naturæ, vt illi essent debitæ proprietates eiusdem naturæ diuinæ secundum proportionalem earum participationem, non posset vere dici, ratione illius fieri in nobis consortium diuinæ naturæ.

19. *Obiectio.* Sed obijci potest, quia Petrus non videtur loqui de speciali dono gratiæ, sed generatim de diuinis beneficiis antea nobis promissis per legem, & prophetas, in quibus multa sunt alia, quæ dici possunt *magna, & pretiosa promissa.* Respondeo, esto verum sit, multa alia esse nobis promissa à Deo, omnia tamen ad præstandum consortium illud cum Deo, quod per gratiam sanctificantem fit, fuisse ordinata, & ideo, licet sub illis promissis alia beneficia comprehendantur, nec consortium gratiæ excluditur, nec oportet illud consortium fieri per omnia illa dona eodem modo. Sed satis est, quod per quædam fiat, vel efficiendo, vel præparando subiectum ad illam formam, per quam consortium illud formaliter consummatur. Sic enim Deus multa nobis promissa beneficia contulit, per quæ tandem consortium illud consequamur, inter quæ & Sacramenta, & ipse Christus Dominus computari possunt, nam & illa propter

gratiam nobis præstandam instituta sunt, & filius Dei factus est homo, vt nos filii Dei efficeremur. Secundo dici potest, Petrum in plurali esse loquutum, quia forma illa, quæ Dei dilectos nos facit, multa alia dona secum affert, sicut Concilium Trid. dixit, hominem iustificari per infusionem gratiæ, & donorum.

Secundo, vrgebit aliquis non esse necessarium, verba illa intelligere de consortio physico, seu naturali, sed vel de consortio morali per concordiam voluntatis hominis iusti cum diuina, vel de cōsortio, quod ratione vnionis nostræ naturæ cum verbo diuino omnes habere censetur cum diuina natura, median-<sup>20.</sup> te capite nostro, quod est Christus: vel certe de consortio, quod habemus cum Christo per Eucharistiæ assumptionem. His enim modis solet hic locus à Patribus exponi, vt late tractat Curiel. controuers. 1. in illum locum. Respondeo primo, veritatem assertionis propositæ non pendere ex illius loci expositione, nam certius est, per qualitatem gratiæ nos fieri intrinsece, & connaturali modo gratos Deo, quàm quod de hoc consortio Petrus loquatur. Illud enim prius traditum nobis est per doctrinam Ecclesiæ, præsertim in Concilio Tridentino, & multis aliis locis Scripturæ, & Patrum consentaneum est, hoc autem posterius non est ita traditum ab Ecclesiâ, vel Patribus communiter. Addimus vero secundo, longe probabilius esse, Petrum loqui de participatione diuinæ naturæ, quam per gratiam sanctificantem consequimur. Primo, quia hoc est magis consentaneum verbis: nam Petrus specialiter loquitur de consortio cum Deo in natura diuina, quod de natura diuina proprie sumpta intellexit Ambros. & merito, cum sine inconuenienti possit ita intelligi: consortiū autem cum naturâ proprie non est, nisi per conuenientiam in aliqua forma, quæ speciali modo sit participatio talis naturæ, qualis respectu Dei est gratia sanctificans. Et ita ex illo loco colligunt Patres filiationem Dei adoptiuam, quæ in nobis fit per gratiam, vt capite sequenti videbimus.

Quocirca moralis concordia voluntatis hominis iusti cum voluntate diuina in tantum sub consortio diuinæ naturæ comprehenditur, in quantum supponit Spiritum sanctum per gratiam inhabitantem in homine, & ideo si alicubi Patres locum illum exponunt de vnione illa morali cum Deo, ita sunt intelligendi, vt aliam quasi naturalem non excludant, sed supponant, quia re vera est magis consentanea proprietati verborum Petri. Altera vero coniunctio ratione hypostaticæ vnionis, & intrinsece ad solâ Christi humanitatem pertinet, & non fuit per vnionem in natura, sed in persona, licet ex illa substantiali vnione etiam deriuatum fuerit in animam Christi Domini aliud consortium diuinæ naturæ, quod est per gratiam. Et quamuis illa eleuatio humanæ naturæ ad diuinum esse, quæ facta est in Christo, toti naturæ quandam extrinsecam dignitatem contulerit, non tamen contulit vnicuique verum consortium diuinæ naturæ, quod solis iustis per intrinsecam quandam participationem tribuitur. Et ideo non possunt verba Petri de vnione incarnationis proprie intelligi, etiam si demus, sub illis magnis donis promissis Christum comprehendere posse, quatenus hominibus datus est, vt per eum adoptionem filiorum (vt Tridentinum dixit) atque verum, & internum consortium diuinæ naturæ recipiamus. Idemque est de consortio, seu de coniunctione cum Christo in Eucharistia, nam illa, vt pure sacramentalis est, imperfecta est, & communis esse potest peccatoribus, & iniustis, vt vero est spiritualis includit internum consortium per gratiam, ad quod illa sacramentalis coniunctio ordinatur. Necessario ergo dicendum est consortium hoc fieri per internam formam ita assimilantem hominem Deo, vt ex vi illius sit Deo amabilis, vt in eo, tanquam in amico, compleat.



22.  
Tertia ob-  
iectio.

Tertio instari potest, quia ex dictis sequi videtur, Deum necessario amare hominem gratia affectum; consequens videtur absurdum; ergo. Sequela manifesta est ex dictis. Minor autem probatur, tum quia illa necessitas videtur libertati diuinæ contraria; tum etiam quia videtur diuinæ perfectioni repugnare. Nam si Deus extra se bonū aliquod necessario amat, tale bonum illi erit necessarium, quia voluntas non necessario fertur, nisi in bonum necessarium, consequens autem est contra infinitatem Dei, qui sibi est sufficiens. Respondeo in primis distinguendo sequelam de necessitate simpliciter, vel ex suppositione, priori modo, nego sequelam, secundo autem modo, concedo illam. Secundo hoc declaro distinguendo in Deo duplicem amorem ex Aureolo supra, unus dicitur amor operationis, seu beneficentiae, de quo dixit Arist. 2. Rhetor. c. 4. *Amare esse velle bonum alicui*; alius amor dici potest complacentiae, quo unusquisque delectatur in re pulchra, vel bona. Prior ergo amor est in Deo simpliciter liber, & hoc probat ratio facta. Vnde in amore gratiae, id est, quo gratia homini confert, maxime id cernitur, quia gratis illam confert, praesertim quando amare incipit. Posterior autem amor supposito priori potest esse necessarius in Deo, quia prior amor operatiuus, licet sit liber quoad exercitium, est quodammodo necessarius quoad specificationem, quia non potest per illum Deus facere nisi bonum, & ideo necessario complacet in illo effectu, tanquam in bono, & hoc significant locutiones Scripturae supra allatae. Neque hæc est imperfectio, sed magna perfectio, non enim habet Deus hunc amorem, quia indigeat bonitate creaturæ, sed quia sapiens, & iustus est, & ideo diligit unumquodque prout diligibile est in eo statu, in quo ab ipso met Deo libere constituitur. Sicut Deus absolute non videt creaturam scientia visionis, tamen supposito, quod illam facere velit, necessario illam videt. In hoc autem hic amor complacentiae illi scientiae comparatur. Tertio, si quis negare voluerit amorem complacentiae esse distinctum, etiam ratione, ab amore operatiuo, ut coniuncto suo effectui, quamdiu illum facit, & conseruat, facile respondebit, illam necessitatem, solum esse ex illa suppositione, qua res quando est, necessario est, & ideo non repugnare Deo. Quia vero talis amor necessario est proportionatus effectui, & obiecto suo, ideo quando terminatur ad effectum gratiae sanctificantis, & deificantis animam, necessario est amor amicitiae quantum est ex vi obiecti, quod addo, quia solum respectu illius boni, quod est in tali obiecto, habet prædictam necessitatem, respectu vero aliorum bonorum, quæ conferri possunt homini habenti iam gratiam, non est tanta necessitas, sed solum cuiusdam connaturalis debiti, ut latius in sequentibus exponemus.

Simile.

Tertia re-  
sponsio.

23.  
4. Obiectio. Quarto obijci potest, quia, licet qualitas creata necessario secum afferat aliquem Dei amorem, non tamen videtur esse posse sufficiens, ut Deus amet, ut amicum, illum, qui est tali qualitate affectus. Probatur primo, quia, ut supra ex Aristotele dicebam, amicitia, præter mutuam benevolentiam, requirit æqualitatem, nulla autem qualitas potest facere æqualitatem cum Deo, ut per se notum est, ergo. Dices, id esse verum de amicitia æqualitatis, seu quasi æquiparantia, nihilominus tamen posse sufficere ad amicitiam excellentiæ. Sed contra, nam, licet amicitia excellentiæ non requirat æqualitatem simpliciter, saltem postulat proportionem, at qualitas creata nec proportionem cum Deo potest efficere, ergo. Probatur minor, quia semper distat infinite à Deo, & inter infinite distantia nulla est proportio. Secundo probatur idem, quia, non obstante quacunque qualitate, potest homo male operari, & esse inimicus Deo, ergo multo magis potest non esse amicus, quia Deus non vult illum in suam amicitiam acceptare, ergo nulla qualitas creata potest ex vi suæ na-

Evasio e-  
uertitur.

turæ hominem gratum efficere in sensu declarato.

Ad respondendum huic obiectioni necessarium est realem excellentiam, quam in genere entis hæc qualitas habet, & effectum formalem physicum, quem animæ confert, amplius declarare. In quo puncto modernus quidam Theologus scripsit, gratiam gratum facientem tantæ esse excellentiæ, ut sit participatio diuinæ naturæ, quatenus est ipsum esse per essentiam imparticipatum, & independens, ac præhabens omnem essendi plenitudinem, & hoc modo constituitur animam diuinæ naturæ consortem. Et hinc facile explicari poterit, quomodo qualitas illa hominem in eo statu constituat, in quo, tanquam verus amicus à Deo diligatur. Nam cum similitudo amorem conciliet, si qualitas gratiæ tantam facit similitudinem cum Deo, ut illius supremæ, & singularis excellentiæ, quæ est esse per essentiam, hominem participem ac proinde similem efficiat, profecto etiam faciet sufficienter similem, ut amicabiliter diligatur. Quod autem forma gratiæ sit talis participatio diuinæ naturæ, prout est ipsum esse per essentiam, & plenitudo essendi, probat ille auctor ex proprietatibus, quas Scriptura, & Patres gratiæ tribuunt, ut esse indefectibilem, immortalem, æternam, & nos per illam immortali, ac indefectibili vita donari. Quam argumentandi rationem latissime prosequitur, & latius illam proponit, & dissolvit Curiel citato loco. Ego vero superuacaneum id iudico, quia si attente legantur omnia, quæ in illo discursu afferuntur, metaphorica sunt, & tropologica quæ in Theologia parum energiz, & efficaciz ad argumentandum habent.

Neque ex illis proprietatibus quicquam colligitur, quia eadem suo modo inveniuntur in substantia Angelica, quia non minus æterna est, immortalis, & indefectibilis, quoad suum esse, seu in genere entis, de quo tractamus. Item omnes virtutes per se infusæ habent illas proprietates, quæ in hoc etiam superant substantiam spiritualement creatam, eiusque voluntatem, quod non possunt esse principia phylicæ, vel moralia prauorum actuum, & ita sunt de se indefectibiles etiam moraliter, licet possint esse in subiecto defectibili, & ideo amitti, sicut & ipsa gratia. Item multo magis indefectibilis est qualitas luminis gloriæ, aut visionis beatæ, à qua ipsa gratia participat, ut in eo statu nullo modo amitti, aut deficere possit ex parte subiecti. Et tamen id non satis est, ut vel dicta omnia, vel ipsa visio Dei dicatur esse participatio Dei, ut est plenitudo essendi omnino independens: ergo neque ad id suadendum de gratia, illa omnia aliquid valent. Solum ergo potest quis apparenter argumentari, quia nos supponimus, gratiam esse participationem diuinæ naturæ, ut natura diuina est: ergo est participatio eiusdem secundum id, quod est maxime proprium illius naturæ, & quo primo constituitur, quatenus est ipsum esse per essentiam: ergo gratia est participatio eius, secundum quod est ipsum esse independens, & per essentiam.

Nihilominus dico excessisse auctorem illum in exaggeranda huius qualitatis excellentia, magisque rhetorum more per hyperbolem, quam Theologico rigore loquutum esse. Si enim vere loquamur, impossibile est, qualitatem creatam esse participationem diuinæ esse, secundum eam rationem, quæ est ipsum esse per essentiam imparticipatum, & independens, omnem præhabens essendi plenitudinem. Quod facile discurrendo per singulas ostendi potest, si tamen prius supponamus quid sit participare diuinum esse secundum aliquam rationem. Aut enim loquimur de his rationibus, quæ sunt formaliter in Deo, aut de his, quæ sunt tantum em-

24.  
Opinio  
Ioan. Vin-  
cent. in Re-  
lect. de Gra-  
tia Christi  
in præm. à  
medio vsque  
ad finem.

Iudicium  
authoris.

25.  
Proprietates,  
quas &  
patres, &  
Scriptura  
tribuunt  
gratiæ, non  
virgent.

Apparenter  
instari po-  
test.

26.  
Assertio.

Quid sit  
participare  
diuinum esse.



esse & substantiæ creatæ rationē subsistēdi, & viuētes rationem vitæ, & sic de alijs. Neque potest intelligi talis participatio, nisi secundum aliquam conuenientiam formalem, saltem analogam, vt recte attigit Caietan. 2. 2. quæstio. 24. artic. 7. vbi hoc modo ait, charitatem infusam esse participationem charitatis per essentiam (quod ibidem Diuus Thomas dixerat) vtique per conuenientiam formalem. Et ratio est, quia seclusa huiusmodi conuenientia, iam non erit participatio Dei secundum rationem formalem, quæ in eo formaliter existat, sed solum participando aliquam rationem formalem, quæ tantum fit eminenter in Deo. Nam participare Deum secundum eminentialem rationem nihil est aliud, quam recipere à Deo aliquam rationem entis, à qua non potest Deus vere denominari, quia in eo secundum formalem conceptum, etiam abstractissimum, non reperitur, eo quod non possit ita abstrahi, quin includat imperfectionem Deo repugnantem, ac propterea semper maneat sub aliquo conceptu entis creati, ideoque solum participatur à Deo, quatenus in eminentia perfectionis, aut virtutis, aut potentiæ, vel idearum eius continetur: ergo, vt aliquid dicatur esse participatio propria Dei secundum aliquam rationem formalem, necesse est, vt secundum aliquam rationem communem tam in Deo, quam in creatura formaliter inueniatur.

27. *Probatur assertio.* Hinc ergo probatur facile propositum, & opposita sententia improbat, quia omnes illæ proprietates illis verbis significatæ sunt incommunicabiles qualitati creatæ, quia non possunt participari ab ipsa, vel formaliter, vel inferiori modo. Prior pars probatur discurrendo per singulas, quia conceptus ipsius esse per essentiam abstrahi non potest ab ente creato, & increato; ergo non potest participari formali participatione à qualitate creata. Consequentia euidens est ex declaratione facta. Antecedens item est ex terminis notum, quia in ipso esse per essentiam necessario includitur, vt sit increatum. Idem euidentissime constat in alio attributo entis imparticipati. Quæ enim ratione intelligi potest conceptus entis imparticipati abstrahens ab ente creato, & increato? Certe non minus id repugnat, quam intelligere conceptum animalis irrationalis abstrahentem ab homine, & à bruto; quia sicut animal irrationale opponitur homini, ita mens imparticipatū repugnat enti creato: ergo impossibile est, vt qualitas creata participet naturam diuinā, vt est esse imparticipatum secundum formalem participationem, quia (vt declarauimus) talis participatio non est sine conuenientia formali in ratione, quæ participari dicitur. Vnde in terminis videtur magna implicatio dicere, qualitatem aliq̃ participare diuinum esse, prout imparticipatum est, nam eo ipso, q̃ diuinum esse participatur, non participatur, vt imparticipatū est, formaliter loquendo, sed prout participabile, licet ipsum esse Dei, q̃ participatur, alioqui sit in Deo non participatū ab alio. Hoc autem modo omnes creaturæ participant esse Dei, quod in ipso imparticipatum est, quasi materialiter; non tamen participant ipsam imparticipationem diuinā esse, (vt sic dicam) quia illa imparticipabilis est, & sic dicimus implicare, participari à qualitate creata gratiæ.

*Implicatio quedam in opinione Ioan. Vincent. relata supra n. 24.*

28. *Applicatur ratio facta independentiæ.* Idem argumentum fieri debet de independentia, nam hoc etiam attributum formaliter incommunicabile est, & imparticipabile, tum, quia non potest secundum suam formalem rationem abstrahi ab esse creato, & increato, nam in intrinseco conceptu esse independentis includitur, quod sit increatum, repugnat enim esse creatum, esse independentis, vt ex terminis constat, cum dependentia sit de intrinseco conceptu creationis. Tum etiam, quia repugnantia est in terminis participare independentiam per dependentiam: creatura autem nihil participat, nisi dependendo; ergo vt creatura est, non potest participare inde-

Pars 3.

pendentia. Loquimur autem de independentia simpliciter, quæ maxime est ab efficiente causa: nam independentia ab vna, vel alia causa, v.g. a causa materiali participatur in angelis ab esse diuino, quatenus immateriale est, independentia autē ab efficiente imparticipabilis est à re, seu qualitate creata. Eo vel maxime quod qualitas gratiæ nec independentiam à causa materiali simpliciter participat, cum natura sua à subiecto pēdeat. Denique eisdem fere rationibus idem conuinci potest de plenitudine essendi, in qua includitur formalis vel virtualis continentia omnis entis, seu perfectionis possibilis. Nam hoc attributū est etiam ita proprium ipsius esse per essentiam, seu increati, vt nullo modo possit sub illa ratione formali abstrahi conceptus communis Deo, & creaturæ. Nec etiam potest intelligi, quomodo creaturæ communicari possit, cum infinitatem simpliciter requirat. Quia vel communicatur tota illa ratio adæquata, quæ per verba illa significatur, & hoc repugnat limitationi creaturæ: vel comunicatur ex parte, & sic nec communicatur plenitudo essendi, vt plenitudo est, sed aliquid eius, quomodo etiam participatur ab omni ente creato. Præterquam quod etiā potest quasi inductiue ostēdi, qualitatem gratiæ non participare formaliter plenitudinem essendi, quia nullo modo participat esse substantiale, nec formaliter, nec eminenter, aut virtualiter; nec participat vim creandi & similes perfectiones. Eisdem est euidens de alijs perfectionibus, quæ in diuino esse sunt eminenter, & in esse gratiæ nullo modo inueniuntur.

*Independentia simpliciter est maxime a causa efficiente.*

Vnde facile probatur altera pars de participatione diuini esse, quoad eas perfectiones, quæ in ipso eminenter tantum continentur. Nam in primis hic modus participationis non habet locum respectu diuini esse, prout est esse per essentiam imparticipatum, independentis, habentis plenitudinem essendi: nam hæc omnia, non sunt in Deo eminenter, sed formaliter, & propriissime, quia dicunt perfectionem absolutam sine imperfectione, siue illam per negationem designent, siue illam supponant: ergo non possunt participari per modum perfectionum tantum eminenter in Deo existentium. Neque etiam possunt huiusmodi perfectiones alio modo speciali, licet inferiori, per gratiā participari. Quod ita declaro, nam perfectiones simpliciter, quæ non possunt à creatura formaliter participari, quia ita sunt in Deo formaliter, vt in suo conceptu includant esse increatum, vt tale est, nō possunt participari à creatura etiā inferiori modo, nisi forte quatenus aliquo modo in creatura relucet tales proprietates Dei, vel ratione modi essendi, vel ratione alterius dependentiæ. Quomodo in omni esse quodammodo participatur omnipotentia Dei, quoniam ad creationem cuiuscunque entis necessaria est, & in omni esse participato relucet ens imparticipatum, quia necessario in illo sistendum est, vt ab illo possit participatio manare, & inchoari, & sic de alijs. Hic autem modus participationis generalis est, vix potest in qualitate gratiæ aliquid speciale in hoc considerari, nisi quod hoc ipsum cum maiori perfectione habeat, quatenus est qualitas alterius, & diuini ordinis, quod est omnibus qualitibus in entitate sua supernaturalibus commune, iuxta gradum perfectionis suæ. Vnde ex tali modo participationis colligi non potest aliqua singularis excellentia gratiæ in participatione naturæ diuinæ, vt est ipsum esse per essentiam imparticipatum, &c. Non ergo inde habet gratia, q̃ sit singularis participatio diuinæ naturæ.

*Aliter suadetur superior conclusio.*

Vera ergo excellentia gratiæ habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio diuinæ naturæ, est, quam in fine libri præcedentis explicui, nimirum, quia, cum natura diuina sit quedam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit, vel se possit vlla substantia intellectualis creata: ille gradus intellectualitatis, qui est in diuina natura, diuino quodam, & supernaturali modo participatur per

30. *Exponitur quo modo habitualis gratia sit participatio diuinæ naturæ.*

P

habi-



per habitualem gratiam, quo quidem modo à nulla substantia creata per se ipsam, vel per potentiam sibi conaturalē participari potest. Quod ex primario obiecto diuini intellectus declaratur, ut in 1. p. tractando de visione Dei latius dixi. Diuina enim essentia in ratione obiecti intelligibilis in se, & per visionem intuitiuam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatā, adeo est eleuata, & excellens ratione purissimæ actualitatis, & immaterialitatis suæ, ut à nulla substantia intellectuali possit connaturaliter videri, nisi à se ipsa. Per gratiam vero, & dona supernaturalia eleuatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis diuinæ, in quo possit obiectum illud intelligibile diuinæ essentiae in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiæ, & consequenter ad alios actus eiusdem ordinis, illi fini consentaneos.

31.  
Procedit  
ratio suprà  
facta.

In illo vero ordine quidam habitus sunt principia proxima, & quasi potentiae elicitiuæ talium actuum, & hi sunt participationes propriæ diuinæ naturæ, non ut sub ratione naturæ consideratur, sed, ut habet rationem intellectus, aut voluntatis, vel iustitiæ, vel alterius similis virtutis, & ideo præter hos habitus immediate operatiuos datur alius, in quo illi, tanquam in natura, & essentia connectantur, quem gratiam sanctificantem per antonomasiam appellamus. Hinc ergo illa est propria participatio diuinæ naturæ, ut talis natura est, quia participat gradum illum diuinæ intellectualitatis, non ut proxima virtus in ordine ad vnum speciale actum, sed ut radicale principium omnium virtutum, & actuum illarum, quæ proprie spectat ad naturam, ut natura est. Quia vero necesse est, omnem participationem diuinitatis infinitè ab illa distare in modo essendi, & subsistendi, ideo non oportet, ut gratia participet illum gradum diuinæ naturæ, quatenus est in Deo cum summa actualitate per essentiam, vel cum summa simplicitate, infinitate, & similibus proprietatibus incommunicabilibus creaturæ; satis est, ut gradum ipsum intellectualis naturæ, potentis obiectum supremè intelligibile in se ipso attingere, participet. Quod fieri potest, quia hæc ratio intellectualis naturæ, vel principij abstrahi potest à creato, & increato, principio conceptu saltem analogo, sub quo continetur natura diuina, ut per essentiam existens in illo gradu; & gratia, ut existens in illo per participationem. Atque hæc fuit sine dubio mens D. Th. de proprio effectu formali physico gratiæ sanctificantis in 1. 2. q. 110. ar. 2. & 3. nam in priori probat, per gratiam habitualemente dari nobis virtutem ad operandum actionem diuini ordinis, in posteriori vero concludit, debere in illo ordine dari formam dantem primum esse, in quo virtutes illæ, earumque operationes radiceantur, & inde q. 112. ar. 1. addit, hanc gratiam esse participationem diuinæ naturæ, quatenus omnem aliam naturam excedit. Quam doctrinam habet etiam 3. p. q. 2. ar. 1. ad 1. & alibi sæpe.

S. Thomas  
explicatur.

32.  
Solutur  
Obiectio.

4. Hinc ergo ad quartam objectionem respondetur, hanc excellentem participationem diuinæ naturæ satis esse ad constituendum hominem in illo gradu, in quo sit obiectum gratum Deo, & diligibile amore amicitiae propriæ, & perfectæ, quam excellentia quæ inter Deum, & creatam naturam inueniri potest. Non enim expetenda est maior æqualitas, quæ nec est possibilis, nec amicitia propria semper requirit absolutam æqualitatem. Vt aut sit amicitia excellentiæ sufficit dignitas eiusdem ordinis, & talis est hæc dignitas gratiæ: nam est ordinis diuini, ut explicui, & ideo non obstat, quod gratia creata infinite distet in perfectione à diuina essentia, vel quod non participet perfectiones diuinas, prout incommunicabiles sunt rebus creatis; quia licet finitè infinite distet ab infinito, quoad perfectionis gradus, & in genere entis, nihilominus in ratione obiecti visibilis, & amabilis potest habere sufficientem proportionem. Satis enim est, quod persona creata ita participet diuinam naturam, ut modum intelli-

gendi, & amandi Dei essentiam ipsius Dei proprium in eodem ordine, & gradu connaturali quodammodo participet: nam ex hoc physico consortio diuinæ naturæ naturaliter consequitur consortium, ut ita dicam, amicabile, quia homo fit per gratiam quodammodo Deus per participationem, & ideo dignum obiectum est amoris amicitiae apud Deum. Unde et soluitur, pro nunc, secunda probatio adiuncta in eadem objectionem: nunc enim solum dicimus gratiam constituere hominem ita gratum, ut quantum est ex vi sua, faciat etiam inter hominem, & Deum amicabile consortium. An vero possit illa amicitia impediri, vel ex parte hominis, vel ex parte Dei infra inquirendum est.

Sed instabit tamen aliquis, nam videmur, totum hunc effectum habitualis gratiæ fundare in distinctione habitus gratiæ ab habitu charitatis, quod merito potest inconueniens reputari, quia inde ulterius sequetur, non esse magis certam assertionem huius effectus gratiæ, quam sit opinio illa de distinctione gratiæ à charitate. Respondeo, fundamentum præcipuum huius veritatis non esse distinctionem illam, sed quod ex Scriptura, & Concilio Trid. ac Patribus sumitur. Dicimus autem multo melius explicari hanc veritatem, & ratione fundari, supposita illa distinctione, quam posita sola charitate cum alijs habitibus operatiuis. Et ita nihil obstat, hanc effectum esse magis certam; nam sæpe ipsa mysteria fidei per probabiles opiniones explicamus, & ratione confirmamus. Siquis autem alteri opinioni adhæserit, præter charitatem non admittendo priorem, & excellentiorem habitum gratiæ, necesse est, ut dicat habitum illum ita perficere in via participationem diuinæ naturæ, ut non solum constituat hominem diligentem Deum actu, vel habitu, sed etiam constituat illum diligibilem à Deo, tanquam amicum propter excellentiam illius amoris, & quia constituit hominem iustum, & sanctum in conspectu Dei. Negari vero non potest, quin iuxta aliam sententiam hoc multo facilius intelligatur, & discursu rationis verisimilius fiat.

Supere est, ut ad fundamentum aliarum sententiarum respondeamus. Et in primis ad hæreticos respondetur, Christum Dominum eo modo esse rationem, ob quam grati sumus Deo, & ab eo diligimur, quo est causa nostræ gratiæ, & sanctitatis, est autem causa illius multis modis extrinsecis, utique finalis, exemplaris, efficiens, ac præcipue meritoria, quæ omnia non excludunt, imo inferunt, & requirunt intrinsecam formam, per quam dilecti, & grati Deo reddamur: quia hoc modo excellentius, ac verius dicimur per Christum, vel in Christo gratificari, aut propter Christum amari, quam si per solam imputationem, & denominationem extrinsecam grati diceremur. Ut inter homines licet filij alicuius Ducis strenui possint esse dilecti à rege per sola patris opera, & seruitia eximia, multo magis, atque perfectius grati erunt, si pater in actibus, & virtutibus suis eos fecerit sibi similes; ita ergo Christus se gessit erga homines, & hoc magis illius excellentiæ, & efficaciam commendat, ut ex comparatione Adami, & Christi declarat Paul. ad Rom. 5. ubi concludit, Multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabunt per vnum Iesum Christum.

Nec testimoniis Scripturæ, quæ primo loco in contrarium allegabantur, aliquid probant: nam potius ex contextu illorum contrarium probauimus. Suntque loca accuratè distinguenda particula, quibus notari solet hæc gratificatio nostra, & Christo attribui: dicimur enim pro heretico gratificari, in Christo, & tunc particula, in, optime significare potest causam exemplarē, & meritoriam, nam intuitus in illum, & meritum eius nos Deus sibi gratos facit gratiam similem gratiæ Christi per meritum eius nobis conferendo. Maxime vero illa particula significare solet gratiam finalem, quia in gloriam, & honorem dilecti filij sui nos Deus gratificat. Aliquā vero dicimur, per Christum, gratificari, & tunc particula, per, causam efficientem, siue physicam, siue moralem, & præsertim merito-

2. Probatio  
eiusdem ob-  
iectionis  
breuiter ex-  
plicatur.

33.  
Ultima in-  
stantia.

Solutio.

34.  
Ad hereti-  
cos respon-  
detur.

Exemplo  
res declara-  
tur.

35.  
Explican-  
tur loca  
Scripturæ  
corum sen-  
tentia at-  
ducta.



meritoriam significat: nam habitudo principij efficientis solet propriissime per illam particulam significari, sicut de Verbo diuino dicitur, *Omnia per ipsum facta sunt*, Ioan. 1. vel sicut Paulus de Christo dicit ad Roman. *Per quem accepimus gratiam*, & Apostolatum: nam Apostolatum non recepit à Christo formaliter, sed efficienter, ita ergo recepit gratiam. Sæpe item dicimur esse grati, vel gratificari, propter Christum, & tunc particula, propter, licet possit dicere causam finalem, propriissime significare solet meritoriam, vt Ioan. 6. *Qui manducat me, & ipse viuere propter me*, & ad Philip. 2. *Propter quod & Deus exultauit illum*, &c.

Ad secundum ex metaphora induendi Christum iam responsum est, & ex eisdem locis est ostensum, induere Christum nihil aliud esse, quam gratiam, & virtutem eius participare. Et certe ipsa similitudo indumenti, si cum debita proportionem intelligatur, id satis ostendit, nam sicut corporaliter dicitur quis induere alium, cum vestibus eius tegitur, vt illum representet, vel vt ille reputetur, ita in spiritualibus dicitur quis induere Christum, cum eius vestibus induitur, & cum similitudo sit metaphorica, in hoc seruatur, quod sicut corpus non induitur, nisi vestibus modo illis accommodato sibi adhærentibus, ita animus non induit Christum, nisi habitu eiusdem Christi animo nostro adhæreant: est tamen dissimilitudo, quia habitus corporis non est forma inhærens, sed substantia adiacens corpori, habitus autem animæ est vera forma illi inhærens. Vnde etiam fit, vt idem numero habitus vnius hominis possit ab ipso separari, & alium tegere, habitus autem animæ non ita, & ideo in spirituali modo induendi alterum, non identitas numerica habitus, seu formæ, sed similitudo, & imitatio denotatur, nam ipsa met ratio metaphoræ postulat, vt non sit omnimoda similitudo, sed proportio. Addit eruditus Bellarm. ex August. Serm. 15. de Verb. Apost. ca. 9. illa metaphora proprietatem gratiæ significari, quod à Deo tibi sit (ait Augustinus) non tua sit, Sacerdotes tui induant iustitiam, vestis accipitur, non cum capillis tibi nascitur, pecora de suo vestiuntur. Sic ergo cum nobis dicitur, vt Christum induamus, nobis significatur, ab ipso nobis dandam esse gratiam, qua vestiatur.

Ad tertium ex peccato originali sumptum respondet Paulus ad Rom. 5. dicens. *Non sicut delictum, ita & argumentum donum, si enim vnius delicto multi mortui sunt, multo magis soluitur ex gratia Dei, & donum in gratia Domini nostri Iesu Christi plures abundauit.* Est enim efficacius Christi meritum, quam demeritum Adæ. Si ergo propter Adæ peccatum homines nascuntur Dei inimici, non propter solam extrinsecam malitiam Patris, sed propter peccatum, quod intrinsece vnicuique inheret; multo magis propter Christi meritum homines in illo regenerati renascuntur amici Dei, eique grati, non intrinsece tantum, sed per gratiam intrinsece vnicuique inherentem. Negamus ergo gratiam posse per originale peccatum maculari, quia ipsa intrante, peccatum originale aboletur quantum ad omne id, quod veram rationem peccati habet, vt Conc. Trid. sess. 5. definiuit, & in sequentibus dicitur. Addit Valentia, quod licet gratia maneret cum originali peccato, non inficeretur ab illo, quia non esset effectus illius, sed solius Dei, & nullo modo esset ex Adamo, & ita de se faceret gratum. An vero hoc sit possibile, vel quomodo intelligendum sit? postea dicemus. Ad confirmationem negatur, talem modum gratificationis per extrinsecam imputationem magis commendare gratiam Christi, nam potius illam diminuit, vel subvertit, quia & efficaciam meritorum Christi, & veritatem iustificationis eius destruit, vt iam declaratum est, & in capitibus sequentibus euidentius fiet.

Ad 1. fundamentum secundæ sententiæ ex Scripturis desumptum, respondetur ipsam gratiam sanctificantem esse signum Spiritus Sancti, quo iusti ab iniustis distinguuntur, sicut fides potest dici signum di-

stinguens fideles ab impijs. Vnde non repugnat rationi signi, quod sit forma conferens intrinsece effectum illum, quo vnus ab alio discernitur, fides enim intrinsece, ac formaliter constituit hominem credentem, & per hoc distinguit illū ab inuideli: sic ergo gratia constituit Deo gratum, & est optimum signum dilectionis Dei, & distinguit iustum ab inimicis Dei. Est similiter quia cum gratia datur Spiritus Sanctus, qui paratus est iustum custodire, ita vt non deserat illum, nisi ab illo deseratur, ideo etiam dicitur esse pignus Spiritus in cordibus nostris, quamuis illum effectum natura sua habeat. Itaque ex illis locis, & metaphoris optime probatur contra hæreticos gratiam esse formam inhærentem nobis; de illa enim dixit Paulus in primo loco. *Vixit nos Deus, qui & signauit, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris*, vinctio enim, & pignus cordis non est, nisi aliquid illi inhærens. Non vero probatur illis testimonijs illud inhærens esse purum signum ad placitum impositū, nam multo perfectius signum erit, si eius significatio in intrinseco, & naturali effectum formali fundata sit, vt explicauimus. Exemplum autem characteris, quidquid ait de illius veritate, (de quo alias) non est simile, tum quia non tribuntur characteri in Scriptura ea, quæ tribuuntur gratiæ, tum etiam quia character non ordinatur, vt sit principium physicum, & connaturale alicuius operationis, neque vt faciat connaturalem beatitudinem æternam, quod facit gratia, sed ad personam pro tali munere, vel statu designandam, eique morali modo aliquam potestatem conferendam. In secundo vero, & tertio argumento illius sententiæ attinguntur variae quæstiones tractandæ in capitibus sequentibus, & ibi melius soluentur.

## C A P V T II.

*Vtrum forma gratia ex sua natura hominem filium Dei adoptiuum, & heredem vitæ æternæ, seu a supernaturali beatitudine acceptionem constituat?*

In hoc puncto non est dubium inter catholicos, quin 1. Deo ipso, quod iustitiam habitualement recipiunt, De fide est adoptentur in filios Dei, & fiant hæredes, & accepti iustum per ad vitam æternam, hoc enim de fide esse manifestum gratiam est, & a fortiori ex sequentibus probabitur. Vnde a habitualem per te sequitur, hanc adoptionem, seu acceptionem adoptari in per gratiam aliquo modo fieri, qui est in omnibus filium Dei. habentibus gratiam, & non est in illis, qui ea carent; ergo per illam aliquo modo datur. Difficultas ergo huius capituli in hoc vertitur. est, an hoc solum sit extrinseca lege Dei, vel ex intrinseca natura talis qualitatis? Auctores enim allegati in capite superiori pro secunda sententia hoc fundari putant in sola extrinseca lege Dei, & fundatur maxime in secundo, & tertio argumento ibi proposito in fauorem illius sententiæ. Et potest addi, quod filia- tio adoptiua ex genere suo sufficienter fit per extrinsecam acceptionem, & denominationem, & ab hac extrinseca acceptione necessario pendet; ergo potest Deus simili modo adoptare hominem per solam extrinsecam denominationem, & posita in homine quacunque qualitate, potest Deus non acceptare extrinsece illum, & consequenter neque illum adoptare; ergo non potest talis adoptio fieri intrinsece ex vi alicuius qualitatis.

Alij contrariam sententiam tenentes putant, hanc adoptionem ex vi solius charitatis, vel actualis, vel habitualis fieri connaturaliter ex intrinseca natura formæ charitatis. Ita sentit de charitate saltem habituali Aureolus in 1. d. 17. q. 1. artic. 2. concl. 3. Et fundari videtur, quia illa est excellentissima omnium qualitatum, quas Deus omnibus infundit. Vnde sic argumentatur: illa forma est, quæ complet rationem acceptabilitatis in anima quoad Deum, qua posita im-

minadum  
supra 6.  
propositum.

Difficultas  
huius capi-  
tuli in hoc  
vertitur.

Opinio 1.  
in hoc pun-  
cto coincidit  
cum secunda  
superioris  
capitis.

Additur a-  
lia ratio ad  
fundamen-  
ta secunda  
sententiæ  
superioris  
capitis.

2. Sententiæ.

Probat sua  
sententiam  
Aureol.

36.  
Christum  
induere  
quid sit?

Bellar. libr.  
2. de Iustif.  
cap. 11.

37.  
Tertium  
argumentū  
soluitur ex  
doctrina  
Pauli.

Gratia non  
potest origi-  
nalis fedari.

Ad confir-  
mat.

38.  
Responde-  
tur ad opi-  
nionē No-



possibile est, hominem non esse acceptum Deo, & si nequa impossibile est esse acceptum: talis autem est habitualis charitas, quia sine illa anima non est recta neque habet debitam conformitatem ad Deum, & cum illa, ac per illam est maxime conformis Deo: ergo, &c. Eandem sententiam tenet P. Vazquez. disp. 203. per totam, sed quia principaliter loquitur de actu charitatis, illius sententiam postea tractabimus.

3. *Sententia Authoris. Prima conclusio.* Ego sententiam meam tribus assertionibus breuiter explicabo. Prima est habitualem gratiam intrinsecam, & ex natura sua constituere hominem filium Dei adoptiuum, & heredem supernaturalis beatitudinis, quantum est ex vi filiationis internæ, quam per gratiam participat. Hæc assertio est hoc tempore communis, & valde consentanea Scripturis. Ait enim Paulus ad Colof. 1. *Gratias agentes Deo, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, qui eripuit nos de potestate tenebrarum, & transfudit in regnum filij hliet-onis sua.* Ex quibus verbis colligit Concilium Tridentinum, sess. 6. cap. 3. descriptionem iustificationis, docetque per eandem gratiam, per quam à potestate tenebrarum, id est, à peccato, & inimicitia Dei liberamur, transferri nos in regnum filij Dei, non quidem actu, & re ipsa possumus; ergo saltem iure adeptum: ergo per illam gratiam accipimus ius ad regnum filij, saltem adoptiuum. Vnde ad Roman. 8. generalem regulam statuit. *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei.* Dicuntur autem spiritu Dei agi omnes illi qui habent Spiritum sanctum in se per gratiam inhabitantem, de quibus dixerat. *Vos non estis in carne, sed in spiritu; si tamen spiritus Dei habitat in vobis, & de his omnibus postea subiungit, Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater, ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filij. Spiritus autem sanctus per gratiam habitat in nobis; per illam ergo nos constituit Dei filios adoptiuos. Si autem filios, etiam heredes, ut in eodem loco Paulus subiungit. Et propter hanc causam iustificatio hominis dicitur in Scriptura regeneratio, & natiuitas spiritualis, Ioann. 3. & ad Tit. 3. Quæ omnia propriori, & excellentiori modo intelliguntur, si gratia connaturaliter confert hanc filij dignitatem. Vnde hoc etiam confirmant aliæ locutiones, in quibus gratia dicitur *fontis aquæ salientis in vitam æternam.* Ioann. 4. qua metaphora optime significatur proportio, & propensio gratiæ in vitam æternam, tanquam in propriam hereditatem. Eademque ratione vocatur semen gloriæ iuxta illud 1. Ioan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, quia semen eius in eo manet.* Imo ad Rom. 6. gratia ipsa dicitur vita æterna (iuxta probabilem expositionem) quia iure, & virtute illam continet, iuxta illud, quod c. 5. Paul. dixerat. *Abundantiam iustitiæ, & gratiam recipientes in vitam regnabimus.* Ex Patribus testimonia afferemus in c. 6. ratione verò huius assertionis statim explicabimus.*

4. *2. Conclusio.* Dico secundo hanc filiationem adoptiuam Dei, & ius hereditarium æternæ gloriæ non satis fundari connaturaliter in solo habitu charitatis, si per se spectetur, et cum fide, & spe, quæ illum antecedit. Hanc assertionem satis aperte docet Bellarm. lib. 2. de Iustific. c. 16. vers. *Quartus effectus est ordinare ad gloriam, hunc enim ponit inter effectus iustitiæ inhærentis, quam in habitu charitatis constituit, & addit. Et quidem posset fortasse Deus ordinare ad gloriam hominem carentem isto habitu, & contra non ordinare ad gloriam hominem isto habitu præditum. Non enim videtur tanta esse vi huius habitus absolute considerati, ut ex necessitate petat, tanquam sibi debitam beatitudinem ubi non solum videtur negare necessitatem de potentia absoluta, in quo nullum poterat esse dubium, sed etiam necessitatem ex debito ipsius habitus, quod perinde est, ac dicere habitum illum ex intrinseca sua natura non petere illam beatitudinem. Vnde cum ipse Bellarm. non agnoscat aliam gratiam formaliter sanctificantem præter charitatis habitum, plane sentit, hunc effectum diuinæ*

filiationis adoptiæ per ordinem ad gloriam non esse connaturalem toti gratiæ sanctificanti. Ideoque illum reducit ad promissionem diuinam dicens. *Tamen quia Deus (ut ait S. Iacobus c. 1.) promittit coronam vitam omnibus diligentibus se, ideo charitas infusa non solum facit arduos, sed etiam heredes regni, nec potest vllus, secundum ordinariam Dei legem, acceptus esse ad regnum, qui non per infusam charitatem adoptatur in filium.* Ex hac vero sententia hoc tantum nunc sumimus, & probamus, quod charitatis habitus per se, ac præcise spectatus non est sufficiens fundamentum filiationis adoptiæ, nec dat ius hereditarium vite æternæ: nam de distinctione habitus gratiæ à virtute charitatis in præcedenti libro satis dictum est.

Præterea sumimus hanc assertionem ex D. Th. qui cum distinguat gratiam à charitate, gratiam censet esse necessariam, ut sit proprius terminus regenerationis spiritualis, & fundamentum diuinæ filiationis, ac subinde censet charitatem ad hoc natura sua non sufficere. Sic 1. 2. q. 110. art. 1. dicit, *gratiam diuinam participatam, & secundum acceptionem huiusmodi nature homines regenerari in filios Dei.* Et q. 114. art. 3. ait quod homo per dignitatem gratiæ factus confors diuinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis, & ideo q. 27. de Verit. art. 2. ad 4. ait, charitatē non sufficere ad meritum, si à gratia separaretur, utique quia per se non potest dare ius, & dignitatem connaturalem respectu vite æternæ. Ex quibus testimonijs D. Thom. sumitur ratio à priori, quia per virtutem charitatis non constituitur homo particeps diuinæ naturæ formaliter, ut natura est, sed fit particeps diuini amoris; ergo per illam, ut sic, non constituitur filius Dei per participationem, ac subinde neque per adoptionem: nam hæc duo idem sunt. Antecedens notum est ex dictis hic, & in fine libri præcedentis. Consequentia probatur, quia fundamentum filiationis est natura, ut accepta per generationem, seu natiuitatem, & de ratione generationis viuentis, quæ natiuitas dicitur, est, ut formaliter ex vitalis actionis tēdat ad communicandam naturam viuentis. Et confirmatur optime ex doctrina communi circa mysterium Trinitatis: nam Spirit. Sanct. ideo non est filius, quia procedit ut amor, & licet accipiat diuinam naturam, non recipit illam formaliter, & ex vi processioneis, ut natura est, sed, ut amor est; ergo multo magis homo in processione à Deo (ut sic dicam) per participationem donorum gratiæ, non procedit ut filius, quatenus amorem recipit, quia ut sic, non procedit similis in participatione naturæ, ut natura est. Confirmatur secundo, quia charitas formaliter solum constituit amantem; amor autem, ut amor est, non statim debetur hereditas alicuius, ut per se constat: ergo charitas, ut talis est, ex sua natura non constituit heredem, neque filium. Denique confirmatur à simili ex eo, quod D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 1. ad 2. dixit, charitatem esse virtutem specialem, sicut est fides, & ideo non illi, sed iustitiæ attribui iustificationem. Sic enim nos dicimus, charitatem solum esse specialem perfectionem voluntatis in actu amandi, non vero respicere totam personam, seu suppositum, quasi constituendo illum in nouo esse alterius naturæ in quo propria regeneratio filij consistit.

Dico ergo tertio, habitualem gratiam, quæ in substantia animæ est, & hominem quasi essentialiter sanctificat, intrinsece, & ex natura sua constituere hominem filium Dei per participationem, seu adoptiuum, & consequenter etiam heredem regni æterni. Hæc assertio sequitur ex dictis. Primò à sufficienti partium enumeratione, quia habitualis gratia intrinsece, & ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, seu adoptiuum, ut in prima assertionem dictum est, & non dat hunc effectum per habitum virtutis charitatis, ut in secunda assertionem ostensum est: vnde multo minus illum confert per habitum aliarum virtutum, quæ minus perfecte

5. *D. Thom. ratione fundatur.*

*Ratio à priori.*

*Confirmatio.*

*Secunda confirmatio.*

*Ultima confirmatio.*

3. *Conclusio.*

*Primaria ratio pro hac conclusione.*



etæ sunt, & rationes de charitate multo fortius in illis procedunt, quod non solum est verum de singulis virtutibus, sed etiam de omnium illarum collectione, tum quia tota illa collectio non est participatio diuinæ naturæ formaliter, vt natura est; tum etiam quia filiatio debet in vna forma fundari, quæ sit terminus propriæ generationis, seu natiuitatis: superest ergo, vt gratia sanctificans animam sit illa forma, cui hic effectus connaturalis est. Secundo, rationes factæ in præcedenti assertionem, ad probandum non conuenire per se hunc effectum habitui charitas, cum proportionem commutatæ oppositum probant de hac gratiæ qualitate. Est enim quasi quædam intellectus naturalis natura, quæ proinde ad Deum, vt Deum in se ipso, & per actus diuini ordinis attingendum, tanquam ad finem vltimum, homini quidem supernaturalem, sibi autem connaturalem, ordinatur. Hoc enim modo est participatio naturæ diuinæ eiusdem ordinis, & ideo illi debentur virtutes intellectus, & voluntatis per se infusæ, & eiusdem ordinis, quibus illum finem consequi possit. Quia verò hæc natura gratiæ non est substantialis, sed accidentalis, ideo animam, vel substantiam, cui inest, ita deificat, vt faciendo illam confortem diuinæ naturæ, faciat etiam confortem diuinæ filiationis. Ergo hoc modo ex vi suæ naturæ facit habentem Deum per participationem, quod est esse filium adoptiuum, & consequenter hæredem, quia ratione talis naturæ gratiæ debetur homini connaturalitatis debito participatio visionis Dei in se ipso, qua ipse est beatus.

Secunda ratio.

7. Tercio declaratur à simili seruata proportione: nam homo in pura natura sumptus, eo ipso, quod rationalis est, & ad imaginem Dei, est aliquo modo filius Dei, imperfecto quidem modo, si ad filiationem per gratiam comparetur, excedente tamen modum, quo similis appellatio solet generaliter tribui omnibus rebus inferioribus à Deo procedentibus, & creatis. Qui excessus in hoc maxime consistit, quod creatura rationalis ex vi similitudinis peculiaris, quæ habet cum Deo, tendit in illum, vt in vltimum connaturalem finem, quem suis actibus immediatè, & in se attingere valet: & ideo ex vi eiusdem naturæ illi debetur quædam beatitudo in Deo consistens, naturali capacitati talis substantiæ accommodata. Ad hunc ergo modum gratiæ est connaturalis supernaturalis beatitudo, & ratione illius debetur homini gratia informato. Sicut ergo homo per suam naturam habet quoddam connaturale ius ad naturalem beatitudinem, ita per gratiam habet internum ius, & connaturale ad supernaturalem beatitudinem. Est tamen diuersitas: nam beatitudo naturalis hominis, vel angelici, quia longissime distat à propria beatitudine Dei, etiam in modo attingendi Deum in se, ideo non meretur nomen hereditatis, neque ratione illius capacitatis naturalis meretur talis creatura nomen filij adoptiui: gratia vero, quia attingit similitudinem Dei, etiam in modo videndi, & amandi Deum in se, ideo filium adoptiuum, & hæredem Dei constituere dicitur.

Homini in pura natura sumpto debetur aliqua beatitudo in Deo consistens, & sibi accommodata.

8. Auctoritate roboratur.

Vnde est illud 1. Ioan. 3. *Charissimi nunc filij Dei sumus, & nondum apparuit quod erimus scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Id est, iam habemus dignitatem filiorum, nondum tamen apparet, quia nondum est consummata similitudo ad Deum, quæ in illius visione perficitur, eam vero obtinebimus ratione dignitatis gratiæ, per quam in hac vita vere filij Dei constituimur. Sic enim locū illum de similitudine per visionem beatam, quam in futura vita ratione gratiæ, quam in præsentem consequimur, speramus, exposuit Euarius. Pap. Epistol. 1. & Conc. Francor. Epist. ad Episcop. Hispan. & Aug. 22. de Ciuit. c. 29. & Epist. 112. c. 11. & 15. & optimel. lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 8. vbi sic inquit. *Adoptio plena filiorum in redemptione fiet corporis nostri. Primitias itaque spiritus nunc habemus, vnde iam filij Dei re ipsa facti sumus, & cætera, quæ prosequitur vsque ad expositionem*

nem illorum verborum Ioannis. Dicit autem, partim nos esse nunc filios Dei in re per similitudinem gratiæ, partim in spe, quoad similitudinem gloriæ. Non quod filiatio Dei adoptiua in hac vita non obtineatur in re ipsa completa, quoad substantiam (vt ita dicam) sed quia, quoad statum, & quoad actuale possessionem hereditatis in hac vita, non comparatur. Nam quamdiu hic sumus, paruuli sumus, & vt paruuli sapimus, cogitamus, & loquimur 1. Corinth. 13. quando autem filius paruulus est, nihil differt à seruo ad Galat. 4. vtique quoad exteriorem statum, & hereditatis vsum, cum tamen sit vere Dominus omnium, & vere filius. Vere ergo, & natura sua filiationem hanc simul cum iure ad hereditatem gloriæ nobis gratia confert.

Neque contra hanc resolutionem obstant aliarum opinionum fundamenta. Ad priorem enim opinionem respondemus, secundum, & tertium argumentum in capite superiori relictum non procedere de intrinseco effectui gratiæ, sed de extrinseca acceptatione, quæ Deus potest, vel sine illa facere, vel cum illa non facere, de qua in capite sequenti dicturi sumus. Ad illud vero de adoptione per extrinsecam, seu morealem filiationem respondemus, in adoptione humana id sufficere, diuinam autem esse longe excellentiorem, quia non potest homo illi, cui per generationem non communicat propriam naturam intrinsecam, eius participationem communicare; Deus autem propter eminentiam suæ naturæ, & per omnipotentiam suam posset id facere. Vnde si adoptio præcisè sumatur, vt abstrahit à diuina, & humana, non est de ratione eius, vt per solam extrinsecam acceptationem fiat, sed solum distinguitur à naturali filiatione, quæ ex propria generatione resultat, siue fiat extrinsece, vt in humana, siue per intrinsecam participationem naturæ, vt in adoptione diuina. Ad alteram vero opinionem negamus charitatem esse excellentissimam supernaturalem formam, nam maior est gratia, quæ ad illam, vt essentia ad potentiam comparatur. Vnde id, quod Aureolus in suo argumento, de charitate assumit, multo verius de gratia diceretur, quia illa proprie est, quæ hominem reddit Deo acceptum intrinsece, & quasi substantialiter. Quomodo autem tam de gratia, quam de charitate verum sit, sine illa non posse hominem esse acceptum Deo, nec posse non esse acceptum, si illam habeat, in capite sequenti dicam.

### CAPVT III.

*An possit Deus hominem sibi gratum reddere, eumque in filium, & hæredem gloriæ adoptare sine intrinseca qualitate gratiæ inherente?*

Hæc quæstio quoad alios effectus tractanda est late in capitibus sequentibus, tñ quia in argumentis aliarum opinionum inculcatur, hoc loco expedienda breuiter est, quatenus in effectibus explicatis locum habet. Quapropter non tractamus nunc de his effectibus, seu denominationibus à gratia sumptis, quæ includunt etiam remissionem peccati mortalis (nam de his postea dicturi sumus) sed agimus de his effectibus, prout sub ratione tantum positiua concipiuntur, & denominationem tribuunt. Inter has autem denominationes quædam sunt omnino intrinsecæ, vt esse fidelem, iustum: aliæ sunt extrinsecæ, vt esse prædestinatum, vel electum, aliæ mixtæ, seu ambigæ, vt esse acceptum, vel dilectum, & in his consistit potissima difficultas, quæ in quæstione præsentem versatur. Est autem præterea supponendū, tractari quæstionem de potentia Dei absoluta, nam de lege Dei ordinaria certissimum est, hos effectus non separari à gratia sanctificante, vt satis ex Scriptura, & principijs fidei probatum est. Imo iuxta ea, quæ diximus, id non solum intelligendum est de lege Dei extrinseca,

1. Quæstionis sensus declaratur.



intrinsicam, sed de lege fundata in natura rei, seu talis qualitatis, ita ut ex natura illius non possint hi effectus ab illa separari, ita utique perseverante, quia sunt illi connaturales. Est ergo sensus quaestionis de absoluta potentia, quae non est inutilis interrogatio, ut quidam autumant, nam ad explicandam naturam talis qualitatis, meliusque intelligendos praedictos effectus eius, multum conferre potest, ut videbimus.

In hac ergo quaestione tres versantur opiniones.

*Prima opinio* Prima simpliciter affirmans, posse Deum facere hominem sibi gratum, & dilectum sine inherente gratia.

*affirmans.* Haec fuit opinio antiquorum Theologorum, quos retrahit capit. 1. & multi etiam moderni ita loquuntur, praecipue Soto ibi citatus, & Medina 1. 2. q. 110. art. 4. etiam si ibidem teneat, qualitatem gratiae ex natura sua facere gratum. Et eodem modo videtur sensisse Capreol. in 1. d. 17. q. 1. art. 3. ad 1. argumenta Gregori, dicit enim non ideo hominem esse acceptum Deo, quia habet qualitatem gratiae, sed potius e contrario, quia Deus acceptat illum dare illi qualitatem gratiae. Ex quo videtur sequi, posse hominem esse acceptum Deo, etiam si non detur illi illa qualitas, quia prius potest separari a posteriori; esse autem acceptum idem esse videtur, quod esse gratum, seu dilectum. Ratio huius sententiae est, quia esse dilectum, seu gratum, vel est denominatio extrinseca, vel per illam potest sufficienter fieri; ergo quamvis de facto non faciat Deus hominem gratum sine inherente gratia, posset id facere per extrinsecum actum: nam sic acceptando, vel diligendo hominem, eum sibi gratum per illum actum extrinsece denominaret. Confirmatur, & declaratur, nam hoc modo unus homo acceptat alium in amicitiam suam, quamvis nihil in eo ponat; & eodem modo unus adoptat alium in filium, vel acceptat, seu instituit in heredem; ergo multo magis Deus potest quid simile facere cum homine.

Secunda sententia, & extremè contraria, est non posse Deum facere hominem iustum, vel sibi gratum sine habituali gratia inherente, & iustitia. Hanc praecipue defendunt Aureolus, & nonnulli alij ex citatis c. 1. pro secunda sententia. Fundamentum est, quia non potest Deus suo actu libero, nouo, & peculiari modo denominare creaturam, nisi vel mutationem aliquam in illa supponat, vel illam faciat, sub mutatione creationem comprehendendo; ergo non potest sibi gratum facere hominem, nisi in illo faciat mutationem per formam grati icantem. Antecedens declaratur in primis, quia solus actus intellectus, vel voluntatis Dei, denominat extrinsece creaturam; sed in actu intellectus, ut sit nova denominatio, supponi debet necessario in obiecto aliquid novum: nam res possibilis abstractivè scita à Deo, non potest denominari cognita intuitivè ab eodem, nisi supponatur futura, quae habitura est per aliquam mutationem, seu productionem; ergo etiam actus voluntatis Dei non denominat libere creaturam, nisi vel mutationem faciat, ut dicitur amare, quod creat; vel mutationem supponat, ut dicitur odisse eum, qui peccat: nec potest aliter intelligi similis denominatio. Et ratio à priori est, quia inter duo extrema non potest intelligi nova habitudo, vel denominatio sine mutatione alterius: sed homo v.g. conditus in pura natura, non est gratus Deo, nec amicus; ergo non potest talis denominatio de nouo fieri in homine, nisi vel in ipso, vel Deo aliqua supponatur mutatio; sed haec non potest esse in Deo: ergo debet esse in homine, sed in homine esse non potest, nisi ab ipso Deo fiat, quia nullus, nisi Deus, potest facere hominem gratum Deo: ergo debet illa mutatio fieri per infusionem talis qualitatis, ex qua necessario resultet talis denominatio. At vero illa qualitas esse non potest, nisi gratia: ergo neque mutatio illa esse potest, nisi infusio gratiae naturae suae sanctificantis, & habitualis. Nam quia talis denominatio, & gratificatio permanet, et cessante operatione, ideo necessarium est, illam mutationem fieri per infusionem gratiae habitualis.

Confirmatur, & declaratur, quia Deus complacet in homine sic grato longe alio, & altiori modo, quam complacet in esse naturali hominis: ergo impossibile est sic complacere in illo, quin in eo cognoscat aliquam superiorem perfectionem, ratione cuius sic complacet: ergo haec denominatio placens Deo supponit aliquam mutationem realem in homine, quam complacentia illa habet pro obiecto, & quasi fundamento. Primum antecedens patet, tum quia Deus prudentissime habet talem complacentiam, ac proinde in eo, in quo complacet, supponit aliquid, ratione cuius vere sit dignus tali complacentia, tum etiam à contrario, quia non potest Deo displicere natura, v.g. bona, nisi intelligatur mutata per culpam; ergo neque è conuerso potest nouo modo complacere natura, nisi de nouo mutata per gratiam.

Tertia sententia conuenit cum praecedenti in hoc, quod non potest hic effectus fieri sine infusione gratiae inherens; differt tamen, quia non putat esse necessariam gratiam habitualem, sed actuaalem sufficere, seu alterutram illarum. Hanc opinionem tenent aliqui moderni, cum quibus disputaturi sumus latius in sequentibus. Fundamentum est, quia actus gratiae est optima forma animae, & digna, ut in illa complacet Deus, & ita actiones sanctae placent Deo, non solum quia manant à gratia habituali, sed etiam propter honestatem, & rectitudinem suam. Quod maxime verum est de amore Dei super omnia, qui virtute includit omnem rectitudinem; ergo ex parte sua sufficit ad gratificandam animam, etiam si Deus aliam permanentem formam infundere nolit. Neque obstat, quod illa forma sit quasi transiens, tum quia illud est accidentarium ex imperfectione subiecti, nam de se posset permanenter durare, sicut durat in angelo, vel in beato; tum maxime, quia licet homo cesset ab illo actu, quod diu contrarium, vel repugnantem non habet, ex vi illius manet rectus, & iustus secundum moralem rectitudinem in suo ordine, etiam sine habitu physico permanentem. Quod ex contrario optime declaratur, nam qui peccat mortaliter, etiam si cesset ab actu, manet vere iniustus, & peccator, quamdiu actum praecedentem non retractat, quae denominatio non est ab habitu physico, sed à mortaliter macula peccati, quae moraliter permanet: ergo idem posset Deus è contrario facere per solum actum charitatis.

Haec opinionum diuersitas magna ex parte pendet ex verborum varietate, quantum ad significandam denominationem intrinsicam, vel extrinsecam, ut Ambrosius in principio proposui. Nam saepe contingit, ut vox tollitur ipsa ambigua sit, & multiplex. Exemplo declaratur in ea denominatione, qua res sancta dicitur. Saepe enim denominatur res sancta per habitudinem, vel consecrationem extrinsecam, ut res Deo dicata dicuntur sanctae, vel sanctificatae, ut est frequentius in Scriptura: aliquando vero dicit denominationem intrinsicam, & maxime quando tribuitur personae rationali: sic enim dicitur homo sanctus ab interna sanctitate, quam in se habet. Simili ergo modo utranque denominationem inuoluere possunt, esse dilectum gratum, vel acceptum: nam haec voces quatenus significae capacitatem personae, seu obiecti, ut ad illam terminetur diuinus actus, dicunt denominationem intrinsicam, ut esse dignum acceptione, vel complacentia Dei, quatenus vero dicunt actum Dei, ut relatum ad talia obiecta, includunt denominationem extrinsecam à tali actu, ut esse acceptum, &c. Vnde etiam oportet aduertere, an diuinus actus significatus per has voces, vel inclusus in significato vocis dicat habitudinem ad eandem formam, quae per illum datur: vel ad alium effectum, seu terminum? nam in priori modo forma intrinseca data homini, & extrinsecus actus Dei sunt per se connexa, posteriori autem modo non ita connectuntur, ut verbi gratia, cum homo gratus dicitur Deo acceptus, vel complacens illi, aut dilectus ab ipso

4. Confirmatio eiusdem

5. Tertia opinio distincta

Fundamentum huius sententiae

Occurritur tacita obiectioni

A contrario probatur. Qui peccat mortaliter licet ab actu cesset, manet vere iniustus

6.

Ambrosius



3. Fundamē  
tum.

*Ratio.*

Secunda  
confirma-  
tio.

Tertia con-  
firmatio.

8.  
*Instantia.*

*Solvitur.*

10.  
Explicatur  
denomina-  
tiones in-  
trinsecæ à  
gratia pro-  
uenientes.

Anima rationalis de  
seest accep-  
tabilis ad  
beatitudinē  
naturalem.

11.  
Persona in-  
creata in  
natura s-  
umpnatrea  
ta haberet  
conatura-  
leius ad glo-  
riam etiam  
figratiam  
no haberet  
Vissio beata  
conatura  
liter debe-  
tur intelle-  
ctui creato-  
ri, vt eleuati  
est lumine

12.  
a- Actuali  
& collatio gr  
tiapoteftes  
ia se sine actu  
li acceptari  
s ne ad glori  
r am.



suam concedere. Primum patebit capite sequenti: secundum vero non est ita clarum, quia operatio est posterior, quam natura, & ab illa pendens, saltē mediante aliquo principio habituali. Vnde non defuerunt, qui dixerint, sine lumine glorię non posse aliquē ad visionem Dei admitti, & sine habitibus gratiæ proportionatis non posse supernaturales actus exerceri. Vnde fit consequens, non posse Deum acceptare hominem ad actus glorię, non dando illi gratiā habituale, saltem quoad habitus potentiarum. Ex quo posset alius inferre, non minus necessarium esse propriū habitum gratiæ, quia etiam tales actus intrinsece, ac vitaliter, & principaliter a substantia animę pendent. Sed hæc sententia in superioribus a nobis reiecta est, & in sequenti libro etiam ostendemus, dependentiam talium actuum ab habitibus non esse essentialē, neq; ita intrinsecā, quin possit a Deo aliter suppleri, etiā tunc actus alio modo non ita connaturaliter herent. Vnde fit, posse etiam Deum acceptare hominē ad gloriā sine gratia habituali, nam potest hominem recipere, & eleuare ad clarā sui visionem sine ullo habitu gratiæ, ergo multo magis acceptare, quā acceptare ad gloriā non est, nisi velle illam dare secundū præsentem statum, etiam si non statim deretur, sed postea danda sit, si in eo statu perseueretur. Posset ergo Deus sua voluntate decernere dare suam visionem homini non habenti gratiā, nec peccatū, si ita perseueret vsq; ad mortem, quod etiam facile posset per prouidentiam Dei concedi. Deniq; hic etiā illa procedit ratio, quod gratia, & gloria sunt res realiter distinctę, & sine repugnantia separabiles: ergo potest Deus velle efficaciter dare alicui gloriā, nunquam illi qualitatem gratiæ conferendo, hoc autem nihil aliud est, quam acceptare illum ad gloriā sine gratia.

Deus potest acceptare hominem ad gloriā, quin illi conferat gratiam habitudinem.

13. Alia denominatio gratiæ declaratur

Hinc facile eadem doctrina applicatur ad aliū appellationem, qua homo habens talem qualitatem gratus denominatur. Quia illa denominatio in vno sensu vero, & propriissimo potest esse tantum intrinseca, & sic non potest a qualitate gratiæ inherente separari: in alio vero sensu potest denominationem extrinsecam formaliter includere, & sic poterit a qualitate gratiæ separari. Declaratur prior pars, quia esse gratū intrinsece, physice aliquando nihil est aliud, quam esse affectum illa qualitate, quæ est gratia, sicut esse album est esse affectum albedine. Theologice vero rem magis explicando iuxta dicta, nihil est aliud esse gratum, quam esse factum participem diuinę naturę, sic ergo denominatio grati propriissima est, & maxime intrinseca. Vnde sicut effectus formalis nō potest fieri sine intrinseca, & connaturali forma, ita ē contrario fieri non potest, vt talis forma inhereat subiecto, & illi non conferat suum effectum formalem, quia hoc essentialē est omni formę, vt suppono.

14. Pars altera superioris denominationis probatur.

Altera item pars probari potest primo, quia sicut multiplicatur forma, potest etiam multiplicari denominatio ab illa desumpta, sed gratia duplex est, alia creata, & intrinseca, alia increata, & extrinseca, iuxta dicta supra prolegom. 3. ergo etiam esse gratum potest vtroq; modo conferri. Secundo idem probatur, denominationem illam extrinsecam declarando. Nā si (vt diximus, fieri posse) Deus acceptaret hominem secundum præsentem statum ad æternam beatitudinem, non dando illi qualitatem gratiæ, tunc merito posset denominari extrinsece gratus. Extrinsecus quidem, quia per solum actum Dei, qui in homine secundum præsentem statum nihil intrinsecum poneret, gratum vero, quia esset acceptus ad gloriā, seu quia complaceret æterno Patri dare illi regnum, hæc enim sine dubio magna gratia esset, licet extrinseca. Dices, etiam prædestinatus eo ipso dicitur gratus Deo sine alio dono gratiæ, etiam si sit in statu peccati. Respondetur, negando se qualem, nam ad hanc denominationem, secundum communem usum eius, necessarium est, vt homo sit ordinatus ad gloriā, & acceptus secundum præsentem iusticiam,

Obiectio quidam & eius solutio.

seu statum. Vnde si prædestinatus vtrūque haberet sine dono inherente, denominaretur gratus pro eo tempore, pro quo esset sic ad gloriā acceptus: at vero, si tantum sit ordinatus ad gloriā, non tamen pro aliquo tempore secundum statum, quem in illo habet, tunc non erit acceptus ad gloriā, & consequenter nec gratus.

Et iuxta hanc doctrinam intelligendi sunt auctores allegati, qui distinguunt in gratia esse qualitatis, & esse gratiæ, & aiunt posse augeri in esse gratiæ, licet non augeatur in esse qualitatis, nam per esse gratiæ intelligunt acceptationem ad gloriā, acceptationem, inquam, actualem, nam aptitudinalis, quæ acceptabilitas dici potest, conuenit gratiæ, vt talis qualitas est, ideoque secundum illam rationem non potest distingui esse gratiæ ab esse qualitatis, nec vnum est separabile ab alio, nec potest augeri sine alio, vt ex dictis patet. Intelligendo autem per esse gratiæ acceptationem actualem ad gloriā, sic verum est, posse qualitatem gratiæ habere totum suum esse intrinsecum sine tali esse gratiæ, vt capite sequenti dicam, & ē contrario etiam est verum, posse hoc esse gratiæ sine qualitate conferri, vt declarauimus. Vnde etiam fit, vt possit etiam augeri hoc esse gratiæ ultra esse qualitatis, quia potest Deus si velit acceptare hominem gratum ad maiorem gloriā, quam ex vi habitualis gratiæ acceptabilis esset: vel mere gratis illam maiorem acceptationem conferendo, vel propter aliqua opera præcedentia, quæ habitum gratiæ in esse qualitatis non auxerunt. Veruntamen licet hæc sint vera de potentia absoluta, non tamen censeo esse probabilia de facto, etiam quoad illam partem de augmento, quia de facto neminem Deus acceptat secundum præsentem iusticiam ad maiorem gloriā, quam secundum intrinsecam proportionem, & connaturale debitum respondeat habitui gratiæ, & intentioni, quam pro illo tempore habet, vt in li. 10. latius explicabimus. Simili modo exponendum est, quod de gratia Christi asserbatur, quia dicitur esse infinita in esse gratiæ, & non in esse qualitatis: nā eadem æquiuocatio in illa particula, *in esse gratiæ*, committitur. Vt enim significat propriam naturam, speciem, & formalem effectum illius qualitatis, etiam in Christo gratia habitualis in toto suo esse, & in formalis perfectione, quam præbet, finita est, si autem per illud esse gratiæ solum significetur moralis dignitas, quæ accrescit illi gratiæ ex coniunctione ad Verbum, sic dicitur infinita, illa vero dignitas non pertinet ad intrinsecam rationem gratiæ, vel iustitiæ. De qua re in 3. p. latius dictum est.

Eadem doctrina applicanda est ad denominationem filii adoptiui, & hæredis. Nam potest dicere fundamentum reale ex parte filii habentis in se veram participationem naturę patris, & ratione illius habentis ius intrinsecum ad hæreditatem, & hoc modo iusti nunc sunt filii, estque ille modus ex natura rei, & secundum talium rerum ordinem necessarius. Et ideo secundum legem ordinariam omnino seruatur a Deo, & in hoc multum superat modus adoptandi filios Dei modum adoptandi hominum. Talem ergo adoptionem diuinam repugnat fieri sine gratia inherente. At vero si Deus voluisset acceptare hominem ad beatitudinem sola sua voluntate sine alio habitu, posset ille homo dici filius adoptiuius per solam extrinsecam denominationem, seu relationem rationis, sicut nunc dicitur filius adoptiuius hominis, quia in hoc nulla est repugnantia, & est similis proportio.

Idem est in hoc prædicato, *dilectus*, seu, *amatus*, vel etiam *amicus*. Et in primis, si generatim de dilectione sit sermo: id facile probatur, quia licet amor Dei efficax de præsentis, & per modum volitionis executiue necessario inferat in re amara aliquem proportionatum effectum, vt benè probant discursus facti in secunda sententia, & sensu D. Thom. 1. 2. q. 110. Nihil.

15. Auctores quidam exponuntur.

Deus potest acceptare hominem cum gratia ad maiorem gloriam, quam ex vi habitualis gratiæ acceptabilis sit.

16. Applicatur superior doctrina aliis duobus.

Adoptio diuina ordinata non fit sine gratia inherente.

17.



Nihilominus potest in Deo intelligi alius modus dilectionis per modum intentionis, & propositi, quo statuat, & velit dare homini gloriam, vel alia supernaturalia bona pro aliquo tempore, vel statu futuro, nam hæc voluntas sine dubio est aliquis amor: nam est velle bonum illi, circa quem versatur, vnde si illud bonum supernaturale sit, amor erit supernaturalis. Quod autem non repugnet Deo habere hunc amorem in ordine ad futurum bonum, probatur, tum quia nulla repugnantia assignari potest, tum etiam quia Deus est liber, & potest velle dare sua bona, quando, & quomodo sibi placuerit, tum denique quia huiusmodi est æterna electio prædestinatorum, quæ etiam est vera dilectio, vt ex propria materia constat. Est autem aliquod discrimen iam insinuat, ratione cuius hic modus dilectionis non sufficit in præsentem puncto, quia illa dilectio dandi bonum in futurum, si non sit secundum præsentem iustitiam, non sufficit ad constituendum hominem de præsentem gratum, aut filium adoptiuum, vel simpliciter dilectum, quia (vt paulo antea dicebam) prædestinatus pro eo tempore, quo est in peccato, non est simpliciter dilectus, quia est inimicus. Ad hanc vero denominationem dilecti simpliciter, vt nunc de illa loquimur, non satis est quæcunque voluntas Dei, per quam extrinsece ordinetur homo ad futuram gloriam, sed necessaria est voluntas per quam, vel confectur homini aliqua intrinseca perfectio, vel saltem secundum præsentem statum ita efficaciter ordinetur ad gloriam, quod si in eo decederet, illa consequeretur: tunc enim sicut talis homo esset acceptus, & gratus, ita etiam dici posset supernaturaliter dilectus, quia velle homini beatitudinem secundum præsentem statum, satis profecto magna dilectio est, etiam si pro illo tempore aliud intrinsecum bonum in illo non ponat. Denominatio autem amici aliquid amplius postulare videtur, quia non est sine mutua redamatione, & aliqua æqualitate, vel proportionem. Nihilominus tamē posset Deus, etiam si habitus non infunderet, tractare hominem, vt amicum, dando illi beneficia, & auxilia specialia, & supernaturalia, & per ea homini conferre actualem sui dilectionem, quæ in illo moraliter perseveraret sine physico habitu, & hoc satis esset ad quendam amicitiam modum, etiam si non esset tam perfectus, sicut nunc existit.

18. *Ad opposita  
1. opinionis  
fit satis &  
cum limita  
tione appro  
bantur.  
In quo dis  
pliceat pri  
ma senten  
tia.*  
Ex his facile est vel ad fundamenta aliarum opinionum, quatenus nobis contrariæ sunt, respondere, vel approbare illa, quatenus nobiscum conveniunt. Itaque primam sententiam cum hac limitatione probamus, quod secundum aliquem modum imperfectum posset Deus hominem habere gratum per aliquam dilectionem extrinsecam, vt declaratum est. In aliis autem non placet illa sententia. Primo quia idem sentit de iustificatione simpliciter, per quam homo fit absolute iustus indistincte loquens de his prædicatis, cum tamen sit magna diuersitas. Nam homo extrinsece tantum dilectus re vera non posset dici simpliciter iustus, etiam si careret peccato, vt c. 7. ostendam. Deinde displicet, quia sentit posse habere Deum hanc dilectionem supernaturalem sine supernaturali effectu, non solum præsentem, sed etiam futuro, seu sine habitudine ad illum secundum præsentem iustitiam: hoc enim intelligi non potest, vt manifeste conuincit discursus secundæ sententiæ, qui etiam est Diui Thomæ, Quia si Deus non vult dare homini de præsentem aliquod supernaturale bonum, nec statuit dare in futurum, in quo, quæso, consistet supernaturalis dilectio, vel in quo excedet naturalem dilectionem? profecto intelligi non potest, ergo necesse est, vt talis dilectio saltem sit acceptatio ad futurum bonum, vt sic possit habere proportionatum obiectum.

19. *Rationes  
lum enim  
primæ opi  
nionis, cum*  
Neque contra hoc virget ratio illius sententiæ, solum enim probat posse intelligi talem dilectionem, vel acceptationem specialem sine dono intrinseco, quod statim detur: non vero sine habitudine ad il-

lud, vt obtinendum secundum præsentem statum, extra limitationem sub conditione, si in eo perseveretur. Ad confirmationem autem ex æquiparatione ad hominem respondetur in primis, non esse eandem rationem, quia homo supponit bonum, quod amat, non facit. Deus autem amando facit bonum, vnde necesse est, vt vel illud donet, vel saltem acceptet ad bonum præstandum. Et deinde etiam homo non potest adoptare aliquem in filium, nisi illi aliquod ius ad hæreditatem conferat, saltem per extrinsecam acceptationem, & obligationem. Neque etiam inter homines consistit amicitia sine aliqua bonorum communicatione, saltem in animi præparatione, quam secum affert mutua dilectio, & nexus amicitia. Hinc etiam intelligitur, an sit verum, quod ex Capreolo afferebatur, hominem accipere a Deo qualitatem gratiæ, quia est illi acceptus, non vero è contrario, ideo esse acceptum, quia gratiæ qualitatem habet. Oportet enim in primis distinguere illud, esse acceptum: nam potest intelligi, vel de acceptatione ad gloriam, vel ad gratiam, in priori sensu falsum est assumptum, quia homo de lege, & ex natura rei est acceptus ad gloriam, secundum præsentem iustitiam, quia habet qualitatem gratiæ. In posteriori autem sensu vtrumque affirmari potest in diuersis generibus causarum. Nam in genere efficientis causæ homo est gratus Deo, quia ab ipso acceptatur, & diligitur, non denominatiue tantum, sed efficaciter dando illi gratiam, at in genere causæ, seu rationis obiectiue homo diligitur a Deo, quia habet gratiam, per quam fit obiectum proportionatum dilectioni eius, & ideo impossibile est sic diligi sine tali qualitate.

In secunda sententia licet placeat, quod affirmat, diuinam gratificationem, & amicitiam proprie, & perfecte non posse fieri sine intrinseca, & permanente gratia, non tamen ideo sufficienter excludit omnem alium modum gratificationis, seu dilectionis diuinæ. Vnde ad fundamentum eius, quatenus contra hoc procedere potest, respondemus, ad denominationem sumptam ex actu libero Dei sufficere ordinationem personæ dilectæ ad supernaturale bonum aliquando conferendum, ad quod sola natura per se non ordinat, vt satis declaratum est, & plura dicturi sumus in capitibus sequentibus. Et hinc etiam respondetur ad confirmationem: fateor enim, non posse Deum complacere in homine extrinsecus tantum adoptato, seu grato, eo modo, quo complacet in homine simpliciter iusto, & intrinsece pulchro, & sanctificato, quia sine interna gratia non datur obiectum illi complacentiæ proportionatum. Nihilominus tamen posset Deus complacere in illo homine aliquo modo, tanquam in personâ sibi dilectâ, & tanquam in futuro hærede suæ beatitudinis, saltem per extrinsecam acceptationem eius. Nam illud obiectum, vt sic, etiâ est inamabile, & bonum extrinsecum aliquod bonum est, præsertim quando ordinatur ad intrinsecum secundum præsentem statum, si in eo perseveretur, aliquando conferendum.

In tertia opinione etiam admittimus, posse Deum de potentia absoluta habere hominem sibi gratum, & acceptum ad gloriam per solos actus sine habitibus, nam si id potest facere sine actibus, multo magis cum illis. Item concedimus, in ipsismet actibus supernaturalibus esse multum bonitatis, & perfectionis, ratione cuius merito potest Deus complacere in homine sic operante, & illum diligere. Nihilominus tamen dicimus, illum modum gratificationis, & acceptationis, seclusa inhærente, ac permanente gratia, imperfectum esse, & ad connaturalem rerum ordinem, & proportionem insufficientem. Quia per solos actus non recipit homo internam dispositionem, & facultatē ad connaturaliter operandum supernaturales actiones, neque etiâ ex vi eorum actuum reciperet homo illam participationē diuinæ naturæ, quæ perfectâ sanctificationē, deifica-

20.  
*Ad opinio  
nis secunda  
fundamen  
ta, quate  
nus doctri  
ne huius ad  
uersantur,  
Respondetur.*

21.  
*Ad tertiam  
opinionem.*



deificationem, & internum ius ad beatitudinem confert. Quapropter nec propria filiatio adoptiua esse posset per solos actus, qualis nunc est, habens in homine intrinsecum fundamentum, nam soli actus non possunt talem relationem fundare. Neq; contra hoc procedit fundamentum illius sententiæ, sed ad summum priorem partem probat, vt latius infra in proprio capite ostendemus.

## CAPVT IV.

*Virum homo qualitate gratiæ affectus possit  
non esse gratus Deo, neque filius eius  
adoptiuus?*

**1.** *Status quo  
fionis.* **H**æc quæstio, sicut & præcedens, non habet locum de potentia ordinaria, vt dixi, sed de potentia absoluta mouetur, vt magis dictus gratiæ inherens effectus explicetur. In quo fere eodem modo, quo in præcedenti, duæ opiniones contrariæ inveniuntur. Nam qui dicunt, gratiam inherentem non ex natura sua, sed ex diuina impositione iustificare, consequenter dicunt, posse illam qualitatem in anima esse, & non reddere illam gratam, quia potest Deus separare impositionem. Imo etiam ex auctoribus, qui tenent, gratiam natura sua iustificare, aliqui dicunt, posse nihilominus esse de potentia absoluta in persona, & non facere illam gratam, vt videre licet in Medina dicta qu. 110. art. 4. qui putat, illum esse effectum secundarium talis qualitatis, & ideo posse ab illa separari, quod etiam sentit Cano in Relect. de Sacram. & nouissime Curiel dicta controuers. ad loc. 2. Petr. 1. nu. 128. Ex eodem fundamento, quod isti sunt effectus secundarii gratiæ, effectus autem secundarii possunt à forma separari.

**2.** *2. opinio ne  
gans.* Altera vero opinio est, implicare contradictionem, qualitatem gratiæ esse in homine, & non reddere illum gratum, & sanctum. Ita sentiunt frequentius qui dicunt hunc effectum esse connaturalem tali qualitati. Fundamentum est, quia implicat contradictionem effectum formalem separari à forma inherente subiecto, quia inherendo informat, est autem clara repugnantia, quod informat, & non det effectum formalem, si ille effectus connaturalis est. Neque distinctio de effectu primario, vel secundario hic accommodari potest, quia forma gratiæ secundum suam primariam, & essentialem rationem est gratiæ, & participatio diuinæ naturæ, & ideo nullus prior effectus formalis in ea intelligi potest. Sicut in habitu charitatis primarius effectus formalis est reddere voluntatem bene dispositam ad connaturaliter amandum Deum supernaturali amore, & sic de reliquis habitibus infusis, qui non possunt non dare talem effectum potentiam, si ei inhaerent.

**3.** *Affertio 1.  
ad quæstio-  
nis resolutionem.* Resolutio huius puncti breuissimè tradi potest, si separemus quæstionem, an cum habituali gratia possit simul esse peccatum mortale, & quomodo denominatio grati, vel sancti per illam commisionem impediretur, si est possibilis, & fieret, quam quæstionem tractaturi sumus in sequentibus. Illa ergo relicta, duo breuiter dicenda sunt. Primum est, impossibile esse, formam gratiæ inherere animæ, & non constituere illam participem diuinæ naturæ, & quantum est ex se, dignam beatitudine, & dilectione diuina, imo & amicitia, & idem est cum proportionem de vnoquoque dono gratiæ sanctificantis. Hanc assertionem conuincit fundamentum secundæ sententiæ, suppositis, quæ diximus de effectu formali huius gratiæ. Et declaratur à simili, quia impossibile est, solem efficere lumen in aere, quin aer reddatur lucidus, & particeps lucis solis, gratia autem est quasi quoddam lumen animæ, & participatio lucis per essentiam: nam seruata proportionem tam intrinsecum, & naturale hoc illi est, sicut illud est lumini corporeo. Et ita potest explicari

cum partitione congrua in singulis habitibus infusis, nam habitus fidei non potest esse in intellectu, quin reddat illum potentem ad credendum, & sic de reliquis, sicut non potest actus fidei inherere intellectui, vel actus amoris voluntati, quin reddat hominem credentem, vel amantem. Neq; contra hoc vim habet argumentum de effectu formali secundario, quod sit se parabilis à forma: nam esse gratum, vel acceptum, & similia prædicta, quatenus dicunt denominationem intrinsecam, non distinguuntur in re ipsa ab effectu primario, vel ad summum addunt relationem aliquam seu habitudinem vel filii, vel principii proportionati talis operationis, vel obiecti digni tali amore, vel acceptatione. Hæ autem habitudines inseparabiles sunt à tali qualitate, & ab effectu eius formali. Solum ergo habet locum illa ratio quoad secundarias denominationes, quæ ex actibus diuinæ voluntatis desumi possunt, de quibus sequens assertio statuitur.

**4.** *Affertio 2.  
Gratia po-  
test esse in a  
nima, quoniam  
illa reddat  
beatitudinem.* Secundo dicendum est, posse habitus infusos in potentiis inherere, & non reddere hominem gratum simpliciter, de gratia vero, quæ est in essentia animæ, dicendum est, posse inherere animæ, & non reddere hominem acceptum ad beatitudinem, vel ad perfectam amicitiam Dei. Et iuxta hanc fortasse assertionem loquuti sunt auctores prioris sententiæ. Probatur autem prior pars, quia posset Deus ornare potentias virtutibus infusis, & non infundere gratiam, quia sunt realiter distinctæ, & possunt separari, tunc autem ille homo ex vi inherens perfectionis non esset gratus simpliciter, nec filius Dei adoptiuus, quia non haberet in se propriam participationem diuinæ naturæ, sed careret quasi forma substantiali diuini ordinis, ac subinde careret quasi esse simpliciter eiusdem ordinis, ergo ex vi intrinseci esse non esset gratus simpliciter. Et hanc partem docuit aperte Diuus Thomas, vt iam retuli in q. 27. de Verit. art. 2. Et contra illam non procedit fundamentum secundæ sententiæ, quia habitus potentiarum non habent pro effectu formali intrinseco facere gratum simpliciter, sed facere bene dispositum ad operandum. Solum potest contra illam obici, quia inter habitus operatiuos continetur charitas, quæ per se sufficiens est hominem reddere gratum, & constituere filium Dei, distinguendo illum à filio perditionis. Respondendum vero est, habitum charitatis ex natura sua habere connexionem cum gratia sanctificante, & postulare redamationem Dei perfectam, & eiusdem ordinis, saltem ex quadam naturali proportionem inter vtrumque amorem. Nihilominus tamen Deus pro sua libertate, & supremo dominio posset non sic amare amantem se, sine actu, sine habitu, & ita non conferre homini propriam suæ naturæ participationem, per quam homo deificatur, & perfecte gratus, ac filius adoptiuus efficitur.

Altera vero pars per se nota est, quia etiam si gratia in homine existat, acceptatio actualis, vt sic dicā, huius hominis ad beatitudinem est actus liber Dei, ostenditur, qui non habet necessariam connexionem cum illa qualitate, quia licet intrinsece constituat hominem acceptabilem, non tamen inde necessario sequitur, vt acceptetur. Vnde hæc actualis acceptatio non pertinet ad intrinsecum effectum formalem illius qualitatis, potest ergo separari ab illa. Sicut potest Deus creare Angelum perfectum in naturalibus, essentia, & potestis, ratione quarum est capax beatitudinis, & nihilominus statuere nunquam illam ipsi dare. Imo quancumque naturam a se conditam potest Deus connaturali operatione perpetuo priuare. Idem ergo est de qualitate gratiæ, quia eadem est proportio naturæ ad naturalem finem, quæ est gratiæ ad supernaturalem beatitudinem. Imo dicunt communiter Theologi, potuisse Deum assumere hypostatice naturam humanam, & nunquam illi dare visionem beatam, & consequenter non beatam. acceptare illam ad beatitudinem, ergo multo magis potest Deus id facere respectu gratiæ habitualis. Ratio vero generalis est, quia operatio est res distincta ab ipsa

*Habitus fidei non potest esse in intellectu, quin illum reddat habitum ad credendum. Ratio. 1. opinionis non obstat.*

*4. Affertio 2. Gratia potest esse in anima, quoniam illa reddat beatitudinem. Prior pars probatur.*

*Obiectio, & eius solutio.*

*5. Secunda pars huius hominis ad beatitudinem est actus liber Dei, ostenditur.*

*Acceptatio actualis ad beatitudinem potest à gratia separari.*

*Potuit Deus assumere hypostatice naturam humanam, & nunquam illi dare visionem beatam. A maiori ad minus probatur.*



ab ipsa natura, seu gratia, & posterior illa, & pendens ab influxu libero Dei nouo, & distincto, quem potest Deus pro sua libertate, & supremo dominio suspendere, ergo facile potest gratiam dare, & gloriam perpetuo negare, seu, quod perinde est, ad illam non acceptare. Quod non solum est verum de gratia, quæ est in essentia animæ, sed etiam de habitibus potentiarum, ac de ipso lumine gloriæ, nam etiam post infusionem luminis gloriæ, potest Deus non concedere

Posto lumen visionem sui, suspendendo concursus. Si ergo sub ne gloria, po denominatione grati includatur acceptatio actualis test Deus nō ad gloriam, sic fieri potest de potentia absoluta, vt concedere homo sit qualitate gratiæ affectus, & nō plene gratus, sui visionem vt sic dicā. Et idem fere est de denominatione filii, & hæredis, posset tamen iste homo in illo statu dici filius ex hæredatus voluntate Patris, quia ratione gratiæ nō posset non habere participationem diuinæ naturæ, & secundum illam esse genitus, ac proinde aliquo modo filius, & de se hæres, ab hæreditate tamen exclusus, quia supponitur ad gloriam non acceptatus.

6. Theologica difficultas.

Vna vero difficultas Theologica superest circa hanc ultimam partem, nam sequitur, hominem non gratificari perfecte, & integre per dona inhærentia sine aliquo fauore extrinseco: consequens non videtur admittendum, ergo. Sequela patet, quia homo non est perfecte gratus, nisi sit acceptus ad beatitudinem, & perfectam amicitiam Dei, sed hoc non habet per sola intrinseca dona, nisi addat Deus extrinsecam acceptationem, quæ tantum est quidam extrinsecus fauor, ergo. Minor probatur, tum quia illud videtur non nihil accedere ad errorem hæreticorum huius temporis, tum etiam quia videtur parum consentaneum Concilio Tridentino. nam dicit, hominem perfecte iustificari per inhærentem gratiam, quod non esset verum simpliciter, si præter inhærentem gratiā esset necessarius aliquis fauor extrinsecus, saltem ad perfectionem illius effectus. Præsertim quia addit Concilium, gratiam inhærentem esse vnicam formalem causam, non esset autem vnica, nec integra, si aliquis fauor necessarius esset. Denique addit, merita Christi communicari iusto per infusionem iustitiæ, & indicat per solam illam id fieri, hoc autem absolute non esset verum, si per illum fauorem, seu per illam acceptationem etiam applicarentur.

7. Tridentina Synodus exponitur.

Respondetur in primis, Concilium Tridentinum, nunquam negasse, Deum conferre iustis peculiarem aliquem fauorem præter iustitiæ inhærentis infusionem. Nam in canon. 11. definit, iustificationem non consistere in solo extrinseco fauore Dei, quod longe diuersum est, vt constat. Quin potius in aliis locis docet, Deum ita se habere cum iustis, vt eos non deserat, nisi deseratur ab ipsis, vt patet in ca. 11. constat autem hunc esse peculiarem fauorem. Item promissio acceptandi opera iustorum, vt merita gloriæ, & iustitiæ, fauor quidam est, cuius meminit idem Concilium ca. 16. Denique habet Deus peculiarem protectionem iustorum, tractando illos vt amicos, & domesticos ex cap. 10. & 13. quod etiam est peculiare beneficium. Ergo eodem modo actualis acceptatio ad gloriam esse potest peculiare beneficium ita distinctum ab infusione habituum, vt ab illis de potentia absoluta separabile sit.

8. Aliter soluitur superior difficultas.

Deinde dico, quod licet hæc acceptatio dicatur extrinseca, quatenus est per actum ipsius Dei, tamen non potest dici extrinsecus fauor, tum quia est debitus ipsi gratiæ inhærenti, & quasi connaturalis illi, tum etiam quia non consistit in sola extrinseca denominatione, aut imputatione, sed ordinatur ad futurum effectum realem, & intrinsecum, aliquando ratione inhærentis gratiæ conferendum. Et ob hanc causam non computatur hoc beneficium, vt distinctum omnino ab ipsa gratia, nam qui dat formam, dat consequentia ad formam, totumque illud tanquam vnum beneficium censetur. Et eodem modo in iustificatione est vna applicatio quali ad æquata, &

integra meritorum Christi, quauis sine dubio ad plures effectus quasi partiales applicentur, vt constat de donatione fidei, spei, charitatis, &c. Vnde dicitur vltimò, hanc acceptationem non esse propriè complementum, vel perfectionem sanctificationis iustorum, sed potius esse finem, & quasi fructum eius, saltem in spe, & acceptatione diuina, iuxta illud ad Ro. 6. *Haberis fructum vestrum in sanctificatione. finem autem vitam æternam.* Quid autem de iustificatione dicendum sit, postea videbimus.

## CAPVT V.

Vtrum gratia habitualis aliquam maiorem vim, vel dignitatem ad hominem gratificandum ex Christo habeat?

PRiუსquam de hac gratia dicamus, vt habet rationem iustitiæ, de qua solet similis quæstio potissimum tractari, visum est eandem quæstionem de gratia, vt hominem gratum, & filium Dei constituit, differere, quia peculiarem habet rationem, & conferre potest ad ita loquendum in hac materia, vt & ab hæreticis fugiamus, & Christi, ac membrorum eius dignitati nihil derogemus. Duo igitur modi dicendi extreme oppositi in hoc puncto esse possunt. Vnus est, habitualement gratiam per se spectatam non esse sufficientem formam ad constituendum hominem gratum Deo, nisi simul cum illa moraliter coniungatur gratia Christi, & per quandam moralem æstimationem, aut imputationem reddat illam digniorem, & inde aptam ad hominem Deo gratum, & filium adoptiuum constituendum. Hunc modum dicendi sumunt aliqui ex Albert. Pighi. controuersiæ. non longe à principio ille tamen sub nomine iustitiæ, & iustificationis loquutus est, & ideo in capite sequenti eius sententiam expendemus, quam etiam Colonienſes Canonici in Antididagmate sequuti sunt.

Potest vero hic dicendi modus suaderi, quia si sola gratia sine Christo fuisset sufficiens ad nos Deo gratificandos, gratis Christus mortuus esset. Nam argumentum, quod Paulus facit de naturali, vel legali iustitia cum proportionem habet vim in quacumque gratia, seu qualitate gratificante animā, quia posset Deus facile illam infundere sine Christo, & non minus gratū redderet hominem, ergo gratis, id est superflue, & sine causa nobis datus esset Christus, ergo dicendū est, gratiam pure creatam non fuisse sufficientem, nisi dignificaretur per coniunctionem ad infinitam dignitatem Christi, & meritorum eius. Confirmatur iuxta probabilem opinionem supra relatam, quia eadem gratia potest esse dignior, seu maior in esse gratiæ, seu in esse qualitatis, per quandam coniunctionem ad aliqua merita, vel opera propria, ergo multo magis poterit id habere per coniunctionem moralem ad gratiā, & merita Christi. Confirmatur secundo, quia ipsa Christi gratia habitualis habuit quandam infinitam dignitatem propter coniunctionem ad vniōem hypostaticam, ergo & nostra gratia habebit aliquam propter aliqualem coniunctionem cum illa.

Alter modus dicendi est nullam dignitatem accreuisse gratiæ sanctificati, quæ nos reddit gratos, & Deo acceptos, ex eo, quod per Christum, & eius merita nobis donetur. Quod potest primo à priori suaderi, quia nostra gratiæ, vt est à Christo, solum accrescit respectus ad ipsum, vt ad causam extrinsecā exēplarem, efficiētem, vel meritoriam eius, sed hic respectus nihil dignitatis illi addit in ratione formæ gratificantis, neque in alio genere moralis dignitatis, ergo. Maior probatur, quia supponimus comparisonem fieri cum æqualitate inter gratiam datam per Christum, vel sine illo, id est, cæteris omnibus paribus in gradu intensiōis, & in habitibus infusis, & in actibus, per quos obtinetur: hac enim æqualitate supposita, nihil intelligi

1. Status, & occasio huius quæstionis.

Duplici modo hac in re procedi potest. 1. modus.

2. Suadetur ille 1. modus dicendi.

1. Confirmatio.

2. Confirmatio. à paritate rationis.

3. Secundus oppositus, modus dicendi.



Confirmaciones.

intelligi potest additum gratiæ ex eo, quod sit per Christum, nisi respectus ad illum, tanquam ad extrinsecam causam. Minor autem, scilicet, inde non oriri specialem dignitatem, patet, quia hoc non reddit hominem meliorem, ergo nec magis dignum amore, ac subinde nec magis gratum. Et confirmatur primo, quia alias integra forma, qua reddimur grati Deo, non esset nobis intrinseca, & infusa, sed ex parte esset ipsa extrinseca sanctitas Christi: hoc autem videtur esse contra mentem Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. ubi in nostra iustificatione Christum excludit à causalitate formali, & alias illi tribuit, solamque inherentem unicam formalem causam esse dicit, idem autem est de causa nostræ gratificationis, & adoptionis: nam Concilium indifferenter his terminis vtitur. Confirmatur secundo, quia alias sequeretur, hominem habentem gratiam ut duo per Christum esse magis gratum, quam sit alius habens eosdem duos gradus gratiæ omnino gratis à Deo datos sine Christo, & consequenter illum esse acceptum ad maiorem gloriam, quam istum, quod non videtur credibile.

4. Distinguen- dum in hoc puncto.

In hoc puncto breuiter distinguendum videtur de gratia, quoad effectum formalem sanctificandi hominem apud Deum, constituendo eum Deo gratum, & amabilem, seu acceptabilem ad vitam æternam, & ad diuinam amicitiam quoad substantiam eius (ut sic dicam) & de gratia quoad alios effectus, vel fauores quasi accidentarios, & extrinsecos, qui prouenire possint ex quadam extrinseca dignitate, qualis est inter homines nobilitas, vel relatio ad parentem, vel amicum. Dico ergo primo. Gratia habitualis, ut

Affertio. 1.

est forma intrinsece inherens animæ, ita confert natura sua homini esse gratum Deo, & acceptabilem ad hæreditatem æternam, ut sola hunc effectum plene, & adæquate conferat, iuxta gradus physicos suæ perfectionis, ita ut sub hac ratione nihil illi accrescat ex eo, quod per Christi merita nobis conferatur. Hæc assertio nem existimo certam, & eam probant, quæ

Effectus gra- tie non au- getur per habitudinē ad Christi merita.

secundo loco adduximus in gratiam posterioris opinionis, & quæ in ca. 1. & 2. ad probandum, hominem fieri gratum, & filium per intrinsecam formam gratiæ secundum connaturalem, ad physicum effectum formalem eius allata sunt. Nam illa probant, talem effectum non posse esse à forma extrinseca, nec totaliter, nec partialiter, ac proinde non posse augeri per habitudinem ad extrinsecam gratiam, vel merita Christi. Et explicatur in hunc modum: nam gratia confert hos effectus quatenus est singularis participatio diuinæ naturæ, ut explicuimus. Sed hæc participatio non est maior propter respectum ad Christum si alioqui ipsa qualitas gratiæ æqualis est, ergo propter solum illum respectum formaliter sumptum non crescit gratia quoad effectum formalem, ac subinde, simpliciter loquendo, non facit magis gratum Deo, nec acceptum ad maiorem gloriam. Et confirmatur primo, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, sed homo non sit gratus Deo simpliciter propter extrinsecam imputationem gratiæ Christi, sed quatenus propter Christum interna gratia homini confertur, ergo nec sit magis gratus propter solum Christum extrinsece consideratum, sed quatenus ab illo manat maior interna gratia. Unde sit, ut sicut ad gloriam Christi non pertinet, ut faciat nos gratos per solam imputationem suæ gratiæ, ita nec spectat ad illius dignitatem, aut gloriā, quod per imputationem extrinsecam suæ gratiæ magis grati reputentur, sed ut per maiorem gratiam, propter ipsum datam, vere, & in nobis meliores efficiamur. Denique gloria homini data per Christum, vel sine Christo non facit hominem magis beatum, si alioqui lumen gloriæ, & visio sunt æqualia, ergo idem dicendum est de gratia.

5. Affertio. 2.

Dico secundo. Quamuis habitualis gratia in ratione gratiæ, vel amicitiae non constituatur, vel com-

pleatur per fauorem extrinsecum, vel per iustitiam Christi formaliter, nihilominus hæc gratia, quatenus in nobis est ex Christi meritis, & in eis fundatur, quādam moralem dignitatem, & æstimationem participat, ratione cuius aliquos veluti accidentales effectus morales in hominibus iustis habere potest. Primo declaratur assertio ex verbis Concilii Tridentini dicto c. 7. dicentis, iustos per iustitiam, quam in se recipiunt, inferi Christo, & fieri vera membra eius: hoc enim non conuenit gratiæ habituali ex sola intrinseca eius natura, ut per se constat, est ergo ex diuina ordinatione, qua statuit non iustificare homines, nisi in fide Christi, & propter meritum eius: est autem moralis dignitas, seu honor iustorum, ut Christo inferatur, & sint membra eius, ergo etiam gratia, quatenus est gratia Christi, seu ex Christo, habet peculiarem dignitatem, & æstimationem moralem. Minor ostendi potest ex verbis Leonis Papæ Serm. 1. de Natiuitate in fine. *Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, & diuinæ confors factus naturæ noli in veterem vilitatem degenerare conuer-* *bet peculia-* *satione redire. Memento, cuius capitis, & cuius corporis sis rem digni-* *membrum.* Confirmat hoc Oecumen. 2. Petr. 1. circa illa tatem. *verba. Per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ,* exponens hoc consortium factum esse, per Domini, ac Dei aduentum, qui nostræ naturæ primitias in seipso assumpsit, men- *Confirmatur ex Oecum.* *& assumendo sanctificauit.* Sentiens, inde peculiarem dignitatem in Christi membra redundasse. Unde hoc etiam confirmat doctrina Gregor. Homil. 8. in Euang. dicentis Angelum prohibuisse Ioannem, ne se adoraret Apocalyp. 9. quia Angeli, inquit, naturam nostram, quam prius despexerant, postquam hanc supra se constitutam conspiciunt, prostratam sibi videre pertimescunt. Quam rationem habent etiam commentaria nomine Ambrosii, & alii expositores communiter. Et (quicquid sit de expositione loci Apocalypsis, quod ad nos spectat, supponit, ex incarnatione Domini quandam peculiarem dignitatem, & æstimationem moralem in nos redundasse. Et quamuis videatur id esse commune omnibus hominibus, peculiariratione intelligendum est de iustis, nam illi soli sunt viua membra Christi, & ita soli sunt capaces participandi dignitatem illam: nam cæteri per peccatum sunt indigni, ergo, proportionem seruata, ipsa gratia, qua inferimur Christo, ut est etiam participatio gratiæ, & meritorum Christi, quādam moralem dignitatem assequuta est.

Unde etiam potest congruenter hoc declarari per proportionem ad gratiam Christi supra insinuatam. Nam licet gratia habitualis in Christo sit eiusdem rationis cum nostra, nihilominus ex coniunctione ad gratiam vnionis non solum est gratia personalis, sed etiam capitalis quæ est peculiaris dignitas, quæ accrescit illi ex coniunctione ad Verbum, etiam si neque illi addat entitatem physicam, neque illi conueniat ex vi suæ naturæ. Ergo similiter in membris Christi, propter peculiarem coniunctionem ad ipsum Christum, accedit peculiaris dignitas ipsi gratiæ, quatenus illam coniunctionem perficit, faciendo viuum membrum Christi. Accedit, quod ex meritis Christi sit, ut hæc gratia non solum sit gratia respectu nostri, id est, gratis data, sed etiam sit iustitia respectu Christi, quia est præmium meritorum eius, hoc autem spectat ad hominis dignitatem, scilicet sanctificari per influxum sui capitis, & alterius hominis. Sicut habere beatitudinem, ut coronam iustitiæ, est peculiaris honor, quamuis essentialis rationem, aut perfectionem beatitudinis non augeat.

Tandem probabile est gratiam, prout fundatur in Christo, & meritis eius, esse principium merendi apud Deum perfectiori modo, seu ex iustitia magis propria, ut tractaui in 1. tom. 3. p. disput. 4. sect. 12. & inferius etiam attingam: hoc autem multum refert ad moralem gratiæ dignitatem. Simile argumentum fieri potest de gratia, ut est principium satisfaciendi pro peccatis: nam ut in hac satisfactione Christo inobtemperamus,

Probat ex Tridenti no.

Gratia qua tenus est à Christo, ha-

bet peculia-

Confirmatur ex Oecum.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.

Confirmatur ex Gre-

gor.



Oratio,  
qua per  
Christum  
postulamus  
est efficaci-  
or.

mur, morali modo magis perfecto per eam satis facimus. Et fortasse, ceteris paribus, idem opus hominis iusti nunc magis satisfactorium est apud Deum, quam si non essemus Christi viua membra per gratiam. Idem argumentum facio de efficacia orationum, quia maior nunc est propter Christum, non solum quando propter illum expresse postulamus, quod est longe certius, sed etiam quando simpliciter postulamus, in eo per fidem viam radicati, & fundati quasi in habitu. Et in vniuersum est mihi verissimum, Deum nunc pluribus auxiliis, & fauore benigniori, & maiori prosequi iustos, habentes gratiam per Christum, quam debitum est gratia ex natura sua, vel quā sine Christo eis concederetur, etiam cum aquali gratia habituali. Hoc enim totum est valde consentaneum, & fortasse debitum meritis Christi, & amoris Patris erga ipsum, & in solutionibus argumentorum hoc magis declarabitur.

8.  
Solutur  
primus mo-  
dus dicendi.

Ad fundamentum prioris sententiae negatur sequela, nimirum Christum gratis mortuum esse, si gratia, quae per illum datur per se, & natura sua, est sufficiens forma, nos gratos, & acceptos Deo formaliter constituens, quia nec illam formam ex nobis habemus, nec secundum statutam à Deo providentiam illam sine Christo habemus. Vnde, ut Christus non sit gratis mortuus, non est necesse, ut eius incarnatio, vel gratia, quam in se habet, vel meritum eius fuerint necessaria in ratione formae, vel totalis, vel partialis ad nos gratificandum, aut quod Deus de absoluta potentia sua non potuerit vere, & proprie nos facere sibi gratos intrinsece sine interuentu Christi, seu meritorum eius, alioqui omnia media diuinæ providentiae ad nos sanctificandum, ut sacramenta, & similia, dicerentur gratis, id est, superuacaneè instituta, quia sine illis posset Deus de sua absoluta potestate aliter gratiam suam nobis conferre: quod falsum, & absurdum esse constat. Satis ergo est, quod ex conuenienti lege, & ordinatione diuina Christus fuerit nobis necessarius ut redemptor, & sanctificator, non in ratione causae formalis sanctificantis, etiam partialis, sed in ratione causae meritoriae, sine qua habere non possemus sanctificantem formam, vnde sine fundamento inducitur similitudo ex argumento Pauli, nam Christus non est mortuus, ut nos haberemus iustitiam operum naturalem, vel legalem, & ideo si per talem iustitiam grati Deo, vel iusti esse possemus, grati Christus mortuus esset, mortuus est autem Christus, ut iustitiam fidei, & gratiae consequi possemus, utique secundum legem à Deo statutam, & ideo non gratis, sed necessario propter nostram salutem mortuus est. Confirmationes autem positae ad summum probant secundam assertionem nostram, non vero procedunt contra primam. Quia negamus, gratiam sanctificantem esse posse maiorem in esse gratiae, id est, in ratione formae constituentis hominem gratum, & acceptum Deo, quam in esse qualitatis. Imo de facto, & secundum legem non potest acceptari aliquis ad maiorem gloriam, quam sit gratia eius tantum in esse qualitatis, quam gratia, & quoad hoc idem est de gratia Christi, licet sub aliis respectibus quasi accidentariis possit aliunde dignificari.

Ad Confir-  
mat.

De facto ne-  
que potest  
acceptari  
ad maiorem  
gloriam, quā  
in esse gra-  
tia.

9. Ad argumentum secundae sententiae concedimus, gratiam eandem, ex eo quod sit per Christum, non reddere hominem magis gratum, nec magis dilectum intrinsece, neque acceptum ad maiorem gloriam, quod argumentum illud tantum probat. Non exemplum tamen probat, nullam moralem dignitatem accrescere gratiae per respectum ad Christum. Nam filius responsione, aliquam nobilitatem habet ex relatione ad patrem, B. Virgo ex contractu ad filium, & tali relatione ad illum specialem dignitatem consequuta est. Et sponsa nobilitatur per coniunctionem ad personam nobilem, quae nobilitas in ordine ad effectus morales spectatur, etiam si entitatem, vel qualitatem non addat.

pars 3.

Ita ergo in praesenti fatemur quidem, gratiam ex eo quod sit per Christum, non habere in se maiorem perfectionem physicam, & ita solum addere respectum quendam ad Christum, ille vero satis est, ut propter Christum ipsum in ordine ad aliquos effectus morales secundarios, & quasi accidentarios efficacior, & dignior gratia ipsa reddatur. Eadem fere responsio datur ad primam confirmationem, probat enim priorem assertionem, & non procedit contra secundam. Quia id, quod moraliter dicimus accrescere gratiae ex habitudine ad Christum, non pertinet ad gratificationem, & sanctificationem quasi substantialem, sed solum ad accidentariam quandam nobilitatem, & efficacitatem moralem, ut explicatum est. Ad secundam confirmationem negatur sequela, quia cum haec moralis dignitas non pertineat ad formalem effectum gratiae, non reddit hominem simpliciter magis gratum, nec acceptum ad maiorem gloriam, quam ipsi gratiae secundum se respondeat, sed solum confert ad alios inferiores, & accidentarios effectus, ut explicauimus.

## C A P V T VI.

Vtrum iustificatio sit effectus formalis gratiae positivus, & quid proprie verbum iustificandi, & iustificationis significent?

CIRCA formalem iustificationis effectum huius temporis haeretici dupliciter errant. Primo quatenus à vera iustificatione excludunt omnem verum effectum positivum gratiae, & in sola remissione peccatorum illam constituunt, secundo quia neque ipsam peccatorum remissionem veram agnoscunt, sed fictam per quandam non imputationem, sed de hoc posteriori puncto dicemus inferius, nunc de priori dicendum est. Qui fuit etiam antiquus error Pelagii, nam licet cognouerit gratiam remissionis peccatorum, non tamen intellexit fieri per interioris gratiae subministrationem, ut dixit Augustinus cum aliis Episcopis Epist. 95. & ideo in Concil. Mileuit. canon. 3. damnatur, quia gratiam ad solam peccatorum remissionem valere dicebat. Et ita Pelagio tribuit hunc errorem Stapleton. libro quarto de Grat. & libro arb. capit. 1. & Vega libro 7. in Trident. capit. 24. ubi immerito refert Vvaldensem quasi in hoc Pelagio assentientem, tribuit enim illi, quod dixerit, sine causa fuisse Pelagium damnatum eo quod negauerit, gratiam esse qualitatem, sicut referebat Vviclephus. Nihil enim horum ita inuenitur apud Vvaldensem, nam potius ille tom. 3. de Sacramentalibus capit. 1. num. 9. reprehendit Vviclephum, quod excusare voluerit Pelagium, quasi non negauerit qualitatem gratiae, quae non possit per se esse, sed in spiritu grato, & contra illum infert, tanquam inconueniens, quod sit ita esset, sine causa Pelagius fuisset damnatus: potius ergo intelligit Vvaldensis errasse Pelagium, quia veram gratiam inhaerentem internam negauit, Est autem discrimen inter hos errores, quia Pelagius in eo fundabatur, quod nullum donum gratiae neque actuale, neque habituale cognoscebat. Haeretici vero huius temporis, licet non negent omnia interna gratiae dona, vel actualia, vel etiam habitualia (ut de paucis eorum refertur) nihilominus negant esse sufficientia ad iustificandum. Praecipue vero nituntur in verbo, iustificandi, eiusque significatione propria, & vnica, ut ipsi constringunt. Vnde virtute sic argumentantur: iustificare aliquem solum est illum à peccatis absolueret, ergo iustificatio non est, nisi peccatorum remissio. Consequentiam ut claram supponunt. Antecedens autem probant, tum ex proprietate verbi, quod dicunt esse verbum forense, & nihil aliud significare, nisi aliquem in iudicio absolueret, & innocentem declarare, tum etiam quia hanc significationem, & non

1.  
Error di-  
plex haereti-  
corum.

G

aliam;



aliā, habet hoc verbum in Scriptura. Vt ergo hunc errorem refutemus, circa significationem verbi iustificandi, & nominis iustificationis, aliquantisper immorari necesse est, & quia iustificatio habitudinē dicit ad iustitiam, eamque vt terminum respicit, ab illa tanquam ab intrinseco fine, & scopo, iustificationis inchoandum est.

2. *Nomen iustitiae quid significet.* Primo ergo circa nomen iustitiae supponendum est, proprie significare reſtitutionem quandam, & æquitatem, vt dixit Anselmus in Dialog. de Verit. cap. 13. Et ideo virtus illa, quæ alteri ius, & æquitatem ſeruat, iustitia proprie appellata est, & quia leges præcipiunt, quod iustum est, dicuntur iustitiam continere, & interdum nomine iustitiæ significantur, iuxta illud Psalm. 18. *Lex Domini immaculata conuertens animas, iustitia Domini recta lætificantes corda*, id est, leges, Domini rectæ. Vnde ipsa lex naturalis solet appellari naturalis iustitia, & quia ius naturale diuinum est, ideo solet etiam appellari iustitia Dei, vt aliqui probabiliter intelligunt id, quod de philosophis gentilibus ait Paulus ad Roman. 1. *Cum iustitiam Dei cognouissent, non intellexerunt, quod qui talia agunt, digni sunt morte*, id est cum ius ipsum naturale cognouissent: namque vsitatum est, vt nomen virtutis interdum obiecto eius tribuatur, vt cultus Deo debitus vocatur religio, & mediocritas in cibo vocatur temperantia, ideoque ius ipsum solet iustitia vocari, iuxta id Isai. 5. *Iustitiam iusti aufertis ab eo*, id est, iure suo illum priuatis. Hinc etiam consequenter leges ipse continentes ius, iustitiæ, vel iustitiarum, aut iustificationum nominibus solent in Scriptura appellari, vt Psalm. 118. Roman. 2. & alias frequentissime. Proprie autem iustitia significat virtutem illam, quæ ius, seu reſtitutionem ſeruat. Et hanc respicit iustificatio, quia non de iustificatione legis, aut obiecti, sed hominis tractamus.

3. *Diuisio iustitiæ specialis, & generalis.* Vtius vero hæc iustitia duplex à philosophis distinguitur, scilicet particularis, seu specialis, & generalis, seu vniuersalis. Et vtræque istarum multipliciter dici potest, quia particulare, & generale respectiue dicuntur, & aliquid respectu vnius potest esse particulare, & respectu alterius generale. At vero, modo magis vsitato, iustitia vniuersalis, seu generalis dicitur, quæ omnium virtutum honestatem, & mediocritatem obseruat, diciturque vniuersalis, non per abstractionem, seu in prædicando, sed per collectionē, & in continendo, sic enim iustitia generalis omnes virtutes in se continet, non vt partes subiectiuas, sed vt partes integrantes plenam iustitiam. Vnde opponendo iustitiam particularem huic generali, quælibet particularis virtus, siue sit ad alterū, siue non, dicitur quædam particularis iustitia. Magis vero proprie iustitia particularis dicitur illa, quæ ad alterum ordinatur, & ius suum vnicuique reddit. Quia vero intra hoc genus particularis iustitiæ plures sunt species, ideo etiam intra illam iustitiæ proprietatem distingui potest, & solet iustitia particularis, & generalis: & particularis dicitur quælibet species vltima iustitiæ, vt distributiuā, vel commutatiuā, generalis vero dici potest vel genus iustitiæ abstrahendo ab illis speciebus, vel collectio omnium specierum iustitiæ: & hanc vocant aliqui iustitiam legalem, quæ ab Aristotele quinto Ethicorum, initio, iustitia vniuersalis vocata est. Existimo autem dari quandam speciem proprie, & particularis iustitiæ sub proprio genere comprehensam, & à commutatiua, & distributiuā distinctam, quæ comparatione illarum dicitur generalis non abstractiue, nec collectiue, sed obiectiue, quia ius communitatis, quod generale est, respicit, & consequenter pars est quasi integralis generalis iustitiæ, collectiue sumptæ, & prout ad alterum est, vt Reſect. de Iustit. Dei sect. 4. dixi. Ex his vero acceptionibus iustitiæ, quæ præſenti instituto ſeruit, est prima significatio iustitiæ vniuersalis, quæ in se omnes virtutes, vt partes suæ integræ perfectionis

complectitur: nam hæc est, quæ integram reſtitutionem homini tribuit tam in se ipso, quam in ordine ad Deum, & proximum, quo necessarium est, vt hominem iustum simpliciter constituat in ordine suo, vt videbimus.

Deinde hæc ipsa vniuersalis iustitia more etiam philosophico diuidi potest in actualem, & habitua-  
4. *De iustitia actu- & habituali.* lem, prior consistit in exercitio, & reſtitutione actu-  
um omnium virtutum, posterior in permanente  
perfectiōe, & habituali dispositione recta ad omnia  
virtutum opera conuenienter exercenda. Et vtri-  
usque acceptionis vsus in Scriptura inuenitur, vt videbimus. Vtræque vero ex his diuidi potest in ac-  
quisitam, & infusam, quorum membrorum distin-  
ctio quoad actualem iustitiam satis constat ex dictis  
in libro primo, & secundo, vbi ostendimus in omni  
genere virtutum dari actus supernaturales in spe-  
cie sua à moralibus, seu naturalibus distinctos, col-  
lectio ergo priorum actuum vocatur actualis iusti-  
tia infusa, posteriorum vero acquisita. Quoad ha-  
bitualem vero iustitiam nota est distinctio ex dictis  
in libro sexto, vbi etiam ostendimus, in omni genere  
virtutum dari habitus infusos præter acquisitos. In  
præſenti ergo de iustitia vniuersali infusa loquimur,  
quia hæc per se spectat ad ordinem gratiæ, compre-  
hendi autem potest etiam acquisita, quatenus in na-  
tura lapsa sine specialibus gratiæ auxiliis comparari  
non potest, neque integre exerceri, vt in lib. 1. osten-  
sum est. Abſtrahimus vero nunc à iustitia actu-  
ali, & habituali, nam in ſequentibus capitibus commodius  
illas distinguemus.

Tandem iuxta præcedentem diuisionem addi-  
mus aliā, quam ex modo loquendi Pauli desu-  
mimus, videlicet, vt quædam sit iustitia humana,  
5. *Humana, & diuina iustitia proponuntur.* alia diuina vocetur, licet vtræque sit hominis iu-  
stitia. Nam humana dici potest eadem cum acqui-  
ſita, diuina vero eadem est cum infusa, vnde vtræ-  
que in homine recipitur, variisque nominibus in  
Scriptura appellatur, omnia vero illa duo membra  
continent, & sub variis respectibus illa indicant.  
Iustitia igitur humana à Paulo vocatur, quæ confi-  
ſtit in externa obseruatione alicuius legis: hæc enim  
& apud homines iustitia cenſetur, & ratione huma-  
na fit sine spiritu fidei, & ideo humana merito voca-  
tur. Propter quod solet etiam Paulus hanc iustiti-  
am distinguere à iustitia fidei. De hac loquitur ad  
Romanos quarto. *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum*, id est, si non habu-  
it, vel non est consequutus aliā iustitiam, nisi  
quæ est in operibus legi consentaneis, & non est ex  
spiritu fidei, est dignus laude apud homines, qui ex-  
terna opera respiciunt, non tamen apud Deum, qui  
altiore iustitiam postulat. Merito ergo hæc iusti-  
tia humana dicitur, quia & per humanam rationem,  
ac regulam obseruatur, & apud homines gloriam  
habet, & humanæ ſocietati deſeruit, ideoque recte  
distinguitur à iustitia diuina, quæ est ſpecialiter à  
Deo, & apud Deum, ad quem etiam per se primo ten-  
dit. Et de vtræque loquitur Paulus Romanor. 10. cum  
inquit. *Ignorantes iustitiam Dei (id est diuinam) & suam (id est humanam) Quærentes ſtatuerunt, iustitia Dei non sunt*  
subiecti.

6. *Christi D. verba declarant.* Vtramque item inſinuauit Christus Matth. 5. di-  
cens. *Niſi abundauerit iustitia veſtra pluſquam Scribarum, & Phariſæorum non intrabitis in regnum Cælorum.* Scien-  
dum eſt autem iustitiam Dei ſemper eſſe veram, &  
ſolidam: nam ſi eſt ficta, & ex hypocrifi, non eſt Dei  
iustitia. Iustitia autem humana, & vera in ſuo gene-  
re, & falſa, ſeu apparens, & ficta eſſe poteſt. Quia  
iustitiæ opera interdum ſunt exterius per veram vir-  
tutem morale, ac ſimpliciter honeſte, & recte in-  
terdum ſolum apparenter. Et in hoc poſteriori mo-  
do etiam ſunt gradus: nam interdum ſeruat ſe aliqua  
iustitia in operibus quoad ſubſtantiā operum, quia  
per illa vere ſeruat ſe aliqua lex, quamuis in modo  
non



non seruetur integre iustitia etiam humana, & moralis, quia vel opera non fiunt ex debito fine, vel non cum omnibus circumstantiis: aliquando autem, nec in substantia operum vera naturalis iustitia seruetur, sed tantum in externa specie, & cum hypochrysi. Et hæc vltima fortasse intellecta est à Christo per iustitiam Pharisaicam. Nihilominus vero sententia ipsius generaliter vera est de tota iustitia humana, etiam si in suo ordine vera sit, quia nisi excellentior sit nostra iustitia ad regnum celorum, non sufficit quia, *iustus ex fide viuit*.

6. *Subdiuisio iustitiæ humane in a-*  
*lias.*  
 Hæc item iustitia humana cum tota hac amplitudine explicata dicitur iustitia operum de qua intelligi potest illud ad Tit. tertio. *Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, &c.* Potestque vltius hæc humana iustitia in naturalem, seu moralem, & politicam, seu civilem distingui, quarum prior naturali legi est consentanea, posterior legibus humanis, & civilibus inferuit, vt Philosophi morales latius disputant. Denique sub hac iustitia humana eam comprehendimus, quæ iustitia legis, seu legalis dicitur à Paulo. vt Rom. 2. *Si præputium iustitiæ legis custodiat, & ad Philippen. 3. Secundum iustitiā, quæ in lege est, conuersatus sine querela.* Et infra, *Et inueniam in illo non habens meam iustitiā, quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi Iesu.* Vnde cum ad Roman. 10. de Iudæis dicit. *Ignorantes iustitiā Dei, & suam querentes statuere, per iustitiā suam, legalem plane intelligit, quam ibidem vocauerat, iustitiā, quæ ex lege est, & sicut de se loquens illam vocauit, iustitiā, meam, cumque illam distinguat à iustitia Dei, dicens, Ignorantes iustitiā Dei, profecto iustitiā in lege, seu ex lege humanam tacite appellat. Cumque aliis locis appellat, legem operum, seu factorum ad Roman. 3. merito iustitia illa legalis sub iustitia humana, vel operum comprehenditur. Vnde à Paulo etiam sæpe vocatur iustitia ex operibus, & ab ea distinguitur, quæ est ex fide, propter rationem, quam statim subiungemus.*

7. *De legali iustitia.*  
 Et quamuis verum sit, illam iustitiā legalem fuisse aliquo modo diuinam, quatenus consistebat in obseruantia à Deo institutis, & præceptis, quatenus tamen illa lex non obseruabatur ex fide, vt Paulus ait ad Galatas tertio, neque per spiritum consequendi veram sanctificationem & remissionem peccatorum in fide, & spe Christi venturi, sed solum ad consequendam iustificationem legalem, & præmiatemporalia in illa lege promissa, tota illa iustitia humana, & carnalis, seu temporalis erat. Et sic Paulus ad Hebræos 9. iustitias carnis illas vocat, *quæ (inquit) non possunt iuxta conscientiam perfectum facere seruientem.* Et in eodem sensu absolute pronunciat ad Galatas tertio. *Quoniam autem in lege nemo iustificatur apud Deum, manifestum est, quia iustus ex fide viuit, lex autem non est ex fide, sed qui fecerit ea, viuet in illis, vti que vita temporali, nam spiritualement dare non poterant sua virtute, quia ad Roman. 3. dicit. Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.* Erat ergo tota illa iustitia legalis per se spectata humana, ideoque sub priori membro illam comprehendimus, & à præsentis consideratione reuicimus, vbi solum veram iustificationem apud Deum inuestigamus. Quomodo autem veteris legis obseruatio, si ex fide fieret, posset ad iustitiā coram Deo conferre, docet Augustinus libro tertio contra duas Epist. Pelag. c. 7. dicens. *Miro quodam modo, sed tamen vero iustitiā legis non implet iustitia, quæ in lege est, sed quæ in spiritu gratiæ, de qua plura in sequentibus.*

8. *Diuina iustitia qualis*  
 Iustitia diuina dicitur interna reſtitutio, & sanctitas hominis apud Deum, à qua solent vocari homines in Scriptura simpliciter iusti, quia ex fide viuunt & Deo placent, illique grati sunt, & ideo qui tales sunt, non solum simpliciter iusti dicuntur, sed etiam à malis, & peccatoribus, ac damnatis distinguuntur, in quo docemur, solos illos esse vere iustos. Sic Matt. 9. dixit Christus, *Non veni vocare iustos, sed*  
 pars 3.

*peccatores ad penitentiam, & capitul. 23. Separabit malos de medio iustorum, & capitul. 25. Et ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam.* Et in veteri etiam testamento multa similia de iustis prædicantur, quale est illud, *Iusti autem in perpetuum viuent, & apud Dominum est merces eorum, Sapient. 5. Et illud, Letamini in Domino, & exultate iusti, Psalm. 31. & Psalm. 5. Quoniam tu benedices iusto, & Psalm. 36. Salus autem iustorum à Domino, & Psalm. 111. In memoria æterna erit iustus, & Psalm. 114. Dominus diligit iustos, & infinita sunt similia.*

Vnde Paulus hanc formam, à qua homines denominantur simpliciter iusti, interdum appellat absolute, *iustitiam*, quali per antonomasiam. Vt 2. Corinth. 6. *Quæ in participatio iustitiæ ad iniquitatem, aut quæ societas luci ad tenebras, &c. ad Galatas 2. Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. Idem ferre capitul. 3. & 5. & ad Philippen. 1. Repleti fructu iustitiæ.* Aliquando vero illam vocat iustitiā fidei ad Roman. 8. *signaculum iustitiæ fidei*, vt distinguat illam ab omni iustitia humana, quæ viribus humanis nititur, & doceat hanc iustitiā esse donum gratiæ, quod à fide incipit, & consummatio eius per fidem impetratur, iuxta illud ad Ephes. 2. *Gratiæ estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est, non ex operibus, vt ne quis gloriatur.* Alias etiam rationes huius denominationis iustitiæ in sequenti libro adducemus, ostendendo per illam non excludi opera, quæ sunt ex fide, sed opera ex quibus & ipsa fides, & tota hæc iustitia nobis proueniat. Et interim iuxta potest Augustinus libro de Gratia, & libero arbitrio, capite 7. 8. & 9. & Præfatione ad Psalmum 31. & Epistola 105. 106. & 120. capite 30. Item vocat hanc, *iustitiā Dei*, ad Roman. 10. *Ignorantes iustitiā Dei, & suam querentes statuere, iustitiā Dei non sunt subiecti.* Dicitur autem iustitia Dei (scholastico more loquendo) non subiectiue, sed effectiue, id est, *non quia iustus est, sed quæ est homini ex Deo*, vt dixit August. libro de Grat. & libero arbitrio. capit. 12. & de Spirit. & liter. capitul. 18. & in 9. ait. *Quia Deus induit hominem, cum iustificat impium.* Et eodem modo potest appellari iustitia Christi, imo etiam ipsum Christum appellauit Paulus, *iustitiā nostram*, prima Corinth. 1. de qua appellatione plura in sequentibus, huius enim diuinæ iustitiæ effectus formalis est iustificatio, de qua nunc tractamus.

Secundo loco dicendum est de verbo, *iustificandi*, plures enim habet significationes, quas diuigilare oportet. Et in primis duæ sunt magis celebres, vna est, vt iustificare idem sit, quod iustum declarare, seu ostendere, altera est iustum facere, vel constituere. Priorem significationem, vt dixi, ita pertinentiter astruunt hæretici, vt solum illam verbi, *iustificandi*, significationem in Scriptura admittant. Catholici vero, licet alteram potius significationem, & magis à Paulo intentam esse doceant, nihilominus priorem non contentiose negant, sed in multis locis Scripturæ vſitatam esse fatentur. Et patet ex illo Luc. 10. *Ille volens iustificare se ipsum*, id est, iustum pronunciare, aut ostendere, & Ecclesi. 7. *Non iustifices, ante Deum.* Et Isaia. 5. *Va qui iustificatus impium pro muneribus*, id est, absolutis illum. Et hoc modo solet verbum iustificandi opponi verbo condemnandi in forensi iudicio: nam reus condemnari dicitur, cum conuictus declaratur. Vnde iustificari dicitur, cum absoluitur, vt de iniquo iudice dicitur Proverb. 7. *Qui iustificat impium, & qui condemnat iustum, vterque abominabilis est apud Deum.* De Deo vero, quia eius iudicium rectum, & infallibile est, ait Paulus Roman. 8. *Deus qui iustificat, quis est, qui condemnet?* Et iuxta hanc significationem dicitur interdum iustificari ipse Deus Psalm. 50. *Vt iustificeris in sermonibus tuis, & vincas cum iudicaris, & Luc. 7. Omnis populus audiens, & publicani iustificauerunt Deum, & sic etiam præcepta Dei dicuntur, iustificata in*  
 semet-

9. *Iustitia per antonomasiam à Paulo dicta.*

10. *Duplex acceptio iustificandi.*



semetipsa, Ps. 18. id est prae se ferentia iustitiam, & aequitatem. De hac ergo significatione verbi iustificandi nulla est dubitatio.

11. *Significatio verbi iustificandi certa, qua Catholici utuntur* Verumtamen non minus certa est altera significatio, in qua iustificari idem est, quod iustum fieri, & si addatur, apud Deum, idem erit, quod fieri iustum simpliciter, id est, vera, & absoluta iustitia, ac diuina, quae Deo placeat, eique hominem gratum reddat. Frequens est usus verbi apud Paulum in hac significatione Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo IESU*, id est, facti iusti, non declarati, nam declaratio non spectat ad gratiam, sed magis ad iustitiam, nec fit per redemptionem, sed per iudicium, ut ipsi etiam haeretici dicunt. Item subdit, *Ut sit ipse iustus, & iustificans eum, qui est ex fide*. Et iterum, *Vnus est Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, & praeputium per fidem*, & capitul. 4. *Credenti in eum, qui iustificat impium*, Deus enim non iustificat impium declarando illum iustum, alias falsum declararet, iustificat ergo impium, cum ex improbo facit pium, ut dixit Augustin. epist. 120. capitul. 20. & concion. prima, in Psal. 30. *Qui iustificat impium*, id est, qui facit ex impio iustum, & utrumque coniungit in expositione quarundam propositionum Epistolae ad Rom. c. 22. & lib. de Spirit. & liter. cap. 26. & tractat. 3. in Ioan.

12. *Argumentum euidentius ex Rom. 5.* Praeterea Roman. 5. *Iustificati ex fide pacem habemus*. Et infra. *Sicut per vnus delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per vnus iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*. Ex qua antithesi euidentius sumitur argumentum, quia homines non sunt declarati peccatores per Adamum, sed facti, ergo cum per Christum dicuntur iustificari, non significantur esse declarati, sed facti iusti. Sed retorquent haeretici argumentum, quia opponitur ibi verbum iustificandi verbo condemnandi, at condemnare non est facere, sed declarare reum. Sed argumentum à nobis ex re ipsa sumptum cogit, ut verba rebus accommodemus, non è contra. Sicut ergo verbum iustificandi interdum significat facere iustum, interdum declarare iustum significat, ita verbum condemnandi interdum significat declarare, interdum vero facere reum, seu poena dignum, & hoc posteriori modo condemnationem ex Adamo contraximus, ut ibi Paulus docet. Estque optimus locus Daniel. 1. ubi eunuchus dixit pueris, *Condemnabitur caput meum Regi*, ubi, *condemnare*, non significat declarare, ut per se est euidentius, sed sensus est, facietis me dignum condemnatione, quod est facere reum. Sic ergo Adam nos condemnauit, & è contrario Christus nos iustificauit. Quod euidenter declarat Paulus in eodem loco dum subiungit. *Sicut per inobedientiam vnus hominis peccatores constituti sunt multi, ita & per vnus obedientiam iusti constituentur multi*. Iustificari ergo est, iustum fieri, seu constitui, & è conuerso per inobedientiam Adae peccatorem constitui, est condemnationem ab illo trahere.

13. *Pergit eadem expositio.* Adhuc ad Galat. 3. sic ait Paulus, *Providens Scriptura, quia ex fide iustificat gentes Deus, pronuntiavit Abraham, quia benedicentur in te omnes gentes*. Vbi aperte declarat verbum benedicendi per verbum iustificandi, Deus autem iuxta usum Scripturae, non dicitur benedicere alicui, quia pronuntiari, sed quia confert bona, ita ergo dicitur iustificare. Vnde subiungit. *Quoniam autem in lege nemo iustificatur apud Deum, manifestum est, quoniam iustus ex fide uiuit*: ergo iustificari idem est quod viuificari, ut sic dicam, seu vitam consequi per fidem. Et similis locus est Act. 13. ubi ibidem Paulus Iudaeis praedicauit. *Notum sit vobis viri fratres, quia per hunc vobis remissio peccatorum annuntiatur & ab omnibus, quibus non potuistis in lege Moysi iustificari*, id est, mundari, aut liberari, in hoc omnis, qui credit, iustificatur, plane in eodem sensu, id est liberatur, & iustus efficitur, neque alius sensus ibi potest adaptari. Nullum ergo dubium esse po-

test de hac illius verbi significatione in Scriptura, & ita etiam in usu Sanctorum, & praesertim Augustini est frequentissima, ut iam tactum est. Vnde libro secundo. Retract. capitul. 33. referens se scripsisse contra Pelagium de gratia, *qua iustificamur*, exponit, id est, *iusti efficitur*, & plura insequentibus notabimus.

14. Iuxta haec, quae de verbo iustificandi diximus, distinguenda etiam est vox, *iustificatio*: nam & declarationem, seu ostensionem iustitiae, aut innocentiae, & effectiorem, seu collationem iustitiae significare potest. Et haeretici contendunt, solum priori modo sumendam esse secundum Scripturae usum. Nos autem dicimus, cum agitur de propria hominis iustificatione, posteriori modo sumi, quod eisdem testimoniis probamus, & aliis, quae sequenti capite afferemus. Necessarium autem est, hanc vocem iuxta hanc posteriorem significationem amplius declarare. Quia cum iustificatio dicat habitudinem ad iustitiam, quot sunt iustitiae, tot possunt distingui iustificationes, scilicet externa, interna, acquisita, infusa, actualis, habitualis, simpliciter, vel secundum quid. In praesenti ergo sermo est de iustificatione coram Deo, ad quam necesse est, ut per illam derur vera iustitia, & diuina, quae absolute, & simpliciter talis sit. Vtcrius vero, haec iustificatio à Theologis distinguitur in primam, & secundam. Nam verbum iustificandi interdum significat facere iustum, ut fere in citatis locis Pauli, interdum facere iustiores, ut in illo Apocalyp. vltim. *Qui iustus est, iustificetur adhuc*, ibi enim verbum, *iustificandi*, euidenter sumitur, non pro declaratione, sed pro effectiione iustitiae, non quoad acquisitionem, quia supponitur homo iustus, ergo quoad augmentum iustitiae, sicut aperte subditur. *Qui sanctus est, sanctificetur adhuc, & de peccatore, Qui in sordibus est, sordescat adhuc*. De hoc etiam incremento iustitiae loquitur Iacob. capit. 2. cum dicit. *Abrahamum, ex operibus iustificatum fuisse*, iuxta probabilem expositionem infra tractandam, & de eadem dicitur Ecclesiastic. 18. *Ne verearis usque ad mortem iustificari*. Sic ergo duplex dicta iustificatio distinguitur.

15. Prima iustificatio vocatur, quae in ipsa infusione iustitiae fit, secunda, quae in augmento ipsius iustitiae consistit. Et utraque potest à nobis subdistingui multis modis. Nam in infusione iustitiae duo interueniunt, vnum est productio ipsius iustitiae per mutationem subiecti, alterum est terminus illius productionis, vel formalis, qui ipsa est iustitia, vel adaequatus, qui est ipse iustus, hominem esse iustum per ipsam iustitiam, hic enim est effectus formalis eius. Vnde factum est, ut ipsa mutatio ad iustitiam, seu productio iustitiae, & ipsa informatio iustitiae dici soleat iustificatio. Ita distinguit D. Thom. in 4. d. 1. q. 1. art. 1. quaestiuicula 1. ad 1. & q. 28. de Verit. art. 1. in fine cor. & ad 7. & de priori significato in libro sequenti dicendum est, nunc de effectu ipsius iustitiae tractamus, & ideo nomine iustificationis non actiuam productionem, sed informationem ipsam iustitiae intelligimus, sicut possumus effectum formalem albedinis, aut animae, dealbationem, aut viuificationem appellare: utrumque vero significatum potest cum proportionem ad secundam iustificationem applicari, ut per se constat.

16. Deinde specialiter prima iustificatio ex parte termini, à quo cum D. Thom. in locis allegatis distingui potest. Nam aliquando fit ex carentia gratiae, tanquam ex termino pure negatiuo, aliquando vero ex termino contrario, vel priuatiuo rigoro. Priori modo facta est iustificatio in Angelis, & in Adamo in creatione sua, quia non ex peccato iustificati sunt, sed ex non iustis facti sunt iusti. Dico autem, *ex non iustis*, non quia carentia iustitiae in eis duratione praecesserit, sed tantum ordine naturae, iuxta probabiliorum sententiam: consistit autem illa prioritas in hoc, quod cum



*Discrimen iustificationis quæ non fit à peccato in gratiam. Iustificatio B. Virginis non fuit à peccato, quod in illa præcesserit, sed quod præcederet.*

cum illi ex se non essent iusti, per supernaturale donum iusti effecti sunt: sicut potuit fieri illuminatio prima in aere, licet nunquam lumine caruerit. Vnde, inter alia in hoc differt hæc iustificatio ab alia, quæ fit à peccato, quod illa nunquam est facta ex carentia gratiæ, quæ duratione præcesserit, sed quæ esset, quantum erat ex natura talis subiecti, si talis forma ei non infunderetur, in altera vero iustificatione, quæ est à peccato, semper præcedit tempore carentia gratiæ, quia præcedit saltem originale peccatum. Ex-  
cipienda vero est iustificatio Virginis, quæ habuit quidem pro termino à quo peccatum, quia fuit iustificatio redemptionis, non tamen fuit à peccato, quod in tali persona præcesserit, sed quod præcederet, nisi per talem iustificationem præueniretur. E contrario vero iustificatio animæ Christi per gratiam creatam, licet per se spectata fuerit similis iustificationi Adæ, & Angelorum in termino à quo mere negatiuo, & ordine naturæ, non duratione præcedente, nihilominus in hoc fuit excellentior, quod illa negatio iam non erat connaturalis animæ Christi, ut vnitæ Verbo, sed potius gratia creata erat illi connaturalis, quia illa iustificatio per gratiam creatam non fuit prima sanctificatio talis animæ, iam enim erat sanctificata per gratiam vnionis, ratione cuius altera gratia illi debita erat.

*17. Præcipua differentia dupliciter prima illius iustificationis.*

Præcipuum vero discrimen inter illos duos modos iustificationis est, quod per priorem non expellitur malum culpæ, sed tantum additur bonum iustitiæ, per posteriorem vero vtrunq; donatur, & ideo specialiter iustificatio impii, seu iustificatio à peccato appellari solet. Hæc vero differentia non ex eo prouenit, quod prior iustificatio de se minus sufficiens sit ad illum effectum præstandum, sed quia subiectum non indiget illo, ut in calefactione ex subiecto frigido, vel tantum non calido facile considerare licet. Quocirca licet in præsentī de iustificatione impii præcipue disputemus, quia vero, quantum ad positium effectum formalem, quem nunc consideramus, non est substantialis differentia inter illos duos iustificationis modos, ideo doctrina vtriusque communis erit. Solum notari potest, hanc primam iustificationem priori modo factam in primo homine quendam perfectionis modum habuisse, ad quem nunc non pertingit iustificatio impii. Nam primo homini data fuit iustitia originalis cū integra naturæ rectitudine, quæ & mens Deo, & caro spiritui perfecte subiiciebatur, ut in quarto prolegomeno visum est: nunc autē, cum homo peccator iustificatur, non restituitur ad illum perfectionis statum ex ea parte, quæ caro plene spiritui subdebatur. Nihilominus tamen est substantialiter, & essentialiter, ac simpliciter iustificatio, quia quoad internam renouationem, & sanctificationem animæ, non est minus perfecta, & in hoc consistit iustificationis essentia, ut postea videbimus. Vnde etiā in ipsa prima iustificatione impii quædam est perfectior, quam alia quoad aliquos secundarios effectus, ut in baptismo est perfectior, quam in penitentia, per se loquendo, & in vno homine potest esse intensius perfectior, quam in alio, ut postea videbimus, hoc autem non obstat, quominus quælibet illarum sit simpliciter iustificatio, & essentialiter perfecta.

*18. Aequiuocatio in i. iustificatione cauenda.*

Tandem circa secundam iustificationem cauenda in primis est vocis æquiuocatio, nam aliquando dicitur à Patribus secunda iustificatio illa, quæ fit per penitentiam post amissam baptismalem gratiam. Sed re vera est per se, & substantialiter prima, quia non est augmentatio, sed productio iustitiæ, quæ illam in subiecto non supponit, solumq; dicitur secunda, quia in eodem subiecto altera præcessit, quod accidentariū est ad talem modum iustificationis. Hic ergo dicitur secunda iustificatio, quæ non est mutatio ex nō grato in gratum, sed ex grato in magis gratum, & ita per se supponit priorem iustificationem, per quam subiectum factum sit gratum. Nec vero hæc iustificatio se-

cunda numeratur, quia vna tantum post primam esse possit, quia secundum numerum potest tunc termino multiplicari, vsque ad mortem, ut dixit sapiens. Sed secunda appellatur formaliter ex eo, quod per se supponit gratiam, quod vero aliquando supponat iustitiam iam auctam per alteram secundam iustificationem, accidentarium est. Hæc autem secunda iustificatio pertinet ad iustitiæ augmentum, de quo in li. 9. dicere intendimus.

Addit vero Augustinus lib. 2. contra Iulianum cap. 8. tertium iustificationis modum, cum (inquit) exau-  
dimur orantes, dimitte nobis debita nostra, id est, cum nobis venialia peccata remittuntur, hæc enim remissio, ut est opus hominis, ait, semper est nobis necessaria in hac vita, etiam si in secunda iustificatione multum profecerimus. Veruntamen in illa remissione duo spectari possunt, vnum est exclusio mali, & sic illa non pertinet ad effectum positium iustitiæ, de quo nunc tractamus, aliud esse potest nonnulla positua perfectio, quæ inde priori iustitiæ accrescit, & hæc quando intercesserit ad secundam iustificationem declaratam pertinebit, & ita nō est hoc tertium membrum nobis necessarium. An vero cum remissione venialis peccati coniuncta semper sit aliqua positua iustificatio, in sequentibus attingetur, licet in primo, & quarto tomo tertiæ partis de illa re à nobis disputatum sit.

Addit præterea Augustinus alium perfectæ iustificationis modum, vel etiam augmentum, in quo iustitia ita perficitur, ut homo per illam rectitudinē in amissibilem, imo & indefectibilem tam leui, quam graui lapsu consequatur, eamque appellat nouam regenerationem, imo, & adoptionē, & redemptionē lib. 3. contra duas epist. Pelag. o. 2. 3. 7. & sequentibus, & ideo iustificationem huius vitæ solet vocare minorem, alteram vero plenam, & perfectam tract. 4. in Ioann. & libr. de Spirit. & liter. cap. vltim. & libro de Perfect. iust. ratioci. 8. Veruntamen hæc plena iustificatio ad statum, & perfectionem gloriæ pertinet, non ad iustificationem viæ, de qua nunc tractamus. Illa vero perfectio non est de essentia iustificationis, ut sic dicam, & ideo sine illa esse potest non solum iustificatio vera, & simpliciter sic dicta, sed etiam perfecta tum essentialiter, tum etiam accidentaliter, iuxta capacitatem viæ, ut Augustinus eisdem locis tradit, & libr. 2. de Peccator. merit. capitul. 13. & 15. & de Natur. & grat. cap. 12. & ex discursu materiæ luculentius constabit. Omissa vero nunc secunda iustificatione, de qua in libr. 9. dicturi sumus, de prima iustificatione in præsentī tractamus, non quidem prout in angelis, vel primo homine facta est, sed prout ordinarie fit in hominibus, qui ex Adamo impii, & peccatores generantur quæ propterea solet iustificatio impii appellari.

De hac ergo iustificatione concludimus non consistere tantum in remissione peccati, sed in aliquo etiā dono positiuo diuinæ gratiæ. Non negamus quidem iustificationem includere remissionem peccatorum, quod solent hæretici catholicis imponere, sed falso, ut postea videbimus, sed asserimus iustificationem hanc non in sola peccatorum remissione consistere, ac proinde aliquem positium gratiæ effectum includere. Assertio est certa de fide definita in Concilio Tridentino sess. 6. canon. 11. vbi anathema dicitur in eos, qui dixerint, hominem iustificari sola peccatorum remissione. & capitul. 7. dixerat. Hanc dispositionem, seu præparationem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio. Eteandem veritatem in sequenti capite confirmabimus, ostendendo ex Scriptura, & Patribus, qualis sit hic effectus positius iustificationis impii. Probari etiam potest ex dictis in capitulis præcedentibus, quia homo non iustificatur, nisi fiat Deo gratus, sed hic est effectus positius gratiæ, ut ostensum est, ergo. Solent autem, ut moderni referunt, respondere hæretici, nos confundere sanctificationem, seu renouationem hominis cum iustificatione.

*19. Tertia iustificatio non est opus hominis, sed est opus hominis, etiam si in secunda loco.*

*20. Plena iustificatio non est in via, sed in patria.*

*De prima iustificatione nō modo est in præsentī Sermo.*

*21. Resolutio quæst. Veritas huius asserit.*



Hereticorum  
responsio  
confutatur

catione, & ideo ab una ad aliam non bene argum-  
tari: nam sanctificatio, ut aiunt, est quid diuersum  
à iustificatione, & posterior illa: prius enim Deus ho-  
minem iustificat, & postea illum renouat, vel sibi  
gratum reddit. Ducuntur tamen ex falsa apprehen-  
sione, seu abusu verbi, iustificandi, quod solam libe-  
rationem à peccato, vel pænæ reatu significet, cuius  
oppositum à nobis ostensum est. Vnde ex dictis de  
verbi, iustificandi, significatione satis probari potest  
catholica veritas. Nam Deus non iustificat homi-  
nem tantum absolendo illum à peccato, & ita de-  
clarando illum iustum, sed faciendo iustum per gra-  
tiam suam, ut ex Paulo est probatum, at facere ius-  
tum quid positium est, ut ex terminis videtur eui-  
dens, ergo iustificatio est, vel includit positium gra-  
tiæ effectum, per quem homo fit iustus.

22.  
Confirmatio.

Vnde confirmatur, nam licet dāremus iustificandi  
verbum semper sumi in illa significatione forensi, ni-  
hilominus Deo attributum non posset non includere  
prædictum effectum, vel illum supponere. Proba-  
tur, quia iudicium Dei non potest esse mendax, neque  
iniquum, ergo si eum, qui erat impius, iustificat, iu-  
dicando iustum, necesse est, ut non solum dicat, sed  
etiam dicendo faciat ex impio iustum, ut ex Augu-  
stino retulimus: nam alias iniquum, & falsum iudi-  
cium proferret, quod cogitari non potest. Et ideo  
Paulus 1. Corinth. 4. cum dixisset, *nihil mihi conscius  
sum, sed non in hoc iustificatus sum*, id est, iustus probatus,  
ut hæretici exponendum contendunt, statim adun-  
git. *Qui autem iudicat me, Dominus est*, quasi dicat, si  
autem Deus me suo iudicio iustificaret, vere essem  
iustus, quia iudicium Dei falsum esse non potest, &  
ideo quem iustificat, vel iustum supponit, vel facit.  
Ideoq. 1. Io. 3. dicitur. *Videte qualem charitatem dedit no-  
bis Pater, ut filii Dei nominemur, & simus*. Quia ut sit vera  
filiatio, non satis est nomen, nisi res subsistat. Nam, ut  
ibi ait Augustinus tract. 4. *Qui vocantur, & non sunt, quid  
illis prodest nomen, ubi res non est?*

23.  
Responsum  
hæreticæ e-  
uasio.

At forte hæretici respondebunt, Deum iustificare  
impium vere, & sine fictione quia potens est condo-  
nare delictum, & ita non iustificat, ut homo, decla-  
rando, non esse factum, vel non esse probatum deli-  
ctum, sed iustificat Deus, delictum commissum rem-  
ittendo, & ita hominem iustum esse declarando. Sed  
hæc responsio repugnat in primis alteri errori eorun-  
dem hæreticorum dicentium, peccata non vere tolli  
per iustificationem, sed regi, vel non imputari: nam  
si hoc ita est, non potest Deus vere iustificare impium,  
etiam declarando illum iustum, vel non peccatorem,  
quia non imputari peccatum, non est non habere pec-  
catum, imo supponit peccatum in eo, cui non im-  
putatur. Deinde etiam illa responsio non sibi con-  
stat quoad verbi iustificandi significationem. Nam  
si verbum illud solum habet forensam significationem,  
quæ est reum absolueri iudicialiter, nullo mo-  
do significat facere id, quod necessarium est, ut iudi-  
cium, seu declaratio vera sit, quia non significat (ut  
sic dicam) actum condonandi, aut remittendi, sed  
tantum iudicandi. Quapropter si semel admittitur,  
Deum iustificare non solum declarando, sed etiam  
faciendo remissionem culpæ, iam receditur ab il-  
la stricta, & forensi significatione verbi, & sicut hæ-  
retici dicunt, per illud verbum significari absolutio-  
nem à culpa remittendo illam, ita dici posset signifi-  
cari declarationem positivæ iustitiæ, conferendo  
illam.

24.  
Probatur  
ultimo.

Vnde argumentor tandem, quia Deus iustificando  
peccatorem, non tantum declarat, vel facit illum non  
malum, ut sic dicam, sed etiam bonum, ergo quo-  
cunque modo verbum iustificandi exponatur, neces-  
se est, ut dicat non tantum carentiam mali, sed etiam  
positivum effectum bonitatis, ergo gratia iustifica-  
tionis, id est, quæ per iustificationem fit, vel declara-  
tur, non tantum consistit in absoluteione à malo, sed  
necesse est, ut aliquo modo conferat positivum do-

num. Primum antecedens, ex quo cætera plane con-  
sequuntur, ex Paulo euidenter conuincitur: nam de  
iustificatione loquens illa duo frequenter coniungit,  
vel eisdem verbis, vel æquivalentibus, interdum  
propriis interdum metaphoris. Satis tamen ap-  
ertis, 1. Corinth. 6. *Hæc quidam fuistis, sed abluti estis,  
sed sanctificati estis, sed iustificati estis*. Certe licet verbum,  
*ablundi*, de remissione peccati exponatur, de verbo  
sanctificandi negari non potest, quin significet facere  
sanctum, ac proinde bonum, quomodo enim erit  
sanctus, nisi sit bonus? utrumque ergo sub iustifica-  
tione concludit, cum addit. *Sed iustificati estis*. Et eo-  
dem modo ad Ephes. 5. dicit Christum se ipsum pro  
Ecclesia tradidisse, ut illam sanctificaret, mundans lau-  
acro aqua in Verbo vite. ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam  
non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi. sed  
ut sit sancta, & immaculata, ergo dum Christus per la-  
uacrum iustificat Ecclesiam non solum illam mundat  
à maculis peccatorum, sed illi etiam sanctitatem, &  
bonitatem impertit, utrumq. ergo sit per veram ius-  
tificationem.

Et hoc ipsum his verbis expressit ad Roma. 6. *Qui- 25.  
cunque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptiza- Apostoli lo-  
ti sumus: Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in eis satis mu-  
mortem, ut quo modo Christus surrexit à mortuis per gloriam nitur.  
Patri, ita & nos in nouitate vite ambulemus*. Vnde postea  
colligit. *Ita & vos existimate mortuos esse peccato, viuentes  
autem Deo*, quia scilicet per baptismum morimur pec-  
cato, quia remittitur, & boni efficiamur, quia viu-  
imus Deo. Vnde etiam ad Romanos. 4. in nostra ius-  
tificatione illa duo expresse distinguit, dum de Chri-  
sto ait. *Traditus est propter delicta nostra, & surrexit propter  
iustificationem nostram*, Vbi duo ait fieri in nobis pro-  
pter Christum, vnum est remissio peccatorum,  
quam specialiter attribuit morti Christi, aliud resti-  
tutio ad spiritualem vitam, quæ per Christi resur-  
rectionem singulari modo representata est, & hoc  
posterius expressius significat nomine iustificationis,  
quam prius. Vnde in cap. 5. subiungit. *Iustificati ergo  
ex fide pacem habeamus ad Deum*, usque ad illud. *In spe  
gloria filiorum Dei in quo aperte significat eum, qui ius-  
tificatur, per ipsam iustificationem fieri filium Dei,  
ac proinde bonum, & sanctum*. Et similiter postea  
dicit. *Per unius obeditionem iusti constituentur multi: ne-  
mo autem constituitur iustus, nisi fiat bonus, cum  
iusticia integram reuerentiam dicat, ut exposui-  
mus*. Atque hæc nunc sufficiunt, ut plane constet  
iustificationis effectum non in sola carentia mali, sed  
etiam in positiva collatione alicuius boni consistere.  
Et hoc etiam frequentissime docent Patres allegan-  
di capite sequenti, & præsertim videri potest Augu-  
stinus epistol. 105. & 106. & libro tertio contra duas  
epistol. Pelag. capit. 4. 7. & sequentibus. Quale au-  
tem illud donum sit, in sequentibus capitibus decla-  
randum est, & inde hæc veritas amplius confirmabi-  
tur. Ad fundamentum autem hæreticorum supra in-  
sinuatum satis responsum est, alia vero in sequenti  
capite dissoluentur.

## C A P V T VII.

*Utum aliqua gratia homini inherens positivum ius-  
tificationis effectum ex sua intrinseca na-  
tura formaliter ei con-  
ferat?*

Suppositis, quæ in superiori capite, & in primo, 1.  
Sæcundo diximus, superflua videri potest hæc Ratio huius  
quæstio, tamen ut hæreticis omnibus modis resista- quæst. reddi  
mus, & singula ex propriis principiis formaliter osten-  
damus, necessaria visa est. Cōueniūt ergo hæretici hu-  
ius tēporis in neganda intrinseca, nobisq. inherente  
formali causa iustificationis, sed hanc causam dicunt  
esse aliquā iusticiam extrinsecam nobis imputatam.

In

Probatur 1.  
antecedens.



Incertini-  
mis errant  
haeretici.

2. Solitaria  
fides, & ma-  
nus iustifi-  
cationis ha-  
reticorum  
tangitur.

Fautores  
haeticorum.

3. Fundamen-  
ta haeticorum  
erroris 1.

2. Funda-  
mentum.

3. Funda-  
mentum.

4. Catholica  
veritas.

In explicanda vero sua sententia mire inter se dis-  
sentiant, ita ut quatuordecim à quibusdam, aut viginti  
opiniones illorum de hac causa formali iustificatio-  
nis referantur. Duo vero capita sunt praecipua, nam  
quidam dixerunt, iustitiam extrinsecam, quae iustifi-  
camur, esse increatam iustitiam Dei, alij esse iusti-  
tiam Christi: & in explicanda ratione, sub qua illa  
iustitia Christi, est iustitia nostra, multiplicatur se-  
ctae haeticorum: sed illa varietas illorum errorem,  
& inconstantiam ostendit, eam vero referre, mole-  
stum esset, & inutile, quia eisdem fere testimonijs v-  
tuntur omnes, & eodem fere modo impugnandi sunt.

Quia vero illa iustitia Dei, vel Christi non omnes  
facit iustos, ideo coguntur haeretici aliquid postulare  
ex parte hominis iustificati, ut illi imputetur illa ex-  
trinseca iustitia, & conveniunt omnes illud esse so-  
lam fidem non quamcumque, neque fidem dogma-  
tum, nec uniuersalem, sed fidem quandam particula-  
rem, qua homo, ut sit iustus, credere debet firmiter,  
& sine formidine sibi esse imputatam iustitiam Dei,  
aut Christi. Et hanc fidem aliqui interdum vocarunt  
causam formalem, sed alij magis consequenter in suo  
errore loquentes, ne formalem causam inhaerentem  
iustificationis admittere videantur, fidem vocant  
approximationem, & quasi manum, qua apprehen-  
dimus iustitiam, Sed de peculiari errore huius soli-  
tariae fidei dicam libro sequenti, nunc de errore circa  
formalem causam dicendum est. Ad hunc ergo erro-  
rem ex parte videntur accessisse quidam catholici,  
qui, licet inhaerentem iustitiam admittant, nihilo-  
minus dicunt, illam per se non sufficere nos facere  
simpliciter iustos, nisi cum iustitia Christi coniun-  
gatur, quae nobis extrinsecus imputetur. Quam sen-  
tentiam saltem in modo loquendi sequitur Albertus  
Pighi controuers. 2. & Antididagma Colonien. Vnde  
hi auctores videntur ponere formalem causam  
iustificationis extrinsecam, saltem partialiter, magis  
vero id sentiunt de iustificatione quoad effectum ex-  
pellendi peccatum, quam quoad positium effectum  
renouandi hominem, & ideo de illo puncto postea  
dicemus.

Fundamentum huius erroris tria sunt praecipua.  
Primum, quia in Scriptura dicitur Christus no-  
stra iustitia, sanctificatio, & redemptio. 1. ad Corin.  
1. & ad Rom. 5. dicitur, *Per obedientiam unius iusti consti-  
tuuntur multi*, quod ipsi tanquam per causam forma-  
lem intelligunt, quia Christi obedientia ita nobis  
imputata est, ac si esset nostra, & ita nos iustificat. Et  
ficetiam intelligunt illud Ephes. 4. *Induere nouum ho-  
minem*, (i. Christum) *qui secundum Deum creatus est, in ius-  
titia & sanctitate veritatis*. Secundum fundamentum  
est, quia haec iustitia, quae hominem constituat iustum  
coram Deo, debet esse pura, & immaculata, talis au-  
tem est iustitia Dei, & Christi, non autem iustitia no-  
stra, quae Isaia 64. dicitur esse, *sicut pannus menstruatus*.  
propter quod dicebat Dauid Psal. 142. *Non iustificabi-  
tur in conspectu tuo omnis viuens*, & Iob 4. 9. & 25. *Non ius-  
tificabitur homo composuit Deo*; ergo iustitia, quae con-  
stituit hominem iustum coram Deo, non potest esse  
iustitia hominis, quae in ipso sit, sed iustitia Dei, vel  
saltem Christi, quae illi imputetur mediante fide, iux-  
ta illud ad Roman. 4. *Credidit Abraham Deo, & reputa-  
tum est illi ad iustitiam*, hanc enim volunt esse vim il-  
lius verbi, *reputatum est*, quia Deus acceptauit, & im-  
putauit Abraham Christi iustitiam mediante fide. Tercio,  
quia iniuriam facimus Christo, & eius redem-  
ptioni, si aliam iustitiam nobis tribuamus, praeter ip-  
sius Christi iustitiam, ideo enim Paulus ad Rom. 10.  
reprehendit eos, *qui suam iustitiam volentes statuere, ius-  
titiae Dei non sunt subiecti*, & ideo dicit ad Philip. 3. *Ut  
inueniar in illo non habens meam iustitiam, quae ex lege est,  
sed illam, quae ex fide est Christi lesu*.

Nihilominus veritas Catholica est, hominem co-  
stitui vere iustum coram Deo per gratiam illi infu-  
sam, eique inhaerentem. Hanc veritatem contra ha-

reticos probant late moderni Scriptores, praesertim  
Bellarm. libr. 2. de iustificat. per omnia fere capita, &  
Ruard. art. 8. contra Lutherum. Stapleton libro 5. de  
Iustificat. cum Prolegomenis. Osius in Confess. ca-  
thol. capit. 70. & sequenti. Sorus libro 2. de Natur. &  
Grat. cap. 19. Vega lib. 7. in Trident. cap. 11. & alij. Nos  
vero ad illam ex Scriptura probandam imprimis uti  
possumus omnibus locis, quibus superiori libro pro-  
bauimus infundi nobis inhaerentem gratiam; ut est  
illud Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*,  
& similia. Item probari potest illis testimonijs, qui-  
bus in praecedentibus capitulis probatum est, nobis  
dari participationem diuinæ naturæ 2. Petr. 1. per  
quam accipimus spiritum adoptionis Roman. 8. *Et ut  
filij denominemur, & simus*. 1. Ioann. 3. Item probari po-  
test illis locis, in quibus dicuntur, *iusti renouari spiritu  
mentis suae*, Et ad Ephes. 4. & induere arma lucis Rom.  
13. & vngi, ac signari 2. Corint. 1.

Hæc vero, & similia testimonia effugiunt quidam  
ex haeticis dicentes, illis ad summum probari, dari  
hominibus aliqua dona, non tamen, quod per illa iu-  
stificentur, nec quod illorum infusio ad formalem  
actionem, vel causam iustificationis pertineat. Sed  
hoc gratis, & contra omnem rationem, satisque in-  
constanter ab eis dicitur. Nam imprimis cum in mo-  
mento, in quo homo iustificatur, duo gratiae benefi-  
cia à Deo accipiat (si tamen duo dicenda sunt, & non  
potius vnum, quod postea videbimus) scilicet, remis-  
sionem peccatorum, & donorum gratiae infusio-  
nem, quo fundamento, vel qua fronte dicere pos-  
sunt, infusionem donorum ad propriam iustificatio-  
nem non pertinere, sed solam remissionem peccato-  
rum, cum vtraque sit magna gratia, & ad placen-  
dum Deo, & ad hominem simpliciter constituen-  
dum, vel pronuntiandum iustum, necessaria sit. De-  
inde ostensum est in capite praecedenti, *iustificare ali-  
quem*, in usu Scripturae, & vbi de iustificatione homi-  
nis apud Deum agitur, vel semper (ut aliqui putant)  
vel saltem frequentius (ut euidentius conuincitur)  
idem esse, quod, *iustum facere*, sed non sit homo iustus,  
nisi iustitiae receptione; ergo iustificatio, ut est muta-  
tio quædam, respicit iustitiam, ut terminum ad  
quem, & ut significat effectum formalem, dicit effe-  
ctum positium bonum & intrinsecum, & non so-  
lam exclusionem mali, ut ex ipso verbo faciendi ius-  
tum manifestum est, significat enim mutationem  
positiuam, non mere priuatiuam. Est igitur contra  
omnem rationem excludere à ratione formali, & pro-  
pria iustificationis effectum illum faciendi hominem  
bonum simpliciter, ac supernaturaliter coram Deo,  
sicut in Philosophia est contra omnem rationem,  
habitudinem ad terminum ad quem à propria mu-  
tatione positua excludere. Quapropter non loquun-  
tur consequenter, qui admittendo infusionem dono-  
rum supernaturalium in homine, cui Deus pecca-  
tum remittit, negant illam ad propriam iustificationem  
pertinere, seu negant (quod perinde est) per ta-  
lia dona iustificationem fieri.

Veruntamen hoc ipsum ex Scriptura conuinci po-  
test, non enim solum affirmat, hæc dona nobis infun-  
di, sed etiam affirmat, per illa nos iustificari, vel ipsam  
met talium donorum infusionem iustificationem  
appellando, vel æqualiter illis donis tribuendo iusti-  
ficationem, ac sanctificationem, vel gratificatio-  
nem, vel adoptionem, quæ supra ostendimus, per do-  
na inhaerentia fieri. Hoc plane conuincitur ex Paulo  
in Epist. ad Rom. c. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*:  
nam quod illa gratia non sit extrinseca tantum bene-  
uolentia Dei, sed interna perfectio, in superioribus  
satis ostensum est, & ex sequentibus locis eiusdem epi-  
stolæ fit manifestum. Igitur in ca. 4. dum in fine capi-  
tis dicit, *Christum traditum esse propter delicta nostra, &  
resurrexisse propter iustificationem nostram*, satis signifi-  
cat iustificationem non solum tollere peccatum, sed  
etiam dare vitam spirituale, quæ certe non datur, nisi

5. Fuga haere-  
ticorum  
præcluditur  
omnino  
aditus.

Soto libr. 2.  
de iusti.

6. D. Paulus  
dogma no-  
strum fun-  
dat.



per inhaerentem formam gratiæ. Vnde cap. 5. Explicans iustificationem à peccato per Christum ait. *Si enim vnus delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia vnus hominis Iesu Christi in plures abundauit, vbi euidenter constat, loqui de gratia nobis infusa, tum ex antithesi ad peccatum Adæ, tum quia non dicit, gratiam Christi nobis imputari, sed gratiam Dei, & donum ex gratia Christi in nos abundare, id est, cum abundantia deriuari, & tamen Paulo inferius subdit, Gratia autem ex multis delictis in iustificationem, ac si aperte diceret gratiam infundi, vt per eam iustificemur. Quod euidentius declarat, dum subiungit. Si enim vnus delicto mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabit per vnum Iesum Christum. Vbi verba, donationis, & accipientes, euidenter ostendunt, sermonem esse de gratia in homine recepta, quam etiam, iustitiā, appellat, quia per eam iustificamur, & nihilominus per Christum, tanquam per causam meritoriam, sicut per vnum hominem, tanquam per causam efficientem, peccatum intravit in mundum. Vnde August. lib. 1. de Peccator. merit. & remiss. ca. 9. colligit, quod, sicut Adam occulta tabe carnalis concupiscentia tabificauit in se omnes de sua stirpe venientes, ita Christus, dat sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit, & paruulis. De qua gratia ibidem ait, Illuminationē, iustificationemq. nostrā intrinsecus operatur.*

7.  
Apostolira-  
tio.

Monet deinde Paulus cap. 6. eiusdem epistolæ, nos esse consepultos cum Christo per baptismum, vt quomodo Christus surrexit à mortuis per gloriam Patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus. Vnde infra concludit, ita & vos existimate, vos mortuos esse peccato, viuentes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro: Ergo sicut in Christo fuit vera mors, & vera resurrectio, ita in nostra iustificatione vere morimur peccato per abolitionem eius, & vere viuimus Deo per internam iustificationem. Sicut enim colligit Augustinus in Enchir. cap. 52. ex illo loco, quod sicut in Christo fuit vera resurrectio, ita in nobis est vera iustificatio. Et de Spir. & liter. c. 6. in fine sic ait. *Nempe satis elucet (vtiq. ex verbis Pauli) mysterio Dominica mortis, & resurrectionis figuratum vitæ nostræ veteris occasum, & exortum nouæ, demonstratamque iniquitatis abolitionem, renouationemque iustitiæ. Quod optime confirmant eiusdem Pauli verba c. 8. eiusdem Epistolæ. Si Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero viuus propter iustificationem; Ergo teste Paulo per iustificationem homini tribuitur vita spiritus; hæc autem vita non est, nisi, per inhabitantem spiritum eius in nobis, vt ibidem dicit; ergo eadem est gratia, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, est iustitia, per quam iustificamur. Simili enim argumento supra probauimus, eandē gratiam, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, esse formam, per quam filij Dei cōstituimur: eadem ergo est, per quam iustificamur: nam eidem tribuit Paulus iustificationem. Vnde Augustinus tractans hunc locum cum libro 1. de Peccator. merit. c. 7. inquit, Corpus quidem adhuc peccati meritum gerere, quod conditioni mortis obstrictum est, sed iam spiritum cōpisse viuere propter iustitiā fidei, qui & ipse in homine fuerat quadam morte infidelitatis exinfectus. Et infra. In corpore propter peccatū mortuo, iam propter iustitiā spiritus viuus: ergo iustificatio, id est, iustitiæ collatio, est per quam spiritus viuus, ac subinde eadem est forma, per quam spiritus hominis viuus, & resurgit à morte peccati, & per quam iustificatur. Vnde paulo inferius ait Paulus de Prædestinationis. Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos iustificauit, & quos iustificauit, hos & glorificauit, vbi sub verbo, iustificauit, includit non solam peccatorum remissionem, sed etiam sanctificationem, gratificationem, & adoptionem, quia post vocationem necesse est, vt homo fiat gratus Deo, & adoptetur in filiū, prius quam glorificetur; ergo intellexit Paulus, per iustificationem hæc omnia homini conferri, ac subinde per eandem gratiam, qua homo in filium Dei adoptatur, iustificari.*

Ex alijs præterea locis idem confirmatur: nam 1. Corinth. 6. ait Paulus. *Abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis, per quæ omnia verba effectum formalem integrum iustificationis declarat quem duo illa includere docet, abluitionem, scilicet, à peccatis, & sanctificationem, seu renouationem animæ, vt ibi Patres exponunt. Et ideo ad Tit. 3. baptismum vocat, lauerum regenerationis, & renouationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Dominum nostrū. Et concludit. Vt iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitæ æternæ. Vbi euidenter docet, per illammet regenerationē nos renouari, & iustificari illa gratia, qua filij Dei, & heredes vitæ æternæ cōstituimur: & totum hoc esse per Christum, non formaliter, seu imputatiuè, sed efficiendo in nobis donum, per quod Spiritum sanctum in nobis abunde effudit. Præterea ad Galat. 3. ait. Si data esset lex, quæ posset viuificare, vere ex lege esset iustitia: quæ illatio in hoc fundatur, quod ipsa iustitia est forma, quæ interius hominem viuificat. Est etiam optimus locus 2. Corinth. 3. Epistola estis Christi manifestata per nos scripta non atramento sed spiritu Dei viui, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus. Quæ verba exponens Augustinus libro de Spirit. & liter. cap. 17. ait. Ecce quemadmodum ostendit, quia illud extra hominem scribitur, vt eum foris secus terrificet, hoc in ipso homine, vt ipsum intrinsecus iustificet.*

Hæc Scripturæ testimonia, vt à nobis exposita sunt, ita fuisse à Patribus intellecta confirmant ea, quæ in primo capite libri præcedentis ad probandum, in nobis facta fundi iustis gratiam inhaerentem, & permanentem, adduximus. In quibus specialiter notari possunt verba illa Chrysostomi Homilia ad Neophit. vbi expresse docet, gratiā baptismi non in sola remissione peccatorum consistere, sed etiam in donorum infusione, quæ numerando ait, *Vt eis addatur sanctitas, iustitiæ ad. optio, numerando autem, iustitiā, euidenter docet, illam sanctificationem esse etiam in iustificatione per iustitiā inhaerentem, tanquam per formam. Verba item Ambrosij ibi citata ex libr. 6. Hexamer. c. 8. sunt de iustitiā expressa, ait enim, dubitari non posse, quin iustificatio secundum animam, non secundum corpus fiat: Cum iustitia (inquit) vnde iustificatio deriuata est, mentis sit vrique, non corporis. Docet ergo iustificari non esse reputare, aut declarari, sed fieri iustū, & formam iustificationis esse iustitiā animi, per quam animus pingitur, vt ibidem subdit, ac proinde inhaerentem illi. Sunt etiam optima verba Ambrosij lib. de Initiand. c. 7. vbi ad baptizatos ait. Accepisti vestimenta candida, vt sit indicium, quod exueris inuolucrum peccatorum, indueris innocentia casta velamina, plus est certè, innocentia, quam iustitia. Vnde sentit Ambrosius exui peccata, induendo gratiam seu iustitiā.*

Idem significat Hieronymus. Isai. 26. circa illa verba, *Morientes non viuant, vel iuxta septuaginta, Mortui enim vitam non videbunt, quæ in sensu composito exponit, & ait. Qui iniquitate mortuus est, atque peccatis, antequam viuificetur iustitia, atque virtutibus per eum, qui dicit, ego sum vita, viuere non poterit. Vbi plane sentit, hominem non liberari à morte peccati, nisi per vitam, quam iustitia confert, & obiter exponit illud: Ego sum vita, causaliter, ego sum causa vitæ, infundendo iustitiā. Eandem veritatē eleganti similitudine declarauit Chrysostomus Homil. 1. ad Ephes. 1. expendens enim verba illa, Gratificauit nos in dilecto filio suo, exponit, id est, gratos fecit, & subiungit. Hoc est, Non solum liberauit à peccatis, sed etiam fecit amabiles. Quomodo enim si quis accepit quempiam scabiosum, & peste, ac morbo, senioque & paupertate, ac fame confectum, & perditum, statim formosum fecerit inueniem, omnes homines pulchritudine vincentem, & genis quidem splendorem valde emittentem, & micantium oculorum eiaculationibus fulgorem occultantem. Deinde cum constituerit in ipso flore ætatis, & postea eum purpura induerit, & diadema imposuerit, & omni ornatu ornauit ita nostram instruxit & ornaui animam, pulchramque fecit, desiderabilem, & amabilem. Cupiunt enim Angeli talem aspicere animam, Archam-*

8.  
Alia Pauli  
loca.

9.  
Superior à  
nobis facta  
expositio est  
Patrum.

10.  
Accedunt  
patres.



Archangeli, omnes sancti. Ita nos etiam fecit gratissimos, & sibi desiderabiles. Concupiscet enim, inquit, Rex tuam pulchritudinem.

11.  
Optimus  
locus Cy-  
ril.

Præterea est optimus locus Cyrilli Alexand. lib. 4. in Isai. orat. 2. ubi ait formari Christum in nobis per sanctificationem, & iustitiam, à Spiritu sancto inditam, ut ibi latius. Est autem non minus illustris locus eiusdem Cyrilli lib. 11. in Ioan. c. 25. ubi prius de Adam ait, Non absq; sanctificatione Spiritus animam ei datam, nec à diuina natura penitus destitutam. Nunquam enim (ait) ad supreme naturæ imaginem humilitas nostra conscenderet, nisi à Spiritu, voluntate videlicet Patris, pulchre conformaretur, postea vero ait, Hoc priscum nostræ naturæ donum renouatum in nobis esse per Christum, & inter alia dicit. Reductio generis nostri ad Deum, non aliter per Saluatorem Christum facta est, quam participatione, atq; sanctificatione Spiritus, cuius participes facti, supreme naturæ participes reddimur. Et infra. Reformantes nos ad iustitiam, ad sanctificationem, & ad imaginem primam, nam si peccatum à Deo separati, iustitia certe coniungitur. Et hoc modo ait, nos iustificari per fidem, citâs verba Pauli ad Rom. 3. & in fine concludit, Christum propter nos sanctificatum fuisse, ut ab eo ad nos iustificatione redundante, ipso sanctificemur in veritate. Nihil certe clarius contra hereticos huius temporis dici poterat. Legendus etiam libr. 12. Thesauri cap. 3. in fine.

12.  
S. August.  
idem agit.

Eandem veritatem luculentissimè tradit Aug. in locis proxime citatis de Spirit. & liter. ca. 9. 11. 16. & sequentibus, & lib. 3. cont. duas Epist. Pelag. c. 7. & 9. & lib. 1. de Peccat. merit. c. 7. 9. 15. & alijs in præcedenti c. allegatis, verbum iustificandi, & nomen iustificationis explicando. Quibus potest addi quod in concion. 26. in Psal. 118. exponendo verba illa. Feci iudicium, & iustitiam, dicit, nomine iustitia hoc loco non ipsa virtus, sed opus eius significatum est, & addit. Qui facit in homine iustitiam, nisi qui iustificat impium, hoc est per gratiam suam ex impio facit iustum, unde ait Apostolus iustificari gratis per gratiam ipsius. ad Rom. 3. ubi aperte docet, Deum iustificare hominem, faciendo in illo iustitiam, quam facit gratis infundendo gratiam, quæ utiq; non est aliud ab ipsa iustitia. Vnde lib. 6. de Genes. ad lite. c. 24. Quomodo (ait) renouari dicimur, si non hoc recipimus, quod perdidit primus homo. Et infra. Recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo. Sic ergo iustificamur. Deniq; in lib. de Grat. Christi c. 47. ait, veram gratiam Dei, quæ per Dominum nostrum Iesum Christum nobis datur, esse illam, in qua nos sua, non nostra iustitia iustos facit, ut ea sit vera nostra iustitia, quæ nobis ab illo est. Est et optimus locus Ambrosij lib. de Pœnit. c. 2. quem commendat August. lib. 2. contra Iulian. c. 3. & c. 5. refert aliud testimonium Ambrosij ex lib. de Sacrament. regenerat. & c. 8. citat alium ex Ambrosij lib. 1. in Isai. Ex quibus omnibus constat ex mente horum Patrum, in nobis esse veram iustitiam, non nostram quasi à nobis, veretamen nostram, quasi in nobis à Deo per Christum factam: hæc ergo est, quæ nos formaliter iustos facit.

August. ex  
Ambrosij.

14.  
Definitio-  
nes.

Quibus omnibus recte perpensis, merito Concilium Trident. sess. 6. cap. 7. definiuit, vnicam formalem causam nostræ iustificationis esse iustitiam Dei, non quæ ipse iustus est, sed quæ nos iustos facit, quæ videlicet ab eo donati renouamur spiritum mentis nostræ, & non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, & sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, &c. & canon. 11. non solum sub anathemate definit, nobis infundi gratiam, & charitatem nobis inherenter, sed etiam damnat dicentes, per hanc gratiam nos non iustificari, sed per imputationem Christi iustitiam, vel solam peccatorum remissionem. Et eodem sensu, sess. 5. can. 5. definiuit, eos, qui baptizantur in Christo, veterem hominem exuentes, & nouum qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, ac Deo dilectos fieri. Consonat huic veritati Concilium Mileu. c. 3. damnans Pelagianos dicentes, gratiam Dei, in qua iustificamur, ad solam peccatorum remissionem valere. Quod repetitur, & probatur in

Epist. 1. Cœlestini Papæ, c. 8. & ideo (quod notandum est) gratia Christi dicitur, scilicet, quæ iustificamur. Ex quibus omnibus facile possumus hanc catholicam veritatem rationibus declarare, ac confirmare.

Prima ratio sit, quia per iustificationem non tantum fit homo non malus, seu non peccator, sed et fit bonus, & iustus, sed homo non fit bonus, & iustus per extrinsecam denominationem, nec per imputationem alienæ, & extrinsecæ iustitiæ; ergo necesse est iustitia illa per quam homo iustificatur ut sit forma intrinsece inherens, & efficiens, ac informans hominem. Consequentia est euident, & Maior in cap. p. præced. ex Scripturis probata est. Minor autem ita videtur ex terminis per se nota, & euident, ut nec ab ethnicis negata sit, quia in presenti non dicitur homo bonus, nisi in ordine ad mores, & humanas actiones, in quibus æquitatem seruat, vel ad illas bene, & laudabiliter efficiendas bene est affectus, ac dispositus, & in hoc eodem sensu iustus appellatur, si enim nemo est bonus, & iustus ex alienis actibus, aut virtutibus sibi imputatis, sed ex his, quibus affectus est. Vnde etiam Aristoteles 1. Ethicor. c. 12. dixit. Iustum, & fortè & bonum omnino virum, atque virtutem ob opera laudamus, & actiones, & à simili id declarat, nam robustum idoneumque ad cursum vocamus aliquem, quod affectus est aliqua qualitate, & ad bonum aliquod, studio, & refertur. Et addit inferius, ad hunc modum laudabilem esse iustitiam, eamq; à felicitàte distinguit, quæ potius honorabilis est, quam laudabilis. Et similiter lib. 5. c. 1. dicit, ex communi omnium sensu, iustitiam esse habitum, quo homines apti sunt ad res iustas agendas, & quo iusti agunt, & volunt iusta: talem autem habitum inherenter homini esse debere, euidentissimum est.

Dicent fortasse hæretici, Philosophos locutos fuisse de iustitia humana, quæ non habet laudem apud Deum, sed apud homines, apud Deum aut, ut hic loquimur, non posse hominem in hac vita esse iustum hoc modo, quia nihil in se habere potest, pp quod in iudicio Dei iustus pronunciari possit, quia qcqd renouationis in se accipere videatur, imperfectum est, & immundum pp carnem. At n. si hoc verum est, nullo modo poterunt homines pronunciari vere iusti apud Deum, quia interna iustitia carent, ut aiunt, & externa seu aliena [ut conuincit argumentum factum] mihi imputata nunquam potest me facere iustum, aut mundum, si in me iustitiam, aut munditiam non habeo, sed ad summum facere pot, ut non puniar, vel odio habear propter meam iustitiam, vel immunditiam. Possunt vero hæretici subterfugere dicentes, cum homo iustificari dicitur apud Deum, non pronunciari iustum in eo sensu morali, quo iustus est bene dispositus, & ordinatus ad equum, & bonum, sed eo modo, quo in forensi iudicio dicitur habere iustitiam, qui suam causam, vel excusationem recte probauit, & ideo absoluendus dicatur. Sicut enim peccator, aiunt, licet in se non habeat veram iustitiam, tamen per fidem apprehendens & quasi applicans sibi Christi merita, illis indutus, & tectus, ac protectus, iustitiam habere censetur in causa suorum delictorum, & ideo pronunciatur vere iustus, hoc est dignus absolutione, & remissione peccatorum, non in se, sed in Christo.

Sed hoc figmentum refutatur ex Scripturis: nam cum loquuntur de iustis hominibus, non ficto modo, sed moraliter, & vero illos vocant iustos, qui recte viuunt, & præcepta obseruant, & iustitiam, quæ in his operibus exercetur, & relucet, declarant esse illam per quam homines à Deo iustificantur. Primum de appellatione iustorum ostendi posset fere toto discursu Scripturæ, pauca vero exempla ex utroq; testamento nobis sufficient. Nam de Abel ait Paul. ad Heb. 11. Testimonium consequutus est, scilicet iustus, non propter imputationem, sed propter fidei, & iustitiæ opera. Testimonium, inquit, perhibente muneribus eius Deo: Noe item Genes. 6. & 7. propter fidem recte operantem iustus dicitur, Et iustitia, inquit Paulus supra, quæ per fidem est, hæres est institutus. Idemque est de

15.  
Ratione  
probatur  
tradita doctrina.

16.  
Euasio hæ-  
ret. conuin-  
citur.

Subterfu-  
gium aliud.

17.  
Ex Scriptu-  
ra refuta-  
tur.



De alijs, quos tanquam iustos ibi Paul. recenset, quoniam non eo nomine illos appellet. Similes vero sunt, quos sub eodem nomine numerat sapiens in 10. c. Sapient. De quibus etiam Prouerb. 4. generatim dicitur, *Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem.* Et in Psalmis plura sunt similia, quæ supra tetigi, & Matth. 1. de Ioseph dicitur. *Cum esset iustus, & nollet eam traducere,* ubi est euidentis appellari iustum, quia in se, & in suis moribus iustus erat: nam inde proveniebat, ut nollet sponsam traducere, & similiter Luc. 1. cum de Zacharia, & Elizabeth dixisset, *cum essent iusti ante Deum* eorum iustitiam declarat, adiungens *Incedentes in omnibus mandatis, & iustificationibus sine querela.* Et similiter capit. 23. Ioseph ab Arimathæa dicitur vir bonus, & iustus ob virtutem, qua & non cõfenserat actibus Iudæorum, & expectabat regnum Dei, Christi que discipulus erat, ut ab alijs Evangelistis dicitur. Et generaliter Ioann. 1. cano. cap. 3. ex operibus iustitiæ quasi describit iustum dicens. *Qui facit iustitiam iustus est,* id est, qui facit opera iustitiæ, ut in simili ex Augustino supra retulimus, ac si dicemus, qui facit opera vitæ, viuis est; iustus ergo non dicitur quis, quia ex operibus alterius, tanquam iustus reputatur, sed quia iustitiam habet, per quam iustitiæ opera facit.

18. Vnde Paulus quoties de iustificatione loquitur, illam declarat habitudinem ad opera sanctitatis, & virtutis Roman. 5. *Deponite secundum pristinam conversationem veterem hominem, & induite novum, qui secundum Deum creatus est in iustitia, & sanctitate veritatis.* Ecce quod tendit iustificatio, nimirum ad vitæ sanctitatem, & hæc est vera iustitia, & e converso iustitia in vera sanctitate consistit. Et cap. 6. *Quomodo Christus surrexit à mortuis, ita nos in novitate vitæ ambulemus.* Quam vitæ novitatem non aliam, quam honestatem, & sanctitatem vitæ intelligit, quam statim iustitiam vocat dicens. *Liberati à peccato servi facti estis iustitiæ.* Et cap. 8. *Nihil damnationis est ijs, qui sunt in Christo Iesu,* id est iustificatis, quos sic statim describit. *Qui non secundum carnem ambulant.* Ad hoc ergo datur iustitia, & hic est effectus eius, & ideo subiungit, *venisse Christum, ut iustificatio legis impleatur in nobis, qui non secundum carnem ambulamur, sed secundum spiritum,* quod fere per totum illud caput prosequitur. Idemque ex alijs testimonijs, quæ pro catholica veritate adduximus, colligi potest: & optime explicat Cyrill. in dicto libr. 11. in Ioan. c. 25. & Augustinus, ubique pro Christi gratia contra Pelagianos pugnat, hoc maxime contendit, ut talis sit hæc gratia, quæ det vires ad sancte operandum, ac subinde constituat hominem in statu iuste viuendi, & hoc est esse iustitiam internam. Legatur Augustin. toto lib. de Grat. Christi, & toto de Spir. & liter. & de Natur. & grat. cap. 10. & Epist. 105. & 106. & 122. & sæpe alias.

19. Secundo possumus directe argumentari, & catholicam veritatem ex alijs principijs fidei iam stabilitis concludere. Nam in superioribus ostensum est, infundi hominibus iustis gratiam inhaerentem tam actualem, quam habitualement; sed hæc gratia includit omnia necessaria ad constituendum hominem iustum, ergo illa est intrinseca forma iustificans, seu constituens hominem iustum. Consequentia euidentis est, supposita maiori; quia illa gratia, quæ nobis infunditur, est forma animæ inhaerens: forma autem inhaerens intrinsece, & formaliter constituit subiectum in illo esse, quod ipsa secum necessario affert. Probatur ergo minor, imprimis ex proportionem inter supernaturalem, & naturalem iustitiam (non enim possumus nos melius ea, quæ nostrum captum excedunt, quam per analogiam ad naturalia in his, quæ supernaturalibus non repugnaverint, declarare) in ordine autem morali, ac naturali, iustitia simpliciter, & uniuersalis hominem bene ordinat, & disponit ad omne id, quod æquum est secundum rectam rationem; ergo in spiritualibus illa est vera iustitia simpliciter, quæ bene,

& connaturaliter hominem disponit ad bene operandum totum id, quod æquum est secundum lumen fidei. Et fortasse propter hæc causam, inter alias, vocatur iustitia fidei, seu ex fide, nam gratia ita disponit hominem in supernaturali ordine, ut ex dictis de habitibus infusis constat; ergo est vera supernaturalis, & interna forma iustificans.

Et hunc discursum insinuat D. Thomas 1. 2. qu. 113. ar. 1. ubi ex doctrina Aristotelis, eleuando illam, concludit, iustitiam, quæ hominem constituit iustum coram Deo, esse illam, quæ recte ordinat hominem ad Deum, utique ut supernaturalem finem, & in ipso homine, ac potentijs eius rectum virtutis ordinem constituit, inferiores animæ vires superioribus subdendo, quem quidem perfectum ordinem facit in homine gratia illi inhaerens. Nam imprimis constituit illum Dei filium adoptiuum, ut ostensum est, deinde recte & perfecte ordinat ad Deum per fidem, spem, & charitatem, quæ etiam in hac vita suo modo perfecta est iuxta illud 1. Ioan. 2. *Qui seruat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et c. 4. *Charitas eius in nobis perfecta est.* Vnde fit, ut recte et ordinet ad proximum, quia charitas Dei non separatur à charitate proximi, ac etiam recte ordinat hominem in se ipso, maxime cum alias etiam virtutes secum afferat, quæ vocari videntur à Paulo, *arma lucis*, Rom. 13. ergo talis gratia est vera iustitia.

Sed aiunt hæretici, qui aliquam internam renouationem, & sanctificationem inhaerentem admittunt, illam esse tantum inchoatam, imperfectam, & immundam propter concupiscentiam, & ideo non posse vocari iustitiam, quia non sufficit, ut per illam in iudicio Dei possimus consistere, & ab eo iustificari. Veruntamen sub his verbis, plures latent errores, quos in sequentibus impugnaturi sumus. Nunc ergo dicimus breuiter, iustitiam hanc esse inchoatam respectu iustitiæ cõsummatae patriæ. Imo et eadem iustitiam, ut primo acquiritur, dici posse inchoatam respectu iustitiæ augmentatæ in discursu vitæ: nihilominus tamen essentialiter esse iustitiam integram, & veram, quia ex vi suæ essentiae operatiua est iustitia, & sufficiens ad seruandam legem Dei, etiam quoad dilectionem eius. Et similiter licet possit hæc iustitia dici imperfecta quoad gradum, vel quoad statum, nihilominus est perfecta essentialiter in ordine iustitiæ apud Deum, ut de charitate paulo antea dicebam. Vnde ad Abraham loquitur Deus. *Ambula coram me, & esto perfectus*, Genes. 17. & Paulus 2. Corinth. 13. omnes fideles exhortatur dicens: *Gaudete, & perfecti estote*, ad Philip. 3. & ratione status de se dicit, *Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim*, at ratione gratiæ, ac veræ iustitiæ adiungit ibidem, *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*, ut late tractat Augustinus lib. 2. de Peccator. merit. capit. 15. & sequentibus, & toto libro de Perfect. iustit.

Hæc ergo perfectio iustitiæ infusa satis est, ut homo illa indurus possit in diuino iudicio sisti, & vere iustificari, seu iustus iudicari sine fictione, vel alia falsa imputatione, etiamsi leues maculae, vel reatus poenarum in eo esse possint, quæ absolutam iustitiam non impediunt, ut statim dicturi sumus. Vnde in eo, quod hæretici inhaerentem iustitiam immundam vocant, quæ est in homine carnali, & fomiti concupiscentiæ subiecto, insipientissimè, & ex magno errore loquuntur, tum quia concupiscentia, quæ est in carne, non potest inficere gratiā, quæ est in anima, esto hominem ipsum carnalem, & imperfectum quoad statum constituat. Imo etiamsi in eodem subiecto contingat esse formas diuersarum rationum, quarum vna ornet, alia foedet subiectum, nihilominus hæc non maculat illam, neque immundam reddit, aut denominat. Tum etiam, quia ille error procedit ex alijs, nimirum, quod concupiscentia in iustificatis est peccatum, & quod oēs fomitis motus sunt peccata, quæ sunt hæreses damnatae,

20.  
Ratio ex D.  
Thom.

21.  
Occurritur  
hæreticorum  
errori.

22.  
Prædictus  
gratia dicitur  
infusa esse coram  
Deo.  
Hæreticorum  
erroris detegitur.



itate, vt postea videbimus. Et ideo non dubitauit Regius Propheta immaculatos vocare iustos seruantes legem Dei, etiam si concupiscentiæ fomitem habeant, Psal. i. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Nihil ergo obstat imperfectio subiecti, vel status, quominus iustitia nobis inhærens sit vera iustitia apud Deum, tam perfecta essentialiter, quam fuit iustitia, quam in Adam perdidimus: illam enim eandem per Christum recuperauimus, & in nobis recipimus vt ex Paulo ad Rom. 5. & ex antithesi inter Adam & Christum, quam ibi proponit, & ex alijs Scripturæ, & Patrū ostendimus, & statim, soluendo argumenta hæreticorum, aliquid de hoc puncto addemus: & videri potest Bernard. optime de illo loquens Epistol. 109. in vltima eius parte.

*Iustitia quæ in nobis datur æque perfecta est, ac iustitia status innocentie.*

23. Vltimo argumentari possumus ab inconuenientibus, quæ ex contrario errore sequuntur. Primum est de iustificatione infantium, nam illi non erunt capaces iustificationis, quia non possunt Christum per fidem apprehendere. Vnde ad hoc vitandum multi ex dictis hæreticis incidunt in aliud incredibile absurdum, scilicet, etiam paruulos habere actum fidei, quo Christi iustitiam apprehendant, quod alibi refutandum est, quamuis per se satis absurdum ostendatur. Neque dicere possunt, nec dicunt, applicari infantibus iustitiam Christi per fidem baptizantis, tum quia potest esse infidelis, tum etiam quia licet sit fidelis, optime potest sine tali actu fidei baptizare. Et ob easdem rationes non potest illa applicatio tribui fidei parentū, vel aliorum, vel Ecclesiæ. Præsertim quia in his omnibus non inuenitur illa specialis fides, quod talis infans sit vere iustificatus, cum illis reuelatum non sit, quod sit legitime baptizatus. Vnde tandem coguntur dicere, applicari paruulis iustitiam Christi in diuina acceptatione, & per fauorem, seu gratiam extrinsecam, quam aliqui eorum tribuunt diuinæ tantum electioni, seu predestinationi; alij promissioni Dei, vel institutioni Christi sine alio effectu, qui fiat in paruulis. Ex quo (vt alia omittam) sequitur saluari paruulos, & placere Deo sine vlla fide, contra Paulum Rom. 5. Item sequitur saluari posse ex vi electionis, vel redemptionis, sine alio medio per quod eis applicetur: atque hoc argumentum extendi potest ad iustificationem illorum adultorum, quæ per baptismum, vel aliud sacramentum eis confertur eo tempore, quo actu credere non possunt, vt si amentes, vel dormientes baptizentur, qui antea baptismum petierant, & contriti non fuerant.

24. Secundum vero absurdum inferri potest, quia sequitur, omnes iustificatos esse æquales in iustitia, quia per eandem iustitiam Christi eis imputatam omnes iusti declarantur. Quo argumento conuicti multi illorum hæreticorum id concedunt, & fortasse eo perueniunt, vt etiam illos faciant æquales, vt refert Ruard. art. 8. §. *Pro maiori.* Quæ magna est blasphemia, & de cæteris iustis etiam est hæresis manifesta, vt infra libr. 8. & 9. videbimus: possunt tamen respondere primo, omnes iustificatos esse pares quoad remissionem culpe, in qua ipsi iustificationem ponunt, non vero quoad sanctificationem per interna dona. Sed in primis illud etiam prius est magnum absurdum, cum Scriptura in ipsa iustitia inæqualitatem esse posse aperte doceat, cum monet, vt qui iustus est, iustificetur adhuc, & similia. Et deinde alterum non dicitur ad iustitiam, quia si opera hominis non conferunt ad iustitiam; ergo nec conferret, vt homo sit gravior Deo, ac subinde nec sanctior: ergo frustra fingitur inæqualitas in sanctitate magis quam in ipsa iustitia. Aliter etiam dicere possunt, licet iustitia Christi in se vna sit, nihilominus magis, vel minus posse homini imputari, eo quod apprehensio illius, quæ fit per specialem fidem, seu fiduciam, possit ab vno fieri cum maiori conatu, quam ab alio. Veruntamen neque hoc potest ab istis consequenter dici, quia secundum illos hæc fides non est dispositio ad iustitiam, sed con-

*Impugnatur aliud absurdum hæreticorum*

ditio, vel quasi manus (vt supra dicebam) per quam apprehenditur iustitia Christi; apprehenditur autem tota quocunque conatu: ergo æque iustificabit omnes, & faciet æque immunes ab omni reatu peccati. Est ergo hæc hæreticorum fictio, & Scripturis, & omni rationi contraria.

Ex hac resolutione sequitur primo, iustitiam inhærentem conferre hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura per modum physicæ formæ, & qualitatis informantis subiectum. Hoc Corollarium, & sequentia intelligenda sunt de hoc effectu iustificationis, quatenus positiuum est, quia non consideramus nunc effectum priuatiuum, seu exclusiuum peccati, vt sæpe dixi, nam de illo postea dicturi sumus. Et sic conclusio illata est euident ex dictis: nam hæc iustitia consistit in actionibus pijs, & iustis, vel inconuenienti habitudine ad illas exercendas, vtrumque autem illi conuenit per qualitatem naturæ suæ æquitatem illam, & iustitiæ rationem habentem, eamque homini conferentem: ergo, &c. Probatur minor, quia si sit sermo de actuali iustitia supra ostensum est, actus pietatis naturæ suæ, & secundum suam substantiam esse actus rectos rectitudine supernaturali, & ordinis diuini. Si vero de habituali iustitia loquamur, etiam est demonstratum, habitus virtutum infusarum ex intrinseca sua natura esse proportionatos talibus actibus, tanquam principia connaturalia illorum, ac ac proinde optime disponere hominem in illo ordine diuino ad opus iustitiæ simpliciter. Vel tandem si gratiam sanctificantem, quæ in animæ substantia recipitur, spectemus, quæ dici potest quasi radicalis, & substantialis iustitia, vt infra explicabitur, illa etiam hoc habet ex intrinseca sua natura, quatenus est singularis participatio diuinæ naturæ, inde enim consequenter habet, vt vere physice, & realiter bene disponat animam per se ipsam ad perficienda iustitiæ opera, tanquam principium radicale eorum comparatione potentiarum, & consequenter secum affert reliquas virtutes tanquam proximas facultates eiusdem iustitiæ operatrices; ergo talis qualitas inhærens ex natura sua habet, quod sit vera iustitia, & consequenter, quod habentem formaliter iustum constituat.

Secundo ex eadem resolutione sequitur, hominem iustificari per solam gratiam inhærentem, tanquam per formam integram, & completam sine imputatione externæ iustitiæ Dei, aut Christi, quæ veluti partialiter compleat causam formalem iustificationis cum gratia inhærente: nam iustitia inhærens est integra, & cōpleta causa iustificationis. Hæc illatio est contra illos catholicos, qui ex parte in hæreticorum sententiam inclinarunt. Est autem illatio euident ex dictis, & conclusio videtur æque certa, ac principalis assertio hactenus probata; præsertim intellecta quoad positiuum effectum iustificationis: nam de exclusionem, seu remissione peccati potest esse aliqua dubitatio, infra tractanda. Probatur autem primo ex Concilio Tridentino dicente, iustitiam inhærentem esse vnicam formalem causam nostræ iustificationis: nam dicendo, *unicam*, plane excludit cōfortium alterius causæ, præsertim extrinsecæ, & imputatiuæ, nam vt illam prorsus excludat alteram, solam, & per se sufficientem formalem causam assignat. Vnde cum Deo, & Christo causalitates tribuat, quas in nostra iustificatione habent; formalem causalitatem nullo modo illis tribuit: sentiens procul dubio, iustitiam Dei, aut Christi nullo modo concurrere formaliter ad nostram iustificationem. Præterea Paulus ad Romanos 5. docet nos iustificari, accipientes abundantiam gratiæ donationis; & iustitiæ, per charitatem diffusam in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. De qua charitate dicit Ioannes 1. canon. cap. 3. & 4. in iustis esse perfectam, eisque conferre, vt filij Dei nominentur, & sint, ergo talis, ac tanta gratiæ animæ inhærens est sufficiens iustificationis forma sine

25. *Corollarium. De quo iustificationis effectu corollarium intelligenda.*

26. *Secundum Corollarium euident.*



ma sine consortio extrinsecæ formæ imputatæ. Denique hæc iustitia inherens, ut actualis est, completur omnia iustitiæ, ac pietatis opera apud Deum, ut vero est habitualis, constituit hominem aptum, & idoneum ad omnia talia opera connaturaliter exercenda; ad neutrum autem horum aliquid confert iustitia aliena extrinsecus imputata; ergo, &c.

27. *Instantia.* Sed instant non solum hæretici, sed etiam aliqui catholici supra allegati, quia hæc iustitia sine merito Christi non posset nos iustificare; ergo necesse est, ut merita Christi nobis imputentur, quando nobis infunditur hæc iustitia, ut iustificemur; ergo necessario concurret iustitia Christi nobis imputata, necesse, ut partialis causa formalis nostræ iustificationis. Vnde aiunt hæretici, eo ipso, quod per Christi meritum iustificamur, necessario consequi, ut per illud idem meritum, tanquam per formalem causam, iustificemur, quod saltem de causa partiali magis apparenter consequi videtur. Quia, ut propter meritum alterius aliquid conferatur mihi, necessarium est, ut tale meritum mihi imputetur, & tanquam meum reputetur, quia ab illo, cuius est, mihi est donatum; ergo necessario tale meritum concurret ad talem effectum, tanquam extrinsecæ forma imputata. Accedit, quod Christi iustitia etiam est causa exemplaris iustificationis nostræ; iuxta probabilem expositionem verborum Pauli ad Rom. 8. *Quos prædestinavit, & prædestinavit conformes fieri imagini filii sui, ut sit primogenitus in multis fratribus, & 1. ad Corinth. 15. Sicut portavimus imaginem terreni, ita & portemus imaginem celestis.* Ac vero causa exemplaris est formalis extrinsecæ: ergo negari non potest, quin iustitia Christi sit aliqua ex parte extrinsecæ formalis causa nostræ iustificationis.

28. *Dissolvitur prima Instantia pars, duplexque sensus eiusdem proponitur.* Ad priorem partem respondeo in primis in antecedenti assumpto esse posse æquiuocationem, & artificiose esse propositum, cum in rigore, ac proprietate verborum falsitatem contineat. Dupliciter enim intelligi potest, iustitiam infusam non posse nos iustos facere sine merito Christi, vti modo, quia sine tali merito nobis non infunderetur, & in hoc sensu est verissimum, & certissimum antecedens, quia Christus fuit necessaria causa meritoria nostræ iustificationis, & ideo nulli datur forma iustificans nisi propter Christi meritum, ita, ut sine illo, & absque intuitu illius non esset infundenda. Alius sensus est, quod iustitia infusa etiam nobis data fuisset sine merito Christi, (ut dari potuisset, si Deus de sua potestate absoluta voluisset) sola non sufficeret ad constituendum hominem iustum coram Deo. Et hunc sensum præferunt verba dicto modo composita, ut legenti facile patebit, & in solo illo sensu potest antecedens illud objectionem fundare. Ille autem sensus falsus est, ut probant rationes supra factæ, quia hæc iustitia infusa natura sua talis est, talemque effectum habet; ergo siue detur ex meritis, siue absque illis, animæ infusa, semper eundem positivum effectum in illa habet. Vnde optime potest obiectio in contrarium retorqueri, sumpto principio illi antecedenti contrario: nam illa iustitia faceret hominem iustum, etiam si absque merito Christi infunderetur, ergo est integra forma iustificans absque consortio imputatæ iustitiæ Christi.

29. *Merita Christi imputari nobis explatur, & tunc est dicere applicari.* Ex eodem autem antecedenti in priori, ac vero sensu sumpto nihil potest in contrarium inferri. Solum enim inde inferitur, Christi iustitiam esse causam efficientem, seu meritoriam nostræ iustificationis, non formalem. Vnde distinguendum etiam est consequens primæ consequentiæ. Nam locutio illa, quod merita Christi nobis imputentur, ambigua esse potest. Nam si imputari dicantur, quia propter illa, ac si nostra fuissent, aliquid nobis datur, sic admitti potest, quia tunc illa imputatio non dicit causam formalem, sed meritoriam, quæ ad efficientem reducit, & ideo potest esse extrinsecæ. Si vero illa merita imputari dicantur, quia reputantur tanquam im-

mediate, & per se nos efficientia, sic falsa est locutio, quia sicut merita Christi non ita nobis applicantur, vel imputantur, ut per se nos reddant bene merentes, vel operantes, ita neque formaliter iustos constituent. Vnde in hoc posteriori sensu neganda est utraque consequentia, in priori autem sensu concessa prima, negatur secunda, quia illa imputatio (ut exposui) non ad formalem causam, sed ad efficientem pertinet. Et ideo ad tollendam æquiuocationem, præcipue ubi hæretici verbo abutuntur, melius dicemus, merita Christi nobis applicari, seu communicari, ut Concilium Tridentinum loquitur.

Vnde etiam falsissimum est, quod hæretici, ex eo, quod propter meritum Christi iustificamur, necessario sequi affirmant, ut formaliter per iustitiam Christi iustificemur: nullum enim est talis illationis fundamentum, siue de causa formali integra, siue de partiali sit sermo, quia nulla causalitas formalis est conexa identice (ut sic dicam) cum efficiente, ita ut principium efficiens unius effectus eiusdem sit etiam formale; imo ordinariè petunt distinctionem propter oppositionem saltem relatiuam; meritum aut, vel iustitia Christi est causa efficiens, quæ habitudo denotatur, cum dicimur, propter meritum Christi, vel per Christum iustificari. Ergo nullo modo potest inde inferri, quod per Christum iustificemur, ita, ut per habitudinem causæ formalis denotet. Et ideo in illo modo loquendi semper habitudo causæ ad causam meritoriam denotatur, ut euidenter patet Roman. 5. in illa antithesi: *Sicut per unius delictum, ita per unius obedi-* *Merita Christi erga homines re-* *renocantur efficientem.* *efficientem.* nam euidenter est, in Adamo non dicere causam formalem. Vnde in illo etiam exemplo inutilis inuenitur illa consecutio; filius Adæ est iniustus propter patrem demeritorie, & effectiue; ergo etiam est iniustus formaliter per patrem; friuola plane illatio: eiusdem autem rationis, & formæ est, quæ fit in Christo: Nec probatio in fine argumenti adiuncta est alicuius momenti, quia, ut iam dixi, merita Christi non donantur nobis, ut formaliter iustificent, sed ut sint pretium, quo emamus iustitiam, qua formaliter iustificemur: sicut qui dat alteri pretium, quo emat vestes dicitur vestire illum, non formaliter, sed effectiue moraliter, ut constat.

Ad alteram partem de causa exemplari dato antecedenti, negatur consequentia, si in sensu nostræ questionis procedat: nam causa exemplaris non est vere formalis, quia non applicatur alteri immediate, ut per se ipsam tale illud denominet, unde potius reducit ad efficientem, quia est veluti forma, per quam efficiens operatur. Quod si exemplar sit extrinsecum, & non habeat hanc habitudinem ad efficiens, erit per modum finis extrinseci, quatenus efficiens unum alteri simile efficere intendit, etiam si neutro, tanquam exemplari, utatur, sed tantum intrinsecæ idæ, sicut Deus ad extra operatur. Ac denique si exemplar dicatur extrinsecæ forma per modum termini, ad cuius similitudinem fit effectus. Sic est æquiuocatio in voce; nam hic non loquimur de forma extrinsecæ in hoc sensu, sed de illa, quæ per solam denominationem extrinsecam aliquem in tali esse constituit, & sic, dato antecedenti in illo sensu, negatur consequentia in sensu, in quo loquimur. Quin potius ex illa causalitate exemplari iustitiæ Christi concludi potest, non habere formalem constitutivam effectus, ut sic dicam: nam exemplar non constituit hoc modo suum effectum, sed inducit in suo genere causæ formam aliquam, per quam effectus ipsum exemplar imitetur, seu illis assimiletur.

Vnde ex eo, quod iustitia Christi est exemplar nostræ iustitiæ, optimè inferitur iustitiam nostram esse distinctam, & nobis infusam, ut per eam Christo similes reddamur. Et ita illa loca, in quibus dicuntur iusti fieri tales ad imaginem Christi, vel ut tales sunt, portare Christi imaginem potius persuadent, iustificari homines per propriam formam sibi inheren-

30. *Hæretica illatio euidenter rejicitur.*

31. *Solutio 2. p. instantia. Exemplar potius reducit ad causam efficientem quæ ad formalem.*

32. *Exemplar, & exemplum distincta.*



tem, tum quia ita Christus iustus est quoad gratiam creatam, in quo nos illum imitari possumus, tū quia ratio imaginis, vel eius, quod imaginem alterius portare dicitur, postulat in illo formam similem prototypo. Vnde sicut filius Adæ non dicitur portare imaginem patris, nisi quia in se habet & animæ culpam, seu iniustitiam, & corporis mortalitatem in similitudinem præuaricationis Adæ, ita iusti non dicuntur portare imaginem Christi, nisi propter participatam iustitiam eius. Quam proportionem, & comparisonem eleganter explicauit Cyrillus lib. i. in Genes. circa finem dicens. In similitudinem præuaricationis Adæ necessario creator omnium suis creaturis succurrendum putauit, radicemque quasi generis secundam molitus est, quæ ad pristinam nos immortalitatem restituat. Vt sicut primi hominis imago impressionem in nobis effecit, adeo, vt omnino nos mori oporteat, corruptionis que laqueo capi, ita post eum secundum nostrum principium, id est, Christus, & ad eum per spiritum similitudo immortalitatem nobis imprimeret: & sicut illius contumacia subditos nos supplicis fecit, ita huius obedientia Paternæ benedictionis participes nos reddat. Et infra. Quippe per absurdum est, vt Adam terrenum hominem vim maledictionis veluti quandam hereditatem naturalem ad totum humanum genus posse transmutare arbitremur. Emmanuelem vero, qui de cælo est, Deusque suapte natura & nobis similis esse voluit, secundusque Adam factus est, non tantum roboris habuisse existimemus, vt illos, qui eius familiaritatem per fidem adepti sunt, suæ vitæ participes facere possit. Simile argumentum copiose tractat Bernhardus Epist. 109. in vltima eius parte, vbi inter alia dicit. Cur non aliunde iustitia, cum aliunde reatus? An peccatum in semine peccatoris, & non iustitia in Christi sanguine? Et infra. Denique qui factus est nobis, inquit, iustitia a Deo Patre. Quæ ergo mihi iustitia facta est mea non est? Si mea traducta culpa, cur non & mea indulta iustitia. & sane mihi tutior donata, quam innata. Et cætera, quæ prosequitur. Tandem sic etiam dixit Irenæus lib. 3. capit. 10. in fine spiritum descendisse in Christum, eumque perfectissime vnxisse, vt de abundantia vñctionis eius nos percipientes saluaremur.

33.  
Corollarium  
3. nec de potentia absoluta posse hominem esse iustum per externam iustitiam.

Tertio infertur ex dictis, non posse hominem esse iustum per imputationem externæ iustitiæ, non tantum de lege, & ex natura rei, verum etiam nec de absoluta potentia Dei. Prior pars ex dictis constat, & ex posteriori fiet certior. Probat ergo altera pars, quia esse iustum non est effectus extrinsecæ denominationis, sed intrinsecæ informationis, ergo impossibile est fieri sine intrinseca, & cōnaturali forma, & per extrinsecam suppleri. Consequētia est euident, & antecedens ex dictis, & ex communi omnium conceptione per se notum videtur, quia esse bene dispositum, & affectum ad connaturaliter operandum, dicit intrinsecam denominationem, id autem significat esse iustum. Item à simili declaratur, quia esse rectum non potest concipi per solam denominationem extrinsecam, & ideo non potest alicui conferri, nisi per formam, vel modum intrinsecum. Idem ergo est de iustitia, quæ in quadam rectitudine, & æquitate consistit. Secundo declaratur in hunc modum, quia non potest aliquis denominari iustus, nisi vel actualiter, vel habitualiter, quia illa membra immediate, & quasi contradictorie opponuntur: nam actualiter iustum vocamus, qui actu iuste operatur, habitualiter autem eum, qui licet actu non operetur, habet vnde iustus denominetur. Neutro autem modo potest illa esse denominatio mere extrinseca, aut per solam imputationem, ergo. Minor quoad actuale denominationem probatur, quia sumitur à propria, & actuali operatione morali, quæ saltem ex parte voluntatis requirit actum immanentem, ac subinde formam interius inhærentem, & rectam voluntatem formaliter constituentem. Quoad alteram vero partem denominationis iusti habitualiter probatur, quia vel in homine præcessit aliquis actus iustitiæ, vel nullus præcessit. In priori casu non habet talis homo, vnde iustus denominetur, quia à sola po-

pars 3.

tentia non sic denominatur, vt constat, nec ab aliorum existimatione, quia aliorum existimatio non est vera si rei non est conformis, & ideo non potest rem vere denominare talem, sed apparenter, & quoad hoc eadem ratio est de imputatione Dei, si hominem ab antiquo statu non mutat. Et patet ex denominationibus quasi partialibus iustitiæ, nam homo non potest denominari fidelis, si nec habitum fidei habet, nec habuit vnquam actum, & multo minus potest denominari amans, aut poenitens, qui nec habitu, nec actu sic fuit affectus, & sic de cæteris: at vero denominatio iusti iuxta declarationem supra datam, est quasi collectiua has omnes complectens, ergo intelligi non potest in homine, qui nec habitum habet, nec iustitiam actu exercuit. Si autem habuit actum, & reliquit habitum, iā ab habitu, tanquā à forma inhærente, denominabitur iustus: quod si præcessit actus, & habitum nō reliquit, iā actus ipse est forma inhærens, quæ potuit aliquā denominationē relinquere; an vero illa sola ad propriam, & absolutam iusti denominationem sufficere possit, in cap. 9. videbimus.

Ex hoc vero vltius colligitur, solam formam, vel imputationem extrinsecam non posse sufficere etiam de potentia absoluta, ad hominem iustum iustiorum constituendum, sed necessarium esse aliquod augmentum formæ inhærentis, siue illud augmentum sit intensiuum eiusdem habitus, siue sit extensiuum per multiplicationem actuum, quod postea videbimus. Abstrahendo autem pro nunc ab his duobus modis, illatio est euident ex dictis, tum quia tam intrinseca est denominatio comparatiua iustioris, quam absoluta iusti, vt per se patet, tū quia si post præcedentes actus iustitiæ nullus est additus, & habitus in se actus nō est, nulla est facta in tali homine mutatio, vnde positue iustior possit appellari: quia nec actualiter, nec habitualiter talis est. Et imputari, vel reputari non satis est, nam in his rebus, quæ ad virtutem, vel vitium in moralibus spectant, denominamur ab eo, quod sumus, non ab eo, quod reputamur; sumus autem tales vel per operationem moralem, vel per conuenientem dispositionem ad illam, quod tam in augmento, quam in absoluta appellatione verum est.

Vltimo infertur ex dictis, etiam è contrario fieri non posse de absoluta potētia, vt homo habeat infusam iustitiam sibi formaliter inhærentem, & quod nō sit supernaturaliter iustus. Probat ergo primo inductio ne, quia non potest quis habere habitum, vel actum fidei, & non esse fidelis, sumpta hac voce cum proportionali denominatione: idemq; est cum simili partitione accommodata de amante, sperante, & similib. ergo idē est de absoluta denominatione iusti, quæ omnes illas cōplectitur. Secundo idē probatur, quia impossibile est, à forma inhærente separari effectum formalem sibi connaturalem, & intrinsecū, sed iustitia infusa habet hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura; ergo ab illa inhærente separari non pōt. Nec habet hic locum distinctio de effectu primario, aut secundario, nam hic effectus re vera est primarius, vel in illo includitur. Nam si loquamur de iustitia habituali, illa quoad virtutes proxime operatiuas non potest inesse potentiis, quin illas constituat potentes & propensas, ac subinde recte dispositas ad iuste operandum: quoad gratiam vero animi etiam necessario confert similem rectitudinem, quantum ex parte radicalis principii operationum iustarum in homine operante iustitiam desiderari potest; ergo non potest homo habere inhærentem talium qualitatum concentum, & nō esse rectus, & bene affectus circa ista, & hoc est esse iustus. Si autem loquamur de actuali operatione iustitiæ, nō potest illa inesse, quin hominē constituat iustum in tali opere, seu iuste operantem. An vero vel vnus actus præsens sufficiat ad denominationem iusti tribuendam, & similiter an ab actibus præteritis immediate sumi possit, postea videbimus; nunc solum dicimus, eo modo, quo actus valet forma-

34.  
Quartum  
Corollarium.

35.  
Corollarium  
vltimum  
non posse fieri hominem non iustum, si habeat infusam iustitiam.

Eiusdē re-  
pulsi.

H ma-



maliter constituere iustum, non posse talem effectum formalem ab ipso separari. Solum superest difficultas an talis denominatio possit moraliter impediri a peccato permanente in eodem homine, quam difficultatem postea tractabimus.

36.  
Prima &  
superior ha-  
reticorum  
obiectio alia  
obiectione  
repellitur.

Superest, ut fundamenta hæreticorum dissoluamus. Et in primo afferebantur verba, in quibus Christus iustitia nostra, appellatur. At obuiimus hæreticis, quia etiam ipse dicitur nostra sanctificatio, & tamen ipsi dicunt, hominem non sanctificari per solam imputationem sanctitatis, sed per dona inherencia. Id dicitur Christus nostra sapientia, quis autem dicat, hominem fieri sapientem per imputationem a ienæ sapientiæ, nisi aliquam eius participationem in se recipiat. Item Ioan. 11. dixit Christus. Ego sum resurrectio, & vita, & tamen non resurgent homines, neque uiuent in gloria per imputationem resurrectionis, aut vitæ Christi. Item cum Dauid Psal. 70. dicit Deo. Tu es patientia mea, non id dicit, quia per extrinsecam imputationem patientiæ Dei, vel Christi esset patiens, sed quia ab ipso erat patientia eius, ut idem ait Psalm. 61. ita enim vnum locum per alium exponit Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 17. Et simili modo idem Augustinus lib. de Spirit & lit. c. 9. & sequentibus, & aliis locis supra citatis dicit, nostram iustitiā vocari iustitiam Dei, quia est à Deo, qui gratis eam nobis donat. Ita ergo poterit Deus ipse, vel Christus vocari iustitia nostra, quia ab illo est iustitia nostra, vel quia illa nobis promeruit. Vnde Cyrillus Alexandrin. lib. 1. in Genes. circa finem post verba citata subiungit. Atqui alio quoque modo & comuni sumus. cum eius diuinam naturam per spiritum cum eo communicassimus. In animis enim sanctorum habitat ut Beatus Ioannes inquit, In hoc sumus, quoniam manet in nobis, quia de Spiritu Sancto dedit nobis, ergo ipse est vita nostra, ipse nostra iustificatio. Et ita etiam conuenienter exponit modum, quo per obedientiam Christi iusti efficiuntur. Denique Bernard. Serm. 22. in Cantic. c. 10. in eodem causali sensu illa verba Pauli exponit dicens, Sapientia in predicatione iustitiæ in absolutione peccatorum &c. Et infra Per iustitiam, quæ ex fide est soluit funes peccatorum gratis iustificans peccatores. Et infra At vero iustitia tua tanta ubique fragrantia spargitur, ut non solum iustus, verum etiam ipsa dicatur iustitia & iustitia iustificans, tam validusque es ad iustificandum, quam mulier ad ignoscendum. Et infra dicit de Magdalena, curre in odorem huius iustitiæ Christi, & ita euasisti, iustam, & sanctam quam Phariseus (ait) exprobrarat, nesciens iustitiam seu sanctitatem Dei esse munus. Et de Petro ait idem Bernard. Serm. de Misera humana de Deo loquens, inter alia dicit, Si iustitiam vis habere, ipse iustitia est. Ex quibus, & ex aliis supra dictis ad cætera testimonia ibi allegata satis responsum est.

37.  
Tria corollaria ex  
responsione ad  
secundum  
argumentum  
hæreticorum.

Secundum argumentum hæreticorum sumebatur ex eo, quod nostra iustitia non est pura, de quo iam dictum est, & nunc breuiter tria colligimus. Primum est, si intelligatur, ipsam iustitiam quam Deus nobis præbet secundum se non esse puram, falsum, & hæreticum id esse, quia gratia ipsa nullam habet maculam, sed rectissime ordinat hominem ad Deum, & quantum ex se est, maculas peccatorum excludit, & vincit. Vnde sic Bernardus Serm. 22. in Cantic. de Christo ait. Tacitus a peccatrice scilicet Magdalena iustus iustitiam impertit, non perdit, nec sorde peccati, qua illum mundat se inquit: ita nos de ipsa gratia, seu iustitia peccatori infusa idem dicimus. Secundum est, si intelligatur, cum hac iustitia posse in homine esse maculam peccati mortalis, falsum, & hæreticum esse, saltem loquendo secundum legem ordinariam Dei, nam in hoc sensu scriptum est. Qui natus est ex Deo non peccat. Tertium est, si intelligatur, cum hac iustitia posse in homine esse maculas leues peccatorum venialium; hoc quidem verum esse, quia non est iustus qui non peccet. Hoc tamen non obstat, quominus illa sit vera iustitia, quia illæ maculæ non excludunt diuinā

amicitiam, nec rectum ordinem ad finem vltimum. Et sic dixit Aug. 19. de Ciuit. c. 27. Quamuis nostra iustitia vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutis. Et sic etiam 2. de Peccato. merit. c. 3. & epist. 54. ad Macedonium inquit, nullum esse iustum in hac vita, qui non sit aliquo modo malus, iuxta verbum Christi. Si vos cum sitis mali, nostis bona dare. Sed tamen (ait Augustinus) illum dicimus bonum, cuius prævalent bona, eumque optimum, qui peccat minimū, ideoque Dominus, quos dicit bonos propter participationem gratiæ diuinæ, eosdem etiam malos dicit propter vitia infirmitatis humanæ. Sic etiam Bernard. Serm. 5. de Verbo. Illa. c. 6. Vidi Dominum, &c. in Calend. Nouemb. circa finem ait. Nostra (si qua est) humilis iustitia, recta forsitan sed non pura. Quomodo enim pura iustitia ubi adhuc non potest culpa deesse? Recta proinde videri debet iustitia hominum, si tamen peccato non consentiant ut non regnet in eorum mortali corpore. Et similia habet Serm. 23. in Cant. circa finem.

Et hinc facile respondetur ad loca Scripturæ in illo argumento allata. Nam quod Isaias comparat nostram iustitiam panno menstruato, Bernard. dicto Serm. 5. exponit, dictum esse propter maculam peccatorum venialium, & Serm. 1. de omnibus Sanctis de imperfectione nostræ iustitiæ coram Deo. Nihilominus literalis sensus est, Isaiam loqui de iustitiis legalibus, ut Hieronymus exponit, & sentit Cyril. lib. 5. in Isa. tom. 6. ubi maxime id intelligit de Iudæis post Christi aduentum seruantibus iustitiam legis. Isaias vero etiam de suo tempore loquitur, vel propter imperfectionem legis, quæ nihil ad perfectum adducere potuit, vel quia ita populus ille tunc faciebat illas legis iustificationes, ut alias esset innumeris peccatis corruptus. Verba autem David, Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens vera sunt, vel quia nullus homo purus est de se omnino innocens apud Deum, vel quia nemo potest se ipsum iustum reddere, nisi Deus ipsum iustificet. Denique verba Iob. Non iustificabitur homo compositus Deo, variis modis exponuntur. Primo quia comparatione diuinæ iustitiæ quasi nihil est creata iustitia, sicut esse creaturæ dicitur quasi non esse comparatione diuini esse. Sic Gregor. 4. Moral. capit. 27. alias 26. Humana iustitia diuinæ comparata iniustitia est. Secundo exponitur, quia nullus apud Deum ita potest iustificari, ut innocentem se esse demonstret. Sic Greg. Moral. capit. 21. alias 23. Tertio, & fortasse magis ad literam, dicitur homo, qui à Deo affligitur, non posse iustificari comparatione Dei, quia non potest conqueri, quod iniuste patiatur, nec Deo attribuere, quod iniustitiam faciat ipsum affligendo vel affligi permittendo. Et ita in nullo sensu illa verba ad præsentem causam quicquam faciunt.

Tandem ad locum ad Roman. 4. Credidit, &c. Respondetur in primis, non posse hæreticos uti illo testimonio, tum quia non loquitur Paulus de fide specialiter propriæ iustitiæ, sed de fide dogmatum, quam credimus Deo dicenti, de hac enim euidenter est sermo Genes. 15. quem locum Paulus allegat, tum quia non loquitur de nuda fide, sed de fide, quæ per charitatem operatur, ut idem Apostolus ad Galatas 5. explicuit. Deinde dicimus, illo modo, quo illa fides reputata est ad iustitiam, non falso, sed vere reputatam esse, quia illa fides talem rectitudinem, seu honestatem in Abrahamo posuit, illique inherentem, ut ratione illius ad iustitiam reputata illi fuerit. Denique addimus, Paulum non dicere, illam fidem reputatam esse tanquam formam iustificantem, quia neque ipsi hæretici admittunt, fidem esse formam iustificantem, alias iam concederent inherentem iustitiam formaliter iustificantem. Dicimus ergo, illam fidem Abrahamæ reputatam esse ad iustitiam, id est, acceptatam esse, vel per modum dispositionis, vel per modum meriti de congruo ad iustitiam, non imputatiuam, sed veram, id est, ad impetrandam à DEO per CHRISTVM veram iustitiam, quam non tantum

38.  
Ad Scriptu-  
ra loca.

Exponitur  
locus Is. 64.  
n. 6.

Explicatur  
Psal. 142.  
n. 2.

Exponitur  
locus Iob. 9.

39.  
Optime lo-  
cus Roman.  
5. exponi-  
tur.



nomine, sed rei veritate, & nominaretur, & esset iustus. Sed de verbo, reputandi, plura in capite decimo dicemus.

40.  
Disiunctur  
3. fundam.  
ment. & ex  
plicatur  
loca Script.

Ad tertium respondetur, per iustitiam nobis inherente non minui, sed augeri Christi gloria: nam licet in aliis operibus Dei non pertinet ad perfectionem Dei, quod per se ipsum formaliter perficiat, vel det esse creaturis, sed ut efficiendo communicet illis participationem sui esse; ita in ordine gratiæ, & redemptionis pertinet maxime ad gloriam Christi, ut ab ipso, & ab eius meritis, & iustitia, sit omnis nostra iustitia: non vero spectat ad honorem eius, quod ipse sit nostra formalis iustitia: tum quia esse formam non est perfectio simpliciter, tum etiam quia illo modo nostra iustitia non esset vera, & realis, sed nomine tantum. Nec testimonia Scripturæ, quæ ibi afferuntur, noua responsione indigent. Reprehenduntur enim à Paulo qui de sua iustitia præsumunt, id est, de illa, quam suis viribus per legis obseruationem habere se putant, non vero iis, qui in Christo, & de iustitia, quam ab illo se habere confidunt, gloriantur. Et hoc modo distinguit ibi Paulus iustitiam nostram à iustitia Dei, vel Christi, & iustitiam legis à iustitia fidei, ut cum Augustino satis declaratum est.

## CAP V T VIII.

An forma iustificans sit habitus, vel actus, vel vterque simul?

1.  
Sensus qua-  
stionis.

IN præcedenti capite ostensum est, formam iustificantem esse inherenter homini iustificato, verumtamen quia esse formam inherenter tam actibus, quam habitibus gratiæ conuenit, videndum superest, quis illorum sit huiusmodi forma. In quo puncto non sunt variae quæstiones confundendæ, sed accurate distinguendæ, ut vniuersusque assertio veritas, & certitudo constare possit. Primo enim hic non tractamus quæstionem, an detur in nobis gratia inherens habitualis præter actuale; hoc enim in lib. 6 actum est. Sed supposita vtrique gratia, illas inter se comparamus, in ordine ad effectum iustificationis formaliter conferendum, & cui tribuendus sit, inquirimus. Nam hæc duæ quæstiones diuersæ sunt non solum apud hæreticos, qui admittunt hos habitus, & negant iustificare, sed etiam apud Catholicos, qui licet censeant esse certum dari hos habitus, non tamen ita certum esse putant, illos esse formam iustificantem, ut videbimus. Et in actibus aperte distinguuntur hæc quæstiones, cur ergo non distinguatur in habitibus? Deinde quia in formali effectum iustificationis duo distinguimus, scilicet, exclusionem culpæ, & internam animæ renouationem positiuam, quæ sufficiat constituere hominem simpliciter iustum, ablata culpa: hic de hac sola posteriori parte iustificationis tractamus, dicturi postea de forma peccatum excludente. Denique supposito hoc sensu, tria puncta in titulo includuntur, primum est, an sola gratia habitualis præcise spectata, & sine actu sit sufficiens forma constituens formaliter hominem iustum quoad positiuum iustitiæ effectum? Est autem sermo de habituali gratia, non pro vno speciali habitu, nec pro collectione omnium, sed simpliciter, & confusè, postea enim aliud tractabitur. Secundum est, utrum etiā actus per se sit sufficiens forma iustificans? Tertium, utrum tam actus, quam habitus sit tantum forma partialis, & ex vtroque vna integra causa coalescat? Hoc vero tertium, resolutis prioribus, fere cessat, ut videbimus.

Tria in hac  
quæstione  
disputari  
possunt.

2.  
Primum  
quæstionis  
punctum,  
& primio  
opinio circa  
illud.

In primo puncto aliqui auctores Catholici, licet infusos habitus admittant, dicunt nihilominus, illos non esse causam formalem iustificationis, saltem in adultis. Hæc sententia tribui solet Iansenio Luc. 7. quia dicit, actum dilectionis esse causam formalem iustificationis, & non esse dispositiuam, ita intelligens

pars 3.

verba illa, *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*: putant enim particulam, *quia*, formalem causam denotare. Ille tamen non negat expresse gratiam habituale esse causam formalem, & ideo eius opinio magis ad secundum punctum pertinet. Idemque censeo de opinione aliorum, qui licet gratiæ habitibus causalitatem hanc formalem concedant, negant nihilominus esse necessariam in omnibus iustificatis: nam in adultis, qui per contritionem extra sacramentum iustificantur, putant, actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia esse sufficientem formam iustificantem illos, quantum est ex parte sua: quamuis de facto non audeant absolute asserere, illos formaliter iustificare. Quam opinionem sustinet P. Vazq. l. 2. d. 203. ut in sequenti puncto, & latius in capite 13. videbimus. Alii denique putant, rem esse incertam, & probabiliter posse hanc formalem causalitatem, tam actibus, quam habitibus tribui. Ita sentit Stapleton. lib. 5. de iustificat. cap. 8. & fundari videtur quia Scripturæ indifferenter loquuntur, quod in discursu capitis expendemus.

Opinio. 2.

Opinio. 3.

3.  
Resolutio  
capitis quo  
ad primum  
punctum.

Dicendum vero in hoc puncto censeo, gratiam habitualem formaliter sanctificantem, hominem, & gratum illum constituentem esse formam iustificantem, ita necessariam ad hunc formalem effectum conferendum, ut de facto nullus fiat iustus coram Deo quocunque modo, nisi per huiusmodi formam. Ita docent ex modernis Auctoribus Bellarminus lib. 2. de iustificatione. c. 15. & 16. & Vega lib. 7. in Trid. cap. 24. Ille namque nihil distinguit inter illas quæstiones, an dentur habitus infusi, & an formaliter iustificent? Et eodem fere modo sentire videtur Valentia tom. secundo disp. 4. quæst. 3. puncto 4. idem sentit in disp. 8. q. 6. part. 3. Nam licet generatim loquatur de iustitia inherente, in probationibus satis aperte declarat, se loqui de gratia habituali, quæ augeri potest, & dat facultatem recte operandi. Soto etiam in 4. d. prima q. 3. artic. 1. satis post medium §. *Sed antequam*, pro certo supponit, *Esse ab Ecclesia constitutum, hominem fieri gratum Deo per gratiæ qualitatem*, intelligit autem de habituali gratia, quam causant sacramenta, de qua re ibi disputat, nihilque distinguit inter esse gratum, vel iustum. Magis vero id explicauit libro secundo de Natura, & grat. cap. 18. Eandem sententiam docet Ruardus articulo octauo §. *Manifestum est, iustificationem fieri per infusionem iustitiæ, quæ est qualitas permanens*, nomine enim permanentis qualitatis habitualem plane intelligit, ut in consequentibus, & allegationibus Concilii Tridentini satis declarat. Adde tamen limitationem obscuram, *Vel per modum huiusmodi qualitatis se habent*. Vnde non videtur simpliciter confiteri esse qualitatem permanentem, sed vel illam, vel aliquid per modum huiusmodi qualitatis, quod fortasse fecit, ut abstineret à nomine *qualitatis*, quia Concilium illo nomine non est usum, sed non est necessaria illa correctio, quia si est entitas realis, & animæ inherens permanenter non potest esse, nisi qualitas, & habitus, ut in lib. 6. declaratum est.

Fuit etiam hæc sententia communis inter antiquos Theologos; nam illi etiam nihil distinxerunt inter reuocationem animi internam, & iustificationem, nec inter esse gratum, & sanctum, vel iustum, nec inter formam vnā, vel aliam ex dictis perfectionibus for maliter tribuentem, & ideo vbicunque docent, hominem esse gratum, per gratiam permanentem, & inherenter ipsi, etiam cum non operatur, eidem formæ attribuunt iustificationem. Expresse hoc tradit D. Thom. l. 2. q. 109. ar. 7. quatenus ait ad resurgendum à peccato necessarium esse *habituale donum gratiæ, quo decor animæ restituatur, & macula peccati excludatur*. Et expresse in q. 111. art. 2. vbi sic ait. *Habitualis gratia in quantum animam sanat, vel iustificat, vel gratum Deo facit, dicitur operans, utique formaliter, ut in Solut. ad 1. declarat, & latius q. 27. de Verit. art. 5. vbi in corpore dicit, solam gratiam habitualem efficere hominem gratum, & illā*

4.

Assertio-  
nem supe-  
riorem satis  
exprimit  
D. Thom.

H 2 ab



ab actibus distinguit. In solutione vero ad 1. dicit, iustificationem impii fieri per gratuiti doni infusionem, & sic dici gratiam operantem, quatenus animam informat. Et optime id docet in quarto distinct. 17. questione prima artic. 1. in corpore, & ad 1.

5. Sumitur ex eodem. 1. p. q. 95. artic. 1. & q. 100. art. 1. ad 2. quatenus ait, iustitiam originalem principaliter & quasi radicaliter fuisse gratiam; & in 1. 2. q. 83. art. 2. tur ex eodem ad 2. dicit, iustitiam originalem principaliter fuisse S. Doctore in essentia animæ, quia nimirum primo iustificabat hominem apud Deum, & ideo in hoc loco ultimo etiam dicit peccatum originale esse in essentia animæ. Addit vero in aliis locis, nunc in iustificatione restitui iustitiam originalem quoad formale, id est, quoad gratiam, ut videre licet in 2. d. 32. q. 1. art. 1. ad 1. constat ergo iuxta sententiam D. Thomæ, habituales gratias esse formam, quia iustificamur. Atque ita illam principaliter comprehendit sub infusione gratiæ, quia iustificamur. 1. 2. q. 113. art. 2. 6. & 8. & fere per totā. Eadem sententia tribui potest antiquis Theologis in 1. d. 17. & in 2. d. 26. quatenus contra Magistrum docent, charitatem esse habitum creatum & infusum. Nam, qui illum à gratia, quæ sit in essentia animæ, non distinguunt, dicunt, illam esse formam sanctificantem, qui vero distinguunt illam à gratia sanctificante, hanc censent esse formam iustificantem. Tribui etiam potest Patribus citatis in lib. 6. cap. 1. & 3. & in hoc libro cap. 1. & 1. Et similiter sumitur ex Scripturis, ut explicando Concilium Trident. adnotabimus.

6. Probatur assertio ex Trident. Primo itaque ac præcipue probatur assertio ex definitione Concilii Trident. sess. 6. cap. 7. dicentis, Deū infundere nobis formam inhaerentem animæ, quæ nos iustificat. Sed quia actus etiam charitatis est forma inherens animæ, & potest dici à Deo infusus, ideo ulterius probandum est, loqui Concilium de tali forma, quæ possit esse sine actu, quam nunc habituales vocamus, ut sæpe dixi. Hoc autem probatur primo quia Deus infundit infantibus illam formam ad iustificandos illos, & in illis non est actus: ergo est forma habitualis. Maior probatur, quia infantibus remittitur peccatum originale per Baptismum, & non remittitur, nisi per gratiam infusam, ut idem Concilium definit sess. 5. canon. 5. & ideo sess. 7. canon. 13. de Baptismo, definit, ipsantes baptizatos vere computari inter fideles, intelligit autem inter fideles iustos, iuxta doctrinam Augustini lib. 1. de Peccatorum merit. cap. 19. & lib. 3. c. 2. Et constat, quia sunt digni regno cælorum, & ad illud accepti secundum præsentem iustitiam, iuxta illud Marc. ult. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit, & illud Ioan. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu S. non potest introire in regnum Dei: nam ibi continetur promissio ingressus pro renatis, saltem si in eo statu perseverent. Ergo in paruulis etiam verum est, quod Concilium dēnit, iustificari per formam inhaerentem.

7. Dicet fortasse aliquis, Concilium fuisse loquutum de sola iustificatione adultorum: nam in cap. 5. sic ait: Declarat præterea, ipsius iustificationis exordium in adultis à Deo per Iesum Christum præueniente gratia sumendum esse. Sed in primis id est per se incredibile, cum Concilium generalem doctrinam contra universales etiam errores tradat. Deinde ex illo met loco contrarium colligitur, nam ibi tantum additum est verbum illud, in adultis, quia illi tantum sunt capaces dispositionis: Vnde voluit potius insinuare Concilium, in cæteris omnibus, quæ ad dispositionem recipientis non pertinent, doctrinam esse omni iustificationi, etiam paruulorum, communem. Denique in sess. 5. canon. 4. satis docuerat, paruulos baptizari, ut à peccato purgetur, & cap. 5. addit, mundari per gratiam, quæ in baptismo confertur etiam paruulis, ut ex sess. 7. ostendimus: in dicta vero sess. 6. satis clare docet, gratiam baptismalem esse iustitiam inhaerentem, ergo comprehendit sub illa definitione paruulos. Et ideo alii hoc argumento conuicti fatentur, assertionem positā esse

tam certam in paruulis, ut sine errore in fide negari non possit, quia licet non sit in terminis definita, tamen tam euidenter sequitur ex definitione fidei, ut plane sit error illam negare, nihilominus vero negat, habere tantam certitudinem in adultis.

Contra hoc vero insto ulterius, & probo esse eandem rationem, & certitudinem de adultis. Primo quia Concilium tradit doctrinam communem paruulis, & adultis vno eodemque verbo iustitia inherens, ergo si in paruulis loquitur de iustitia habituali, etiam in adultis, quia nec loquitur æquiuoce nec confuse, seu abstracte. Quin potius in illis capitibus. 5. 6. & 7. specialiter loquitur de iustificatione propria adultorum, quæ est per propriam dispositionem, & nihilominus, quoad causam formalem, eam ponit, quæ est communis etiam paruulis, quia illis communis est iustificatio, quoad speciem, & essentiam, ut sic dicam, quia nimirum eadem est iustitia, quæ adultis, & infantes iustificantur. Quod probo ulterius testimonio Augustini libro 1. de Peccatorum merit. cap. 9. & 10. ubi cum dixisset, homines iustificari imitando actiones Christi addit præter hanc imitationem, operari Deum intrinsecus in nobis gratiæ suæ illuminationem, & hoc statim probat his verbis: Hac enim gratia baptizatos quoque paruulos suo inserit corpori, qui eum imitari aliquo modo nondum valent. Vbi expendo illud signum demonstratiuum: Hac enim gratia. Nam per illud aperte ostendit, eandem esse gratiam, quæ paruulis, & adultis intrinsecus iustificatur, quod etiam indicauit per illam particulam, Quoque. Vnde subiungit. Dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit, & paruulis. Ergo ex iustificatione interna paruulorum colligit similem iustificationem adultorum, ergo si prior est, per formam stabilem, & permanentem, etiam posterior, ergo tam certa est assertio in adultis, quam in paruulis.

Præterea idem confirmo ex dicto generali definitione eiusdem Concilii per baptismum conferri omnibus gratiam, quæ deletur originale peccatum: nam sicut baptismus est vnus, ita etiam effectus eius, & gratia, quam primo, ac per se confert, vna est, ergo sicut hæc est habitualis iustitia in paruulis, ita etiam in adultis. Simili enim argumento Concilium Vienne in Clementina vnica de Summa Trinitate, & fide Catholica §. ult. è contrario colligit, infundi paruulis iustitiam habituales, si infunditur adultis. Quia efficacia mortis Christi, quæ per Baptismum applicatur generalis pariter est omnibus baptizatis. Et confirmatur hoc maxime, quia per se euidenter est, baptismum (id idem est de poenitentia sacramento) interdum conferre nouum actum saltem per se loquendo, & ex necessitate: nam, iuxta communem sententiam Theologorum, facit ex attrito contritum, non mutando actum, sed infundendo habitum. Quod enim non fiat mutatio in actu amoris, vel doloris, quando actu funditur aqua, vel profertur sacramenti forma super adultum, fere potest experientia constare: nam sæpe contingit peccatorem esse tunc actu distractum, vel non cogitantem de Deo, vel de peccatis, immo aliquando euenit, ut sit incapax actus, quia in amentiam incidit, vel ita est oppressus ægritudine, ut nihil sentiat, teste Augustino libro primo de Adultor. coniug. capitul. vltim. & nihilominus iustificatur virtute sacramenti, ergo etiam in adultis, iustitia, quæ formaliter constituuntur iusti, est forma permanentis, sine actu, ac subinde habitualis.

Dicunt aliqui, discursum hunc recte quidem conuincere, quando adulti per sacramentum primo iustificantur, & tunc assertionem esse æque certam in eis, ac in paruulis, nihilominus tamen non procedere saltem cum eadem certitudine, quando per contritionem, & dilectionem Dei super omnia extra sacramentum iustificantur, quia tunc habent nobiliorem formam actualem, quam non habent illi, qui

8. Assertio superior tam certa est in adultis quā in paruulis contra aliquos Doctores.

9. Confirmatur Concil. Vienne.

10. Alia instātia in aliam euasione.



qui cum sola attritione per Sacramentum iustificatur. Sed nihilominus ostendo, in illis etiam esse æque certam assertionem. Primo quia secundum fidem etiam illi non iustificantur per illum actum, nisi in voto baptismi, aut pœnitentiæ respectiue, vt docet Concilium Sessione sexta, & septima, & 14. Votum autem Sacramenti est propter effectum eius, quia scilicet, est medium necessarium ad obtinendam iustitiā, per quam culpa remittitur; ergo iustitia illa, per quam formaliter constituitur iustus ille, qui iustificatur per contritionem, vel amorem, est eiusdem rationis cum illa, per quam iustificatur, quando recipit sacramentum; ergo sicut vna est habitualis, ita etiam altera. Probatur consequentia, tum quia hæc iustitia datur ad eundem effectum, & ad eandem remissionem peccatorum, & quasi ad supplendum tunc effectum sacramenti quoad informantem iustitiam, tum etiam quia, si extra sacramentum iustificaret actus, & non habitus, non obtineretur iustitia in voto sacramenti, quia ipse actus non obtineretur in voto sacramenti, sed potius ipse in se continet votum sacramenti.

11. *Probatur instantia ex Tridentin. verbis.* Secundo probatur hoc directe ex verbis Concilii, quibus inchoat capite septimo, sessione sexta. Hanc dispositionem seu preparationem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio sed & sanctificatio. & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum. Ex quibus verbis supra probaui, esse ibi sermonem de gratia habituali, quia subsequi dicitur ad dispositionem, quæ includit omnem actum. Et tamen per illammet gratiam dixit Concilium fieri iustificationem, quæ sequitur ad dispositionem, ergo ipsa etiam iustificatio fit per formam distinctā ab actibus, & posteriore illis, saltem ordine naturæ, quæ non potest esse, nisi habitualis gratia. Et confirmatur hoc: nam paulo inferius dicit Concilium, iustitiam, per quam iustificamur, dari unicuique secundum propriam vniuscuiusque dispositionem, & cooperationem, hoc autem dicitur recte de gratia habituali, in actualem autem non potest conuenire, vt per se constat. Item satis indicat Concilium dispositionem ad iustitiam fieri à nobis cooperantibus diuinæ motioni, & auxilio, iustitiam autem ipsam fieri, & infundi à Deo solo: ergo sentit, non esse actum, sed habitum. Denique dicit, baptismum esse instrumentalem causam iustitiæ, cum tamen non sit instrumentalis causa nostrorum actuum.

12. *Refellitur quorundā Auctor. expositio super Concil. verba.* Non desunt tamen, qui occasione horum verborum, quæ vltimo loco proposui, affirmare audeant, totam illam doctrinam Concilii intelligendam esse de iustificatione sola, quæ fit per realem susceptionem baptismi. Et quia baptismus non exigit de necessitate contritionem, sed cum attritione iuum confert effectum, dicunt vterius, in toto illo capite, & præcedenti solum loqui Concilium de iustificatione, quæ fit cum imperfecta dispositione per attritionem de qua recte dicitur, ad illam sequi iustificationem medio sacramento baptismi infundente habitualement iustitiam. Verum tamen neque hoc per se satisfacit propter priores rationes, neque est ad mentem Concilii. Omnino enim dicendum est, Concilium absolutam, & perfectam de prima iustificatione doctrinā tradidisse, ac proinde loqui absolute de iustificatione quamuis meminerit baptismi, quia in lege gratiæ per se, ac regulariter ad iustificationem concurrat. Et eadem ratione censeo loqui de dispositione, siue perfecta, siue imperfecta, quæ sufficiens, vel necessaria fuerit iuxta modum iustificationis. Hoc probo primo ex titulo, & initio totius Sessionis, proponit enim Concilium simpliciter tradere doctrinā de iustificatione pro omni tēpore necessaria, & ita in cap. 4. describit iustificationem generaliter abstrahēdo à reali susceptione Sacramenti. Imo in eodem capite subdit, illam translationem à statu peccati ad statum gratiæ, quæ fit per iustificationem, post promulgatum Euangelium nulli contingere, nisi per baptismum, aut in voto

Mens. Concilii declaratur.

pars 3.

illius. Ergo loquitur de vtroque modo iustificationis, ergo etiam dispositionem assignat, quæ vtrique possit conuenire, ergo tota illa doctrina capitis septimi de vtroque, atque adeo de omni prima iustificatione intelligenda est.

Et confirmatur, quia alias valde diminuta fuisset doctrina Concilii, non explicando modum, quæ per se requirit iustificatio, & non satis hæreticis (quod maxime intendit) restitueret, cum illi, & vniuersaliter loquantur de iustificatione, & maxime de illa, quæ extra Sacramentum fit, nam ipsi nullam putant, per sacramenta fieri. Maxime vero hoc conuincitur ex can. 3. dicente. *Siquis dixerit sine præueniente Spiritus S. inspiratione, & eius adiutorio homine credere, sperare, diligere, aut penitere posse sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.* na hoc loco nemo negare potest, quin Concilium comprehendat dilectionem perfectam, & super omnia, & pœnitentiam etiam perfectam per contritionem, tum quia hi sunt perfectissimi actus, ad quos maxime est necessaria inspiratio, & adiutorium Dei: tum etiam quia alias ex vi illius definitionis non esset deinde, ad viuos actus esse necessaria illa auxilia, quod est contra omnes, & dici nullo modo potest. At vero de omnibus illis actibus dicit Concilium, præparare hominem, vt ei iustificationis gratia conferatur, ergo diiungit hanc iustificationis gratiam, tanquam habitualement, & à solo Deo indicam ab omnibus illis actibus. Et hoc ipsum expressius in quarto sequenti canone declarauit, dicens. *Vt se ad iustificationis gratiam disponat.* Vnde manifestum est doctrinam datā in prioribus capitulis continere has definitiones, & in eodē sensu fuisse traditam. Propter hanc ergo doctrinam Concilii censeo esse certam assertionem positam in omni iustificatione, & non solum in lege gratiæ, sed etiam in lege scripta, vel naturæ: semper enim data fuit iustitia in hde Christi & per pœnitentiā, seu contritionem, vt in sess. 14. idem. Concilium dehnit, & in sequentibus attingemus.

Ex hac ergo doctrina Concilii colligo, eundē fuisse sensum diuinarum Scripturarum, & Sanctorum Patrum, de iustificatione nostra per Christi gratiam infusam loquentium. Huiusmodi sunt illa Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Christus lauare, sanctificare, & iustificare Ecclesiam suam per baptismum, quia, vt dixi, per baptismum non datur, nisi habitualis iustitia. Sic 1. Cor. 6. *Hæc quidem fuistis sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis*, vbi videndus est Chrysost. Hom. 16. & ad Ephel. 5. *Mundans eam lauacro aquæ in Verbo vitæ, & ad Tit. 3. Saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus S. quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Saluatorem nostrum vt iustificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Vnde probatur idem ex effectu aliorum Sacramentorum, nam per pœnitentiam reparatur iustitia post baptismum amissa, per alia Sacramenta augetur eadem iustitia, vt ex eodem Concil. sess. 7. constat, & ex Scripturis passim. Ac denique quæ est iustitia quæ per sacramenta confertur, vel augetur, talis est iustitia, quæ ex opere operantis per bona merita, vel dispositiones solet obtineri, vt omnia allegata conuincunt. Quibus addi possunt testimonia, quibus in præcedenti lib. c. 1. ostendimus, habitare Deum in iustis per dona permanentia. Vbi etiam diximus, sicut Spiritus S. non venit ad animam iusti, nisi infundendo illi nouam gratiam, ita non habitare in illo permanentem, seu quando actu non operatur, nisi conseruando aliquā permanentem formam supernaturalem, seu, quod idem est, aliquā habitualement gratiam. Ad eum igitur modum nunc ex eo, quod Concilium docet, hominē iustificari per formam inhærentem, recte colligimus, illud intellexisse, constitui iustum per formam, quæ in illo inhærenter permanet, quādiu iustus est, & hanc vocamus formam habitualement: nam iustificatus permanet vere, & realiter iustus, etiam cum non operatur.

15. Vltimo possumus addere rationes, Theologicam, & mor-

13. Confirmatio ab incommodo.

Corollarium.

14. De Scriptura & Sanct. Pat. mente.



ratione pro-  
batur.

& moralem, Theologica est, quia tunc homo efficitur iustus, quando ex Deo nascitur, & filius Dei constituitur, ergo per eandem formam iustificatur, per quam ex Deo generatur, & constituitur filius Dei, sed hæc forma est habitualis gratia, per quam participat homo diuinam naturam, ut supra ostensum est, ergo eadem est forma iustificans hominem. Quæ ratio tota habet fundamentum in Ioan. epist. 1. cap. 3. ubi ait, *Iustum nasci ex Deo, & esse filium Dei & non posse peccare, quia semen Dei manet in illo*, indicans, hoc semen Dei, quod

Moralis ratio in idem institutum. est gratia diuina, esse permanenter in iusto. Ratio autem moralis est, quia homo non est iustus, quia vnus, vel aliud opus iustitiæ facit, sed quia permanenter, & stabiliter est bene dispositus ad iuste operandum, est autem sic dispositus per habitualem iustitiam, ergo hæc est forma iustificans hominem. Et ideo Augustinus sæpe repetit, hominem operari iusta, quia iustificatus, & iustus est, ut late refert, & expendit Bellarminus libro secundo de Iustificatione. capit. 15. & præcipuus locus est, quæ supra allegamus ex concion. 26. in Psalm. 128. ubi distinguit iustitiam, ut est virtus & ut est opus iustitiæ, & priori modo dicit esse opus gratiæ, per quam iustificamur. Et de illis locis plura in sequenti libro dicturi sumus. Atque hæc duæ rationes locupletari possunt ex dictis cap. 1. lib. 6. & cap. 1. 2. & 7. huius libri. Quibus tertia ratio addi potest, quia illa forma iustificat formaliter hominem, quæ formaliter expellit peccatum, sed huiusmodi forma est habitualis gratia, ergo hæc est, quæ iustificat. Hæc vero ratio pendet ex dicendis in capitibus sequentibus ideoque illam remittimus,

16. Obiectio ex locis scripturae. Contra hanc assertionem obici possunt, quædam Scripturæ testimonia, in quibus iustificatio videtur tribui actibus iustitiæ, ut est illud Roman. 2. *Factores legis iustificantur*, & 1. Ioan. 3. *Qui facit iustitiam iustus est*, & ibidem, *Qui habet hanc spem sanctificat se*, & similia.

Solutio. Respondemus, in huiusmodi testimoniis, etiam si de propria iustificatione intelligantur, nullum esse verbum indicans causalitatem formalem, unde vel de alio genere causæ, vel interdum etiam de effectu, & signo iustitiæ intelligenda sunt. Et in verbis quidem Pauli probabile est, quod supra dixi, verbum *iustificabuntur*, non significare, quod fient iusti, & quod in iudicio Dei declarabuntur iusti. Et licet accipiatur in priori significatione, exponitur ab Augustino de Spirit. & liter. cap. 26. ita, ut facere legem, sit effectus iustitiæ, non causa, ut sit sensus, qui volunt esse factores legis iustificabuntur, id est, adhibebunt curam, ut iustificentur. Et licet sumatur causaliter, intelligitur, vel meritorie quoad augmentum iustitiæ sicut Iacobus cap. secundo dixit, Abrahamum iustificatum esse ex operibus, vel dispositiue quoad acquisitionem iustitiæ. Et utroque modo possent exponi verba Ioannis, licet in prioribus magis videatur loqui de signo iustitiæ, & virtute à posteriori, & ex effectu ostendere, illum esse iustum, qui iuste operatur, iuxta illud, *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*. Matth. 7.

17. 2. Questio nis pñcti & 1. opinio circa illud. In secundo puncto est aliquorum opinio, actualē gratiam, nimirum actum charitatis Dei perfectum de se sufficientem formā esse ad iustificandum hominem tam primario, & politiuē quoad perfectionem iustitiæ, quam consequenter expellendo peccatum. Sed hæc posterior pars infra tractanda est, ut sæpe dixi. Nunc prior ita exponitur, quia licet Deus statueret, non infundere habitus, per talem actum sufficēter iustificaretur homo tanquam per inharēntem iustitiam perfectam, vel certe licet Deus infundat habitus, si contingat actum illum prius afficere, & informare animam, eo ipso illam iustificat ante habitum, siue habitus postea adueniens sit iustificare, siue non. Et hoc videtur sensisse etiam de facto Iāsenius supra. Vazquez autem varie loquitur, nam in 1. 2. disp. 203. postquam late probauit, quantum potuit, actum esse formam iustificantem, tandem in cap. ult. ita limitat, vel corrigit sententiam, ut dicat, actum de se ha-

bere ad hoc sufficientem virtutem, si separetur ab habitu, nunc autem, iustificationem, & emundationem à peccato fieri per habitum gratiæ, non per contritionem. At vero in 3. p. disp. 2. cap. 7. n. 62. dicit, in adulto, qui iustificatur extra sacramentum magis certum esse, eum iustificari contritione, tanquam forma, quā gratia habituali. Sed hoc posterius verum non esse, ex dictis in primo puncto satis constat, & in præsentī confirmabitur, in quo de altera parte, scilicet de sufficientia actus ad iustificandum dicendum est.

Nihilominus assero, nullum actum supernaturalē, neque aliquorum actuum collectionem esse per se formam naturā suā sufficientem ad constituendum hominem simpliciter, & absolute iustum. Hanc assertionem D. Thomæ, & communem Theologorum esse censeo, tamen quia non formaliter illam asserunt, sed ut in aliis principiis continetur, ideo illos hic non referam, sed modos, quibus inducendi sunt, in sinuabo. Probatur ergo primo, quia eadē est forma iustificans formaliter quæ formaliter expellit peccatū, sed actus dilectionis Dei siue per se spectatus, siue cum aliis fidei, spei, & poenitentiae non est formaliter expellens peccatum visua, & ex sua intrinseca natura, ergo nec est forma iustificans. Collectio euidens est: maior & minor sunt communes Theologorum, ut in sequentibus capitibus videbimus, ubi etiam omnino veras esse ostendemus. Vnde hæc ratio, quæ fundamentalis est in hac materia, suppositis præmissis, nullum patitur subterfugium. Est autem quasi à posteriori ex negatione secundarii effectus colligendo negationem primarii pendetque ex dicendis de illo effectu, & ideo de illa ratione, & pluribus testimoniis, quibus fulciri potest, hic amplius non dicam.

Secundo argumentor in hunc modum. Ex communi sententia Theologorum actus supernaturales, etiam perfecta dilectio Dei, sunt dispositiones ad iustificationem, seu ad hoc, ut homo fiat iustus illique iustitia infundatur, ergo sunt dispositiones ad formā iustificantem formaliter, ergo illi non sunt forma sufficiens ad formaliter iustificandum ex eadem communi Theologorum sententia. Maiorem ostēdemus in libro sequenti, in quo de causis gratiæ, & iustitiæ acturi sumus, ubi communem illam sententiam verissimam esse probabimus. Prima autem consequentia per se euidens est, quia in omni forma, quæ educitur de potentia subiecti, seu in illo, sit depēdenter ab ipso tā in fieri, q̄ in esse, eadē est dispositio ad productionē formæ, quæ est ad informationē, seu vnionem eius cū subiecto, quia talis forma non per se fit, sed in subiecto, unde in rigore non producit sed educitur, vel cōproducit cū ipso composito, ergo dispositio ad esse, vel fieri cōpositi est dispositio ad formā constituentē illud, ergo in præsentī, actus dilectionis, quæ hominem disponit, ut fiat iustus, seu, quod idem est, ut iustificetur, est etiam dispositio ad ipsam formam formaliter iustificantem. Iam vero altera consequentia videtur ex terminis euidēs, tum quia causa dispositiua est distincta à formali respectu eiusdem effectus, imo in genere causæ materialis est causa illius formæ, ad quam disponit, ergo non potest ipsa eundem formalem effectum conferre: tum etiam, quia si dispositio ipsa daret eundem effectum formalem, in eius productione esset completus totus effectus, & ita superflua esset alia forma, ad quam illa disponderet. Ut in præsentī, si act⁹ cōtritionis, vel dilectionis formaliter cōstitueret hominem iustū, ibi esset completa iustificatio, ac proinde non esset ille actus dispositio ad iustificationem.

Vnde argumētor tertio, quia alias in iustificatione adultorum, per se loquendo, & seclusa efficacia sacramentorū semper concurrent duæ causæ formales iustificantes, quarū singulæ per se sufficiant hominē vere, ac cōplete iustum cōstituere, nimirū actus charitatis, vel cōtritionis, & habitus gratiæ: suppono. n. ut omni no certū, semper infundi hūc habitū in iustificatione, quomodocūq; & cum quacunque dispositione fiat.

Vnde

18. Resolutio huius secū-  
dipuncti.

Ratio 1. fū-  
damētalis.

19. fundam.

20. fundam.



H 4



minis, sed secundam: consequens est falsum, ergo. Sequela satis probata est ex dictis, quia talis infusio non fit, nisi homini contrito, & diligenti Deum super omnia, ac proinde homini iam iustificato per suum actum iuxta illam sententiam. Consequens autem non videtur villo modo admittendum. Primo quia est nouum, & alienum à communi sensu Theologorum, quod in re adeo graui cauendum est. Secundo quia inde sequitur aliud absurdum, nimirum peccatorem, cum conuertitur per contritionem, & amorem super omnia mereri de condigno infusionem ipsiusmet primæ gratiæ habitualis, quod est contra doctrinam certam, vt suppono ex infra tractandis. Sequela patet, quia homo per primam iustitiam potest mereri de condigno secundam, si enim meretur augmentum gratiæ, quod etiam vocatur iustificatio. Et declaratur æqualitas rationis, quia primus actus dilectionis super omnia de se tam meritorius est, sicut secundus, ergo si per se iustificat, eo ipso, quod est in homine, & ab homine, est à persona, vel in persona iusta, ergo habet omnes condiciones necessarias ad meritum de condigno subsequenter iustitiæ habitualis. Quod etiam à simili declaratur: nam iuxta probabilem sententiā vltima dispositio ad gratiam fit meritoria primæ gloriæ in illo signo, in quo informatur gratia, ergo ita in hac sententia sequitur, primum actum dilectionis, si per se sanctificat, in illo eodem signo esse meritorium de condigno, quia est actus personæ iam iustæ, ergo erit eodem modo meritorius primæ gratiæ habitualis, quæ iam erit secunda iustitia in illa sententia, vt deductum est. Denique secundum communem sententiā vltima dispositio ad gratiam habitualement est meritoria illius tantum de congruo solum, quia persona non supponitur grata, & iusta, ergo si ipsa dispositio per se ipsam confert formaliter personæ operanti hanc dignitatem iustæ, & gratæ, nihil illi deerit, quominus sit meritoria de condigno subsequenter primæ gratiæ habitualis.

25.  
Aliud effugium.

Aliqui putant vitari hoc incommodum, adhærendo sententiæ asserenti, vltimam dispositionem ad gratiam habitualement procedere effectiue ab eadem gratia habituali: nam illo fundamento posito, non poterit dispositio esse meritoria de condigno talis gratiæ, quia principium actus non cadit sub meritum eiusdem actus. Ita ergo auctores contrariæ sententiæ, vt saluent, gratiam habitualement esse primam causam formalem iustificantem, etiam si actus gratiæ fit sufficiens ad iustificandum formaliter, omnino defendunt, vltimam dispositionem ad gratiam habitualement esse efficienter ab illa, imo, quod grauius est, nullo modo illam præcedere ordine naturæ, neque esse dispositionem præparantem subiectum ad formam, sed omnino consequentem formam. Vnde colligunt, quod licet actus iustificet formaliter, nihilominus de facto prima iustificatio est per habitum, & quæ fit per actus, tanquam per fructus iustitiæ, erit secunda. Et possunt etiam dicere, hunc ordinem esse connaturalem gratiæ, & iustificationi, quia modus connaturalis operandi hos actus est, vt supponant habitus, per quos fiant.

26.  
Confutatio.

Veruntamen sententia illa, quam hæc euasio supponit, quod vltima dispositio sit ab habitu, in libro præcedenti impugnata est generaliter, & in libro sequenti, explicando ordinem iustificationis, iterum confutabitur. Quod vero vltius sumit illa responsio, actum contritionis, vel dilectionis super omnia non esse dispositionem præparantem ad infusionem habitualis gratiæ, repugnat Concilio Tridentino cap. 7. dicenti. Hanc dispositionem seu præparationem iustificationis ipsa consequitur per infusionem gratiæ, & donorum, & in can. 4. Si quis dixerit, sine præueniente Spiritus sancti inspiratione, & eius adiutorio posse credere &c. sicut oportet, vt ei iustificationis gratia conferatur. Vbi & actum perfectum amoris, & poenitentiae includit, vt supra o-

stendi, & particula, *vt ei*, denotat consecutionem, & habitudinem causæ dispositiue, impetratiue, aut aliquo modo meritoriæ, vt in lib. 3. ex doctrina Augustini, & Hieronymi contra Semipelagianos ostensum est, & in libro sequenti iterum dicitur. Ergo negari non potest, quin isti actus præcedant aliquo modo infusionem habitualis iustitiæ. Et ideo si ipsi sufficiunt ad formaliter iustificandum, in quocunque signo intelligantur præcedere, constituent hominem iustum, & gratum, & consequenter aptum ad meritum de condigno primæ gratiæ habitualis, quod nullo modo admittendum est. Ideoque præferenda omnino est doctrina, quæ videtur esse clara, Concilii Tridentini, nimirum hos actus præcedere, vt dispositiones, & vt sic procedere à gratia excitante, & diuino adiutorio (quod etiam supponitur esse quid distinctum ab ipsis habitibus, & prius illis) & vt sic, non constituere hominem formaliter iustum, donec iustitia in posteriori signo naturæ ipsi infundatur.

Sexto possumus à priori rationem nostræ assertio-  
nis reddere, quia duæ condiciones sunt de ratione  
formæ iustificantis, quæ in actu deficiunt, & ideo  
non potest esse forma vere, ac complete sanctificans.  
Prima est, vt sit forma natura sua permanens, ac du-  
rabilis in homine, etiam si actu non operetur, quam  
conditionem non habet actus, vt per se notum est.  
Quod autem illa cōditio sit necessaria probatur, pri-  
mum morali modo ex generali ratione iusti, & iusti-  
tiæ, quia non dicitur iustus, qui semel, aut iterum a-  
ctum iustitiæ facit, sed qui recte est dispositus ad con-  
stanter operandum iuste, ita vt nomen iusti statum  
potius, quam actionem significet, ergo requirit for-  
mam stabilem, ac permanentem, & independentem  
ab actuali operatione, imo quæ conferat modum iu-  
ste operandi. Deinde probatur magis theologice,  
quia vera iustitia apud Deum ita constituit hominem  
iustum, vt licet ab actuali operatione desistat, dum-  
modo non peccet grauiter, vere iustus perseueret:  
non potest autem hunc statum conferre, nisi forma  
permanens per modum habitus, vt in superiori pun-  
cto probatum est. Possumusque adiungere veram  
formam iustificantem talem esse, vt per actuale ve-  
niale peccatum non excludatur, actus autem dile-  
ctionis super omnia excluditur per peccatum venia-  
le, ergo signum est, non esse formam iustificantem.

Dicitur forte peccatum veniale excludere qui-  
dem physice ipsum actum dilectionis propter inca-  
pacitatem potentiæ, & aliquam repugnantiam quasi  
materiam actuum, non tamen excludere forma-  
lem habitudinem potentiæ ad vltimum finem, quam  
relinquit actus dilectionis morali modo, & secun-  
dum quandam denominationem, seu habitudinem  
rationis, ratione cuius dicitur talis homo manere  
iustus ex vi actus præteriti. Sed contra primum  
est, quia de ratione veræ iustitiæ inherens est, vt  
ipsa, vt est forma realis, & physica, non excludatur  
per veniale peccatum, quia alias peccatum veniale  
faceret hominem ex iusto non iustum, quia excluder-  
et iustitiam realem, & inherentem, sine qua homo  
non potest esse vere iustus. Vnde ad alteram partem  
dicitur, denominationem ab actu præterito, vel re-  
lationem moralem ab illo relictam non satis esse, vt  
homo sit vere, & simpliciter iustus, quia non satis est,  
vt sit intrinsece bene dispositus ad operandum iusti-  
tiam. Vnde quamuis possit Deus (vt infra dicitur)  
remittere peccatum propter solum actum, & simul  
acceptare talem hominem ad gloriam, vel ad aliqua-  
lem amicitiam, & consequenter habere illum gra-  
tum, & amicum sine infusione habitus, iuxta dicta  
in cap. 5. & 6. Nihilominus etiam tunc talis homo  
non posset dici simpliciter iustus, quia, vt ostendi ca-  
pite præcedenti, denominatio iusti est magis intrin-  
seca, & non potest sumi à forma præterita, quæ iam  
est extranea, etiam si aliquando inherens fuisset. Pro-  
pter quod vera Theologia, magisque consentanea prin-

27.

Probatur à  
priori supe-  
riori reso-  
lutio.

Duæ requi-  
runtur con-  
ditiones ad  
formam iu-  
stificantem.

1. Vt sit for-  
ma natura  
sua perma-  
nens.

Peccatum  
veniale ex-  
cludit dile-  
ctionem su-  
per omnia  
actualem.

28.

Subterfu-  
gium.

Refellitur.



principiis fidei, non agnoscit formam iustificantem, quæ in homine non permaneat, & inhæreat, quando illi vere dicitur, & est iustus apud Deum.

29. *Instantia contra primam conditionem.* Sed instabis, nã actus amoris de se est permanens, & durabilis, ut patet in amore beatifico, unde non videtur posse negari, quin ille amor constituat amantem iustum per se ipsum, etiam si nullus habitus in beato inesset, ergo de se eandem vim nunc habet, nam de se etiam est permanens, licet ex conditione, & statu subiecti facile interrumpatur, quod accidentarium illi est. Respondeo in primis, nos loqui de amore libero, non de naturali, seu necessario, qui dissimiles sunt in proprietate perpetuitatis, de qua nunc tractamus, & ideo non recte sumi argumentum ab uno ad alium. Unde ad summum concluditur, ex hac parte non repugnare amoris beatifico esse formam iustificantem. Adde vero, amorem illum beatificum non inde habere perpetuitatem, quod talis actus amoris est secundum speciem, sed ex eo, quod beatificus est, id est, coniunctus visioni Dei. Unde nō est forma iustificans natura sua, sed potius ex natura sua supponit formam iustificantem, cui illa visio debeat, & habitualem formam, à qua connaturaliter emanet. Quod si Deus de potentia sua vellent dare visionem, & illum amorem sine habitibus gratiæ, & charitatis, esset quidem ille homo beatificus operans ex necessitate, ac subinde beatus, quia beatitudo consistit in operatione nō morali, sed naturali, id est, necessaria: non tamen esset vere, & proprie iustus, quia licet haberet presentem, & suo modo inhærentem optimam regulam iustitiæ, non tamen haberet intrinsecam facultatem ad iuste operandum moraliter consentaneæ ad illum finem, sed oporteret semper, per extrinseca auxilia eleuari, & iuuari, & ita non posset connaturaliter operari iustitiam, quod necessarium est ad verum statum iustitiæ. Et ideo conditio necessaria ad formam iustificantem est, quod sit de se permanens, non solum ut operatio necessaria, sed etiam ut forma constituens hominem permanenter idoneum ad iusta opera exercenda, quod non habet actus dilectionis etiam si necessarius, ac proinde perpetuus sit, imo ipsemet natura sua talem formam supponit, ut declarauit.

Beatus non iustus.

Concluditur formam iustificantem debere esse permanentem.

30. *Conditio altera ad formam iustificantem.* Altera conditio necessaria ad formam iustificantem est, ut omnem rectitudinem, seu æquitatem necessariam in ordine ad ultimum finem contineat vel formaliter, vel saltē virtualiter, seu radicaliter, eamque formaliter conferat illi, quem iustum constituit. Ratio huius conditionis est supra tacta, quia hæc iustitia constituere debet hominem simpliciter iustum apud Deum, & ideo esse debet vniuersalis iustitia, non per modum totius potentialis, sed integralis, vel quasi integralis, omnem rectitudinem complectentis, ut recte deducit D. Thomas in citatis locis. Hæc autem conditio inuenitur quidem in habituali gratia vel collectivæ sumpta, vel aliquo etiam modo simpliciter accepta, ut in capite sequenti declarabo. In actuali vero gratia non potest una forma iustificans ita continere omnem æquitatem vel formaliter, vel virtute. Nam formaliter nullus est simplex actus, qui omnem honestatem virtutis habeat, ut per se patet, & licet in collectione omnium actuum considerari possit, tamen illa collectio actuum nunquam ita concurrat ad iustificandum hominem, sicut in habitibus inuenitur. Nam licet actus fidei, spei, & charitatis simul possint aliquando concurrere, iustitia simpliciter dicta plus amplectitur in tota collectione sua, ut in sequenti capite dicam. Præterquam quod actus spei, & charitatis perfecti raro fortasse simul concurrunt in eodem puncto, & momento iustificationis, sicut concurrunt habitus, siue tunc simul incipiant, siue simul adfint, & informant, & collectio tantum incipiat per additionem eorum, qui deerant, ut frequenter in fidelibus contingit. Neque est aliquis actus, qui virtute contineat totam rectitudinem, seu æquitatem iustitiæ, quia nullus actus virtutis est propria participatio diuinæ naturæ, in qua tanquam in radice, & fonte omnes virtutes particulares continentur: nec etiam unus actus particularis virtutis per se disponit ad actus aliarum virtutum, nec illos eminenter continet. Quod si quis dicat, dilectionem Dei super omnia ex charitate omnes virtute continere. Respondeo, potius continere illos proposito, quam virtute, sunt enim illa duo valde diuersa, vel si aliquo modo dicatur illos continere virtute, illud est valde improprie, & remote, quatenus illos potest imperare, non vero quia per se disponat hominem conuenienter ad omnia opera iustitiæ, ita ut per se influat in illa, vel tanquam proximum illorum principium, vel tanquam fons principiorum omnium operum iustitiæ, & ideo solus charitatis actus non potest esse forma iustificans. Qui discursus ex dicendis in capite sequenti magis elucidabitur.

Vnde hæc conditio deducatur.

Ex quibus tandem facile est tertium punctum expedire: nam ex probationibus prioris assertionis constat, habitualem gratiam per se solam esse veram, & completam formam simpliciter iustificantem. Nominem autem gratiæ habitualis neque unum simplicem habitum, neque omnium collectionem intelligimus, hoc enim in capite sequenti videbimus, sed abstracte nunc loquimur: sic autem dicimus, habitualem iustitiam esse sufficientem formam, quia non est de ratione, aut denominatione, vel formali complemento iusti, ut actu operetur iustitiam, sicut nō est de ratione, aut complemento hominis, ut actu ratiocinetur, neque de integritate arboris, ut actu ferat fructum. Unde iustitia etiam diuina, ut est in homine, eumque iustum constituit, non dicit actum secundum, sed primum, & ideo in habituali gratia sufficienter continetur. Illud autem accipimus ex communi sensu, & usu talium vocum non tantum morali, sed etiam Ecclesiastico, & sacro, ut iam explicui. Sunt enim infantes iusti, & adulti cum dormiunt, vel nihil operantur, imo etiam dum venialiter delinquant iusti permanent sine ulla propria diminutione internæ iustitiæ. Unde consequenter fit, nullum actum secundum iustificare proprie hominem formaliter, etiam ut partialem causam, tū quia ubi una causa est totalis nulla alia concurret ut partialis, tum etiam quia illa conditio permanentis formæ, etiam in partiali causa formaliter iustificante, necessaria est, quia oportet, ut physice tandiu duret, & iusto inhæreat, quandiu totus effectus adæquatus, & formalis iustitiæ in eodem permanet, at homo iustificatus semel permanet iustus, & cum toto effectu formali iustitiæ, etiam cum nihil operatur, ergo nullo modo nec totaliter nec partialiter fuit sic constitutus per actum secundum, qui præcessit. Et eadem ratione nec per actum subsequenter fit formaliter iustior, sed meritorie, vel effectiue, ut in lib. 10. videbimus. Et hoc confirmant omnia supra adducta, quibus ostendimus, eandem formam iustificantem, quæ est integra, & unica in parvulis, esse in adultis, siue vigilantibus, siue dormientibus, siue amentibus, siue ratione utentibus, quia effectus formalis semper est idem, ergo & forma integra eius. Denique illa forma, quæ constituit hominem filium Dei adoptiuum, est integra forma iustificationis, ut ex supra dictis, & ex usu Scripturæ constat, quin opere gratia autem habitualis sola sine consortio actuum constituit hominem filium Dei adoptiuum, ergo illa est tota forma, actus vero est vel dispositio ad iustitiam, vel fructus iustitiæ, non forma, vel integrale, vel Dei ex parte iustificans.

Præoccupatio.

31. Tertium questionis punctum tractatur.

Nec partialiter iustificat actus.

Potest vero aliquis hæsitare in quodam verbo Concilii Trident. dicto c. 7. ubi ait, iustificari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum. Unde Tridentin. licet per gratiam, & dona intelligat habitus, non tamen solos illos in adultis requirit, sed etiam quod voluntarie suscipiantur, hoc autem non fit sine actu, ergo completa causa iustificationis in adultis requirit actum. At certe de mente Concilii satis constat,

Gratia habitualis, quin opere gratia autem habitualis sola sine consortio actuum constituit hominem filium Dei adoptiuum, ergo illa est tota forma, actus vero est vel dispositio ad iustitiam, vel fructus iustitiæ, non forma, vel integrale, vel Dei ex parte iustificans.

32. Dubium ex Tridentin. soluitur.



Mens Tri-  
dent.

constat, non enim dicit, ipsam iustitiam debere intrinsece, ac per se esse voluntariam, sed susceptionem eius debere esse in adultis voluntariam, utique in fieri, & per denominationem extrinsecam ab aliquo actu suscipientis. Inde autem non sequitur, illum actum esse partem causæ formaliter iustificantis, sed ad summum esse requisitum per modum cōuenientis dispositionis in tali persona, quæ iam potest ratione uti, decet enim, ut sine libero consensu in diuinam amicitiam non admittatur. Evidenterque hic sensus ex discursu Concilii colligitur, cum enim dixisset, in adultis consequi iustificationem ad propriam eorum dispositionem, adiungit, inde fieri, ut talis iustificatio fiat per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, quod non habet aliunde, nisi ex dispositione, quia nec Concilium alium actum requirit, nec potest intelligi, aut cum fundamento cogitari. Postea vero cum designat formalem causam, neque actum, neque voluntarii meminit, sed absolute dixit, vnicuique causam formalem esse iustitiam ipsam, quæ datur iuxta dispositionem, & animæ inhæret, quod habet, ut talis forma est, non ut voluntarie suscepta est: nam hoc (ut dixi) solum est denominatio extrinseca respectu illius. Cuius etiam signum est, quia illa susceptio potest esse voluntaria per actum, qui iam non est, cum homo iustificatur, ergo non est pars formæ iustificantis, nam tota illa debet esse intrinsece inhærens, cū homo fit iustus, ut idem Concilium plane docet. Et licet interdum ille actus simul concurrat, illo transacto, manet integer effectus, & consequenter integra causa iustitiæ, illa ergo conditio voluntarii solum in fieri, & per modum moralis dispositionis postulat.

33.  
Sententia  
quædam con-  
tra secundi  
puncti ques-  
tionis resolu-  
tionem.

Contra superiorem doctrinam nonnulla obijci solent, quibus aliqui suadere conantur, saltem esse probabile, actum infusum dilectionis Dei super omnia esse formalem causam iustificantem sufficienter. Et imprimis probant, fuisse hanc sententiam Magistri sententiarum, & aliorum grauium auctorum, ac proinde esse probabilem. Magister enim in 1. dist. 17. censuit, non infundi iustis creatum habitum charitatis, sed ipsummet Spiritum sanctum infundi, ut per se faciat nos dilectores sui. Vnde necesse est, ut vel senserit, ipsum Spiritum sanctum esse formam nos iustificantem, vel actum charitatis ad hoc sufficere. Primum non videtur illi tribuendum, cum id expresse non dixerit, & multum accedat ad errores huius temporis, ergo senserit secundum, scilicet, actum ipsum dilectionis esse formam iustificantem. Refertur etiam pro hac sententia Ruardus artic. 2. contra Lutherum. §. *Gratiter etiam fallitur*, vers. *Confitemur & nos*, quia dicit veram, & absolutam iustitiæ regulam esse, Deum ex toto corde diligere. Item refertur Osius in Confession. cap. 69. quia dicit, charitatem esse formalem iustitiam.

34.  
Probatio 1.  
ex Scriptu-  
ra, & Pa-  
tribus.

Vnde probationes huius sententiæ præcipue sumuntur ex his, quæ Scripturæ, & Patres docent de excellentia charitatis, & de effectibus eius, inter quæ aliqua pertinent ad effectum remittendi peccata, quæ in cap. 13. expendimus, alia vero spectant ad effectum vniendi animam Deo, & constituendi cum illo vinculum amicitiae, in quo iustificatio animæ consistit. Et sic inducuntur illo Ioan. 14. *Qui diligit me, diligitur à Patre meo, & cetera*, & quod ad Colossens. 1. charitas dicitur *vinculum perfectionis*, & 1. ad Timoth. 1. dicitur *finis præcepti*, & ad Galat. 5. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur*. Quibus adiungunt similes locutiones, præsertim Augustini, qui multis in locis charitatem vocat verissimam, plenissimam, perfectissimamque iustitiam, præsertim lib. de Natura, & grat. cap. 42. vsque ad ultimum. & lib. 14. de Ciuitat. cap. 7. ubi propter amorem, ait, *esse homines voluntatis bonæ, quæ in Scriptura charitas Dei dicitur*. Et infra. *Recta voluntas est bonus amor*. Idem lib. de Morib. Eccles.

cap. 11. & sequentibus, ubi ait, *Hominem per charitatem sanctificari*. Et tract. 9. in 1. epist. Ioannis, ubi charitatem vocat *pulchritudinem animæ*. Quæ omnia de actu charitatis intelligi volunt, quod ex aliis locis Augustini suaderi potest, in quibus solet definire, *charitatem esse motum animi*. lib. 3. de doctrin. Christian. cap. 10. & lib. 83. Quæstion. quæst. 36. ergo etiam in prioribus locis de actu charitatis loquitur. De quo etiam Bernardus serm. 83. in Cantic. dicit, *dilectionem desponsare animam Verbo*, & serm. 3. de Timore Dei dicit, *charitatem perfectam esse perfectam sanctitatem*, Gregor. homil. 38. in Euang. vocat eam *vestem nuptialem*, & similia frequentia sunt in Patribus.

Ratio etiam obijci potest, quia vera dilectio Dei subijcit hominem Deo, & quasi illum adæquat suæ primæ regulæ, & quantum est ex se mouet, & imperat omnem iustitiam, quid ergo illi deest, quominus sit vera forma iustificans? Item ille actus vnit voluntatem Deo, ut amico, & consequenter vnit Deum homini diligenti se, & ita facit, ut homo sit in Deo, & Deus in homine, imo etiam, ut homo sit vnus spiritus cum Deo, utique secundum affectum, ergo vere constituit hominem iustum, & amicum Deo. Denique habitus charitatis est vera forma sanctificans, præsertim iuxta sententiam Scoti, & aliorum, qui alium habitum gratiæ sanctificantis negant, sed actus charitatis Dei super omnia, & infusus perfectiori modo vnit animam Deo, & ipsam actualem continet iustitiam, ad quam habitus inclinatur, ergo multo magis erit forma iustificans.

Ad priores auctores respondeo, in primis Magistrum nunquam satis declarasse, quæ sit forma iustificans hominem formaliter, quod si fortasse senserit, solum actum dilectionis ad hoc satis esse sine habituali gratia informante animam, falsum in hoc senserit, & eius opinio, quatenus negat infusum habitum charitatis, reprobata est. Veruntamen neque Magister vnquam dixit, actum charitatis esse formam iustificantem, neque negauit omnem formam habituales sanctificantem, potuitque admittere iustificantem gratiam, etiam si habitum charitatis negarit. Nam per actum charitatis fatetur Spiritum sanctum ita infundi iustis, ut in eis habitet, & maneat speciali modo, etiam quando actu non diligunt. Et in materia de Sacramentis, præsertim in 4. d. 4. fatetur, per baptismum dari gratiam, per quam Christus in nobis manet, & d. 17. licet dicat, hominem iustificari per contritionem, nihilominus id dicit fieri in ordine ad sacramentum, & consequenter in ordine ad gratiam, quæ per sacramentum infunditur, quæ non potest esse, nisi habitualis. Ad Ruardum dicimus, immerito allegari, quia & in eo loco tantum dicit, charitatem esse iustitiæ regulam, quod longe diuersum est, ut per se constat, & in aliis locis a nobis citatis veritatem perspicue docet. Osius vero licet forte senserit, charitatem non distingui à gratia, nihilominus loquitur de charitate permanente, & habituali. Et præsertim dicto cap. 69. §. *Charitatem autem*, declarat se loqui de charitate, quam Paulus dicit, *diffundi in nobis per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Datus autem (inquit) est nobis, ut habitet in nobis, tanquam in templis suis, quod certe non fit sine dono permanente.

Ad testimonia Scripturæ respondetur, solum probare, vel dilectionem esse quasi viam ad iustificationem, vel esse fructum eius, vtrunque enim habet secundum diuersos status: & vtrunque est valde diuersum à causalitate formali iustificationis, imo repugnat illi. Verba ergo Christi. *Qui diligit me, &c.* de dilectione præuia, quæ est dispositio optime intelliguntur, vnde post illam significatur iustificatio, cum dicitur, *Et ad eum veniemus*. Secundum vero, & tertium testimonium optime intelliguntur de dilectione, quæ est fructus iustitiæ. Vnde non dicitur esse forma iustificans, sed finis, quod longe diuersum est, quod vero dicitur *vinculum*, etiam habitui conuenit.

Denique

35.  
2. Probatio  
ex ratione.

36.  
Exponun-  
tur priores  
Doctores.

37.  
Solutio  
Scripturæ  
oppositæ,  
Patrumq.



Denique quartum ad vtramque potest cum proportionem accommodari, quæ omnia clara sunt, & facile legenti constabunt. De testimoniis autem Augustini multa diximus in libro præcedenti cap. 13. quia multa illorum optime de charitate habituali exponuntur, iuxta verba Pauli, *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, quibus fere Augustinus vbique vtitur. Vnde etiam dicit, charitatem, quæ nos sanctificat, dare potestatem bene operandi, & quamuis alibi dicat, charitatem esse motum animi, vel intelligendus est casualiter, quia est principium talis motus, vt illum exponit Magister in 1. d. 17. vel sub motu comprehendit virtutem, quæ in animo supponi necessario debet, vt ab illo connaturaliter procedat. Itaque sub illo animi motu totum pondus in Deum, totumque affectum tam actuale, quam habituale comprehendit. Vel certe licet illis locis vocem charitatis sub illa significatione explicuerit, in aliis docet, nobis infundi virtutem, à qua est ille motus, vt patet in lib. de Morib. Eccles. cap. 11. & cap. 13. Sicut ergo alibi dixit, iustitiam interdum significare virtutem, interdum opus iustitiæ, ita plane in aliis locis de charitate sentit. Vnde etiam fatemur, cum dicit, nos redire ad Deum per dilectionem loqui de actu charitatis, & de eodem dicere potuisse, nos sanctificare, & esse mensuram perfectionis nostræ iustitiæ: hæc vero, & similia recte exponuntur iuxta doctrinam Concilii Trident. dicto cap. 7. dicentis, vnique dari iustitiam iuxta suam dispositionem: sic ergo dilectio est mensura iustitiæ, tanquam proxima dispositio ad illam, sic etiam sanctificat animam, & cætera, quæ de illa dicuntur. Et simili modo cætera testimonia Gregorii, Bernardi, vel aliorum, quæ adduci possunt, facile exponuntur.

38.  
Soluuntur  
rationes.

Ad rationes respondetur, quod, licet actus charitatis inchoet amicitiam cum Deo, non conferre illud esse diuinum, quo iustus peculiari modo constituitur filius Dei adoptiuus, participando diuinam naturam, & ideo nec constituit hominem sanctum, nec consummat, vt ita dicam, amicitiam cum Deo, quia non censetur Deus perfecte diligere hominem, vt amicum, donec illi infundat participationem suæ naturæ. Item solus actus non est donum de se permanens, & dans facultatem iuste operandi, & ideo non iustificat, vt explicauimus. Et ita facile satisficit duabus primis rationibus. Ad tertiam, etiam de ipso habitu charitatis dici potest, per se solū nec sufficienter, nec principaliter hominem iustificare, vt in sequenti capite declarabo. Deinde etiam comparatus ad actum est permanentior forma dans quandam facultatem iuste operandi, & ex hac parte aptior ad sanctificandum. Est etiam proxime coniunctus cum gratia sanctificante, & per vtramque homo altiori, & stabiliori modo sit vnus spiritus cum Deo, quam per solum actum.

## C A P V T IX.

*Vtrum gratia, qua formaliter iustificamur, sit vnus simplex habitus, vel plurium collectio?*

1.  
Ratio dubitandi.

Primus dicendi modus.

Gratiam iustificantem esse habitum collectionem.

Quamuis nomine gratiæ habitualis per antonomasiam significari soleat forma illa supernaturalis, quæ hominem facit Deo gratum, & acceptum, ac filium adoptiuum, generalius tamen loquendo, quilibet habitus infusus est quædam gratia habitualis, & quia isti habitus sunt plures, & ideo superest explicandum, an aliquis illorum per se sumptus sit illa iustitia, quæ est propria forma sanctificans, vel sit plurium collectio, & si est vnus, quis ille sit: vel si est plurium collectio, qui etiam, & quot illi sint. Principio igitur, iustitiam hanc non esse simplicem habitum suaderi potest ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. vbi significat, iustitiam includere plures virtutes, seu plura alia dona, inquit enim iustificatio nem fieri per infusionem gratiæ, & donorum, & ibidem ait, in iustificatione simul cum remissione peccatorum hæc

tria hominem accipere, fidem, spem, & charitatem. Secundo Concilium Vienen. in Clement. vnic. de Sum. Trinit. dum eligit tanquam probabiliorē opinionem asserentem, tam paruulis, quam adultis infundi informantem gratiam, & virtutes, indicare videtur, hominem iustificari per infusionem gratiæ, & virtutum. Tertio argumentor ratione, quia iustitia, vt constituit hominem simpliciter iustum, non dicit vnā peculiarem rectitudinem in ordine ad Deum, sed dicit integram rectitudinem in omnibus partibus hominis, ita vt inferiora subiciantur superioribus, & omnia Deo, vt docuit D. Thomas. 1. 2. q. 113. artic. 1. sed nulla est virtus singularis, quæ totam hanc rectitudinem possit conferre, ergo non potest hæc iustitia esse vnus simplex donum, sed collectio plurium.

At vero è contrario iustitiam esse simplicem formam suadere possumus primo, quia gratia sanctificans animam est vna simplex qualitas, vt supra visum est, ergo etiam iustitia infusa est vna qualitas, seu vnus habitus. Probatur consequentia, quia illa gratia, quæ constituit hominem sanctum, est etiam vera iustitia, quia non potest homo esse sanctus, nisi sit iustus. Secundo, quia si iustitia includeret formaliter plura dona, includeret etiam fidem, & spem, vt priora argumenta probare conantur, sed non videtur hoc dici posse, primo quia per peccatum amittitur formalis iustitia, & tamen non amittuntur fides, nec spes: secundo, quia alias homo fidelis esset ex parte iustus vel (vt ita dicam) semiustus, quando est in statu peccati, quia retineret partialem causam formalem iustificationis. Tertio non maneret in patria eadem iustitia, quæ fuit in via, saltem integre, & adæquate, quia non manet fides, nec spes. Et eadem ratione non iustificarentur homines per formalem iustitiam similem iustitiæ Christi, quia ipse non fuit iustus per infusionem illarum trium virtutum, hoc autem non videtur consentaneum Paulo ad Roman. 8. & aliis locis supra citatis. Vnde possumus argumentari tertio, quia iustitia est quædam forma indiuisibilis, ergo debet esse simplex qualitas, nam si esset composita ex multis, diuidi posset. Antecedens probatur, quia necessario acquiritur, vel amittitur tota simul, ergo oportet, vt sit vnus indiuisibilis habitus.

2.  
dicendi  
modus.  
Iustitia esse  
simplicem  
formam  
suadetur.

In hoc puncto multorum sententia esse videtur, iustitiam esse collectionem plurium habituum, variis tamen modis explicatur. Nam in primis Vega lib. 7. in Tridentin. cap. 3. existimat, esse definitum à Concilio in loco citato, formalem iustitiam non esse vnā virtutem, sed collectionem trium, vtique fidei, spei, & charitatis. Cui sententiæ videtur subscribere Bellarminus lib. 1. de Grat. & lib. arb. cap. 6. §. Primo Concilium Tridentinum, &c. Et ad hoc suadendum affert testimonia Ambrosii, & Augustini dicentium, in his tribus virtutibus consistere perfectionem hominis Christiani. Maxime vero id videtur probare testimonium Pauli. 1. ad Cor. 13. vbi hæc tria ponit, tanquam Christianæ vitæ, & iustitiæ essentialia. Suaderi etiam potest, quia Scriptura sæpe tribuit iustificationem his virtutibus: nam de fide sæpe dixit Paulus in epist. ad Rom. hominem per fidem iustificari, & adiungit deinde charitatem in cap. 5. & ad Gal. 5. & 6. dicit, iustificari hominem per fidē, quæ per charitatem operatur, & in eodem cap. 5. ad Rom. addit spem, quæ fidei est coniunctissima, & ideo etiam cap. 4. vt fidem Abraham commendaret addidit, *Contra spem, in spem credidit*, & cap. 8. ait, *Spe salui facti sumus*, & Ioan. epist. 1. c. 3. dicit, *Qui habet hanc spem sanctificat se*. Ex quibus potest formari ratio, qua vtitur Vega, quia non est vere iustus, nisi qui vere credit, vere sperat, & vere amat, ergo non est vera iustitia, nisi quæ reddit hominem promptum, &abilem ad hos tres actus præstandos, sed hoc non confert vna virtus, sed illæ tres simul: ergo in illis consistit iustitia. Declarat hoc exemplo beatitudinis, nam putat esse definitum à Bene-

3.

Prima dictamen modis explicatur. Nam in primis Vega lib. 7. in Tridentin. cap. 3. existimat, esse definitum à Concilio in loco citato, formalem iustitiam non esse vnā virtutem, sed collectionem trium, vtique fidei, spei, & charitatis. Cui sententiæ videtur subscribere Bellarminus lib. 1. de Grat. & lib. arb. cap. 6. §. Primo Concilium Tridentinum, &c. Et ad hoc suadendum affert testimonia Ambrosii, & Augustini dicentium, in his tribus virtutibus consistere perfectionem hominis Christiani. Maxime vero id videtur probare testimonium Pauli. 1. ad Cor. 13. vbi hæc tria ponit, tanquam Christianæ vitæ, & iustitiæ essentialia. Suaderi etiam potest, quia Scriptura sæpe tribuit iustificationem his virtutibus: nam de fide sæpe dixit Paulus in epist. ad Rom. hominem per fidem iustificari, & adiungit deinde charitatem in cap. 5. & ad Gal. 5. & 6. dicit, iustificari hominem per fidē, quæ per charitatem operatur, & in eodem cap. 5. ad Rom. addit spem, quæ fidei est coniunctissima, & ideo etiam cap. 4. vt fidem Abraham commendaret addidit, *Contra spem, in spem credidit*, & cap. 8. ait, *Spe salui facti sumus*, & Ioan. epist. 1. c. 3. dicit, *Qui habet hanc spem sanctificat se*. Ex quibus potest formari ratio, qua vtitur Vega, quia non est vere iustus, nisi qui vere credit, vere sperat, & vere amat, ergo non est vera iustitia, nisi quæ reddit hominem promptum, &abilem ad hos tres actus præstandos, sed hoc non confert vna virtus, sed illæ tres simul: ergo in illis consistit iustitia. Declarat hoc exemplo beatitudinis, nam putat esse definitum à Bene-



Benedicto XI. beatitudinem consistere simul in visione, & amore, & non in altero tantum, ita ergo iustitia viæ consistit in perfecto ordine intellectus, & voluntatis ad Deum, quem illæ tres virtutes præstant.

4. Eandem sententiam modo aliquantulum diuerso tradit Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 18. Ait enim, quatuor esse causas formales nostræ iustificationis, scilicet gratiam, & tres virtutes Theologales. In quo loquendi modo, cum plures causas appellat, de partialibus intelligat necesse est, quia Concilium vnicam esse dixit causam formalem: intelligendum ergo est iuxta opinionem Soti, illam esse vnam collectionem, seu quæ coalescit ex illis quatuor. Quod vero attinet ad numerum, ideo differt à priori sententia, quia distinguit gratiam à charitate, quod Vega non admittit, & ita abstrahendo ab illa quæstione, etiam Vega concedit, gratiam, quicquid illa sit, pertinere ad causam formalem iustificationis. Et sic ratio adæquata vtriusque sententiæ reddi poterit, quia de ratione iustitiæ infusa est, vt duo in nobis formaliter efficiat: primum est, vt nos constituat Dei amicos, Deo gratos, & acceptos ad gloriam. Secundum est, vt det nobis facultatem bene operandi, sed primum præstat per gratiam, secundum per tres virtutes Theologales, ergo hæc quatuor formæ complent veram iustitiam infusam.

5. At enim hæc ratio efficax est, non solum illæ tres virtutes, sed etiam omnes morales infusæ, & dona Spiritus sancti numeranda sunt inter dona, quæ formaliter complent, seu constituunt integram formam iustificantem. Vnde vel illi auctores, vt fortasse Vega, non admittunt alios habitus infusos distinctos ab illis virtutibus, vel si illos admittunt, vt Soto, non sufficienter enumerant formas complentes iustitiā. Sequela patet, quia de ratione iustitiæ est, vt det completam facultatem iuste operandi, sed non dat illam sufficienter per illas tres virtutes, nisi reliquæ, & dona adiungantur, vt in superioribus visum est, ergo omnes illæ complent formalem iustitiam, vt bonum sit ex integra causa. Et declaratur ex illo modo argumentandi, quod non potest esse vere iustus, nisi sit vere fidelis, &c. ita enim non potest esse vere iustus, nisi sit verus Dei cultor, & vere pœnitens, & sic de aliis. Ergo iustitia non est tantum collectio illarum trium virtutum, sed omnium. Item argumentum, quod sumitur ex illis locutionibus. *Qui habet hanc spem, sanctificat se*, de aliis etiam fieri potest, nam de agente pœnitentiam dicitur Ezechiel. 18. *Ipsæ animam suam viuificabit*. Et Ezech. 1. dicitur. *Timor Domini expellit peccatum*, & sic de aliis.

6. Est igitur alius modus explicandi hanc sententiam, vt iustitia formalis sit collectio omnium habituum infusorum gratiæ, virtutum, & donorum, quatenus optimum ordinem, & concentum in anima, & potentiis eius constituunt. Hæc videtur esse aperta sententia D. Thomæ in dicta q. 113. artic. 1. vbi ait, *hanc iustitiam consistere in interiori dispositione hominis, prout, scilicet, supremum hominis subditur Deo, & inferiores vires anime subduntur supreme, scilicet rationi*. Et in solutione ad 1. ait, iustificationem non esse nominatam per ordinem ad fidem, vel charitatem, quæ sunt particulares virtutes, quia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Eandem doctrinam latius tradit in 4. dist. 17. q. 1. artic. 1. quæstiunc. 1. vbi in corpore ait, hanc iustitiā generalem dici, in quantum cum gratia omnes virtutes includit, non quidem per modum totius vniuersalis, sed per modum totius integralis, & motum ad hanc iustitiā iustificationem vocari. Et in solut. ad 1. ait, *Licet hæc iustitia originaliter sit in voluntate, quia est principium merendi, etiam esse in aliis partibus anime, quasi rectificatis, sicut in subiecto*. Et in solut. ad 3. dicit, gratiam comparari ad charitatem, & ceteras virtutes, vt essentiam ad potentias, & vt mouentem, & perfectientem illas, & ideo primam causam iustitiæ esse gratiam, & deinde charita-

tem. Et propter hoc (inquit) ipsa iustificatio est effectus iustitiæ generalis, sicut causa formalis proxima, sed charitatis, & gratiæ sicut causarum causæ proximæ. Eandem doctrinam habet q. 28. de Verit. artic. 1. & fundari potest argumentis Vegæ, & Soti cum his, quibus proxime probauimus diminute fuisse loquutos.

Nihilominus esse potest alia sententia dicens, iustitiam hanc, quæ nos formaliter, & adæquate iustificat, esse vnam simplicem qualitatem, seu habitum. Quæ superioribus in generali potest suaderi rationibus dubitandi secundum locum factis. In particulari vero variis modis explicari potest. Primus est hæreticorum, qui eo modo, quo aliquam formam inhærentem iustificantem admittunt, illam dicunt esse solam fidem. Sic enim, vt refert Bellarm. lib. 2. de Iustificat. cap. 1. Luther. in confessione Augustana fidem dicit esse causam formalem nostræ iustificationis. Et Stapleton. prolegom. 2. ad lib. 5. de Iustificat. versus finem, reuincere conatur hæreticos, quod negare non possint omnem inhærentem iustitiam, cum per fidem nos iustificari dicant. Veruntamen error iste ad hunc locum non pertinet, tū quia isti nō loquuntur de habitu fidei, quem etiam Lutherus negauit, vt refertur, sed tantum de actu. Vnde etiam nō loquuntur de propria causa formali inhærente, sed de cōditione quadam necessaria, quam veluti manū esse dicunt, qua Christi iustitiam apprehendimus. Postquam vero semel apprehensa est iustitia per actum fidei, etiam si homo ab illo actu cesseret, dummodo non discredat, dicunt manere iustum per imputatam iustitiam: qui error quoad hanc partem satis refutatus est. Quoad alteram vero partem, in qua hæretici solam fidem requirunt, quia de actu, vt dixi, loquuntur, in libro sequenti refellendus est hic error, quia iuxta catholicam doctrinam ille actus est vna ex dispositionibus ad iustitiam non tamen est sufficiens. Vnde etiam si sermo sit de habituali fide, quamuis non sit error, sed probabilis opinio, fidē esse quasi partem iustitiæ quasi formaliter iustificantis, iuxta superiorem sententiam, nihilominus error est dicere, illum habitū solum esse totam formam iustificantem. Nam de fide est, & formam iustificantē non esse simul cum peccato mortali, & fidei habitum esse posse cū peccato mortali. Vtrunque enim est in Concilio Trid. definitū, ergo de fide est, non esse habitum fidei solum formam iustificantem. Ratio etiam est euidens, quia sola fides non dat homini sufficientem rectitudinem in ordine ad Deum, vt per se notum est, & in loco citato probabitur de actuali rectitudine, & inde euidenter sequitur de habituali.

Ommissis ergo hæreticis inter catholicos vnum est certum, nimirum inter habitus operatiuos virtutum, vel donorum supernaturalium, charitate excepta, nullum illorum per se, ac singulariter spectatum esse sufficientem formam iustificantem, ac subinde vel nullo modo esse talem formam, vel ad summum partialiter. Ratio est clara, quia inter virtutes Theologales fides, & spes possunt esse in homine iniusto, & ideo neutra earum potest esse integra forma iustificans, ergo nulla etiam virtus moralis potest esse talis forma, cum sit minus perfecta, quam sit fides, & spes. Præterquam quod incertum est, an tales virtutes infundantur, & supposito, quod infundantur, etiam est incertum, an in peccatore manent. Prior item ratio procedit etiam in donis, quia etiam sunt habitus minus perfecti, quam fides, vel spes. Et præterea cum solum dentur ad extraordinarios actus, supponunt rectitudinem iustitiæ apud Deum, in his, quæ ad eius amicitiam per se, & ordinarie necessaria sunt. Quapropter de sola charitate inter virtutes, seu habitus operatiuos est opinio dicens, illam solam esse integram, & simplicem formam iustificantem, ac veram iustitiam apud Deum. Quod videtur sentire doctissimus Bellarminus libr. 2. de Iustificat. cap. 16. vbi ait, habitum charitatis, qui omnes virtutes eminenter continet,

7.

Explicatio 1.

Habitum fidei esse totā formam iustificantē conuincitur erroris.

8.

Vnum certum.

Nulla virtus moralis esse potest totalis forma iustificans.



9. *Habitu  
charitatis  
esse totalem  
iustificatio-  
nem proba-  
tur.*

tinet, plenissimam iustitiam esse, vt Augustinus dicit in lib. de Natura, & grat.

Vnde virtute sic argumentatur. Sola charitas perfecte disponit hominem in ordine ad finem supernaturalem, & omnes leges ad illum ordinatas, quia dat facultatem operandi, & implendi omnes illas leges, quatenus eminenter continet omnes virtutes, & illis imperat: ergo sola sufficienter constituit hominem iustum. Item illa facit hominem pulchrum coram Deo, & consequenter dilectum, & acceptum, ac subinde reconciliat hominem Deo, hic autem est proprius effectus iustitiae, ergo. Denique illa est propria forma iustificans, quae formaliter expellit peccatum, sed hoc facit solus habitus charitatis, ergo. Maior supponitur. Minor vero probatur, quia charitas conuertendo animam ad Deum habitualiter, excludit formaliter habitalem auersionem, quam peccatum reliquerat, & quae maxime habet rationem peccati. Vnde etiam excludit formaliter maculam, & consequenter caetera, quae ad rationem peccati primario, vel secundario pertinere possunt; ergo est integra forma iustificans. Et huic sententiae videtur fauere Aug. non solum in loco allegato, sed etiam in cap. 3. eiusdem libri de Natur. & grat. vbi sic ait. *Charitas est, quae vna vere iustus est, quicumque iustus est.* Et in cap. vlt. *Charitas inchoata inchoata iustitia est, charitas prouecta, prouecta iustitia est: charitas magna, magna iustitia est, charitas perfecta, perfecta iustitia est.* & plura alia similia superioribus allegauimus. Possumus nunc addere Concil. Trident. in dicto cap. 7. nam postquam dixit, formalem causam iustificationis esse iustitiam inherenter, subdit statim, hoc fieri cum per Spiritum S. charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inheret.

10. *Reiicitur  
prior senten-  
tia.*

Verum tamen praedictus auctor supponit in iustificatione non infundi nobis aliam formam a charitate distinctam, excellentiorem illa, quae per antonomasiam gratia dicatur, & ex illa hypothese probabiliter loquitur. At vero supposita contraria sententia, quam nos defendimus, haec non potest subsistere, nec consequenter defendi, vt patebit facile discurrendo per rationes illius sententiae. Nam sola charitas, etiam supposita fide, & spe, non disponit hominem sufficienter ad finem supernaturalem: nam prima dispositio necessaria est, quod finis ille fiat connaturalis homini, non sit autem connaturalis per amorem, sed per formam tantem esse supernaturalem, cuius finis sit connaturalis, & ideo habet appetitum ad eundem finem tam innatum, quam elicatum. Deinde nec ad media ad illum finem sufficienter disponit, quia nec dat proximas facultates, seu virtutes operandi omnes actus iustitiae, nec illas eminenter continet, quia neque potest illas efficere, neque actus illarum elicere, neque ad imperandum illis, vel vt illas informet, necesse est, vt illas contineat eminenter, sed satis est, quod pro obiecto habeat ipsum finem vltimum, ad quem aliae virtutes referri debent. Vnde etiam spes potest suo modo inferioribus virtutibus imperare, & religio, vel poenitentia, licet illas eminenter non contineant. Neque etiam habitus charitatis comparatur ad alias virtutes vt forma, in qua radicentur, vel cui debeantur, sed hoc est proprium gratiae, quae ex hac parte perfectius disponit animam ad omnes actus iustitiae, quam charitas. Vnde etiam charitas nullo modo est principium per se dans physicam facultatem operandi omnes actus iustitiae, sed illos tantum, quos potest elicere, gratia autem (vt est probabile) per se influit in omnes actus supernaturales, tanquam principale principium sui ordinis, vt supra dictum est.

11. *Charitate  
non posse  
esse plenam  
formam  
iustificante  
amplius o-  
stenditur.*

Pretereā licet charitas det animae pulchritudinem, id solum est in vna potentia, & in ordine ad speciales actus, quod etiam suo modo praestant spes, & alia dona potentiarum, minus quidem perfecto modo quoad speciem virtutis, cum quadam vero paritate in modo limitato ad certum genus pulchritudinis, & operationis: gratia vero ipsam animam in substantiam eius

pars 3.

reddit pulchram, & consequenter gratam, & amabilem Deo altiori modo, sine quo non potest vera reconciliatio cum Deo perfici. Nam prima ratio intrinseca, quae formaliter facit hominem dilectum Deo, non est charitas, sed gratia. Alioqui Deus diligeret iustum dilectione amici, quia ab ipso diligitur, quod non ita est: nam potius Deus diligendo hominem per gratiam facit illum dilectorem sui per charitatem. Quomodo potest probabiliter intelligi illud Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis*, datur enim per gratiam, per quam facit nos dilectos, & sic datus infundit etiam charitatem, per quam facit dilectores. Denique supposita illa sententia, praecipua macula peccati consistit in carētia gratiae, & ita non potest sufficienter excludi per solum habitum charitatis, ergo ex hac parte non potest sola charitas esse integra, & perfecta forma iustificans. Prater quā quod nec potest per se dare ius filiationis ad vitam aeternam, vt idem auctor fatetur, cum tamen Concil. Trident. consentaneae ad Scripturam formae iustificanti tribuat, filium, & haeredem constituere.

Nullo ergo modo admitti potest a nobis, quod aliquis habitus sit sufficientis forma iustitiae sine consortio gratiae. Probabile autem est, charitatem cum gratia complere formam iustificantem. Sic enim probabiliter possunt applicari rationes Bellarm. ad illud quasi vinculum duarum formarum, quae ita sunt natura connexae, vt vnā moraliter componant. Nam ita essentialiter concurrunt ad vnum amicitiae vinculum, & ad plene expellendum peccatum, ergo probabiliter dici potest, complere essentialiter formam iustificantem, nam fides, & spes, licet sint necessariae, videntur esse potius quaedam praeparationes ad iustitiam, quam partes eius, & alia dona, vel virtutes, quae consequuntur, sunt veluti passionis, seu proprietates. Et ad hunc sensum possunt facile accommodari verba Concil. Trident. can. 11. vbi damnando illud dogma, quod iustificatio sit sola peccatorum remissio, addit. *Exclusa gratia, & charitate, quae per Spiritum S. in cordibus eorum diffundatur, atque illis inheret.* Vbi licet non doceat, gratiam, & charitatem esse distinctas, indicat tamen sub vtraque ratione esse necessariae, & sufficere ad iustificandum impium.

Addimus vero vltterius, satis probabile esse, iustitiam, quae est forma iustificans, essentialiter esse vnā simplicem formam, eamque esse gratiam gratum facientem, quae substantiam animae informat. Ad hoc explicandum considero in primis differentiam inter iustitiam hanc infusam, seu diuinam, & acquisitam, seu esse vnā humanam. Nam acquisita per naturalem rationem, simplicem supponit tam primariam, seu radicalem, quam proximam formam, facultatem operandi iusta, solumque addit modum iuste operandi cum proportionem, & delectationem, & ideo iustitia simplicem facit potentiam, quae est principium proximum talium operationum, quia illi soli potest facilitatem in operando conferre, & quia in illa sola sunt actus, per quos potest talis iustitia generari. At vero iustitia diuina, & infusa non supponit, sed confert simpliciter facultatem operandi iusta in ordine diuino, quia in ipsa anima, & in potentiis eius, in suis solis naturalibus consideratis, proportionata non inuenitur. Et quia haec proportio non tantum in proxima potentia, sed etiam in principio principali, & radicali requiritur, ideo haec iustitia infusa, non solum in potentiis sed etiam in ipsa anima, prout est principium principale operationum vitalium, necessaria est. Igitur ex hac parte habet haec iustitia, quod principaliter perficit immediate ipsam animae substantiam, & e contrario gratia, quae essentialiter animae informat, ac supernaturaliter perficit, inde etiam habet, quod sit vera iustitia, quatenus dat in suo ordine principalem quandam facultatem operandi iusta.

Vnde etiam habet haec gratia, quod ipsa per se spectata sit iustitia vniuersalis, quia est vniuersale principium operandi iusta. In quo superat omnes virtutes vniuersalis.

I

exi-

12. *Probabile  
est charita-  
tem cum  
gratia com-  
plere formā  
iustificante.*

13.

*Satis pro-  
babile iusti-  
ficantem  
iustitiam  
simplicem  
nempe gra-  
tiam.*

14.

*Gratia est  
iustitia vni-  
uersalis.*



existentes in potentiis, etiam ipsam charitatē, quia illa etiam non dat facultatem operandi, nisi intra speciale genus virtutis proprie, & per se, licet per modum imperantis possit alias virtutes mouere, & ad suum finem ordinare: at vero gratia, quæ est in essentia animæ, perficit substantiam animæ, quæ per se, & principaliter, & in suo genere immediate influit in oēs & singulos act⁹ vitales, et sup̄naturales suarū potentiarū, & ad hoc p̄ ipsā gratiā pficitur, & eleuatur, hinc ergo habet illa vna q̄litas gratiæ, vt sit q̄dā vniuersalis iustitia. Deniq; hinc et habet illa q̄litas, vt secū afferat oēs virtutes dātes, p̄ximā facultatē operandi iuste in illo ordine, in q̄ libet modo, & specie virtutis, nā ab illa fluūt aliq̄ modo vt supra visum est, & ideo in illa, t̄q̄ in principio, vel radice, cōtinētur: q̄ et de charitatis habitu verū est, q̄a sicut amor noster ad Deum nascitur principaliter ex amore Dei erga nos, ita habet⁹ charitatis ex habitu gratiæ tanq̄ passio ex essētia nascitur, neq; est mirum, cum etiam lumen gloriæ, & visio beata in gratia, tanquā in semine contineantur.

15.  
Resolutio  
cap. gratiæ  
esse formam  
iustificantiæ  
simpliciter.

Hinc ergo cōcludim⁹, hāc simplicē q̄litatē gratiæ p̄ se solā esse formā iustificantiæ simpliciter in ordine diuino, saltē essentialiter. Probatur ex discursu facto, q̄a p̄ se immediate pficit animā in ordine ad oēm opationē iustā, & secū affert virtutes, & dona, per quæ potētias perficit: nā illi debēt cū omnib. auxiliis necessariis, vt possit iuste opari, & sic cōplet facultatē iuste operandi, ergo hoc satis est, vt ipsa sit absoluta iustitia essentialiter. Itē hoc satis ē, vt ipsa sit s̄cētitas, & sanitas animæ simpliciter, & vt expellat peccatū, vt infra videbim⁹, ergo et ē satis, vt sit ipsa iustitia. Præterea illa forma dicitur p̄ antonomasiā gratia, quia speciali, & essentiali modo, vt sit dicā, facit hoēm Deo gratū, & diuinæ amicitie proportionatū; ergo simili ratione erit diuina iustitia, q̄a cōstituit hoēm in eo statu, in q̄ possit operari iustitiā apud Deū, nō solū recte operādo sed etiā ex iustitia merendo, & satisfaciendo apud Deū, q̄ nec charitas ipsa habet, sed à gratia hunc statū participat, & ideo gratia vocatur forma charitatis à D. Th. q. 27. de Verit. art. 6. ad ult. vbi ait, q̄ gratia præparat voluntatē mediante charitate, cuius gratia est forma, & art. 5. ad 5. ait, gratiam esse formam charitatis, & aliarum virtutum, quia omnes habent efficaciam merendi à gratia.

16.  
Resolutio  
hæc est iux-  
ta doctrinā  
D. Thom.

Qua ppter hic mod⁹ dicendi est valde cōsentaneus doctrinæ D. Tho. in citatis locis, & in eodē art. 5. ad 17. vbi inq̄t, Immediatus effectus gratiæ est, cōferre eē spirituale, & pertinet ad informationē subiecti siue ad iustificationē impij quæ ē effect⁹ gratiæ operantis sed effect⁹ gratiæ mediantib. virtutibus est elicere actus meritorios, &c. Et in solut. ad 9. ait, quod vna gratia perficit oēs potētias, nō quidē ita, quod sit in omnib. sicut in subiecto sed in quātū informat omniū potētiarū actus. Ergo hæc vna gratia dici pot̄ vera, & essētiālis iustitia. Sic n. dicit idē D. Tho. 1. 2. q. 110. art. 3. ad 2. omne bonū op⁹ attribui gratiæ, nō vt virtuti, p̄xime operanti, sed vt radici bonitatis in hoē & ad 3. ait, gratiā supponi virtutibus infusis, sicut principiū, & radix earū quod etiā confirmat art. 4. ad 1. & 2. & q. 111. art. 2. ait, quod habitualis gratia, in quantum animam sanat, vel iustificat siue gratiam Deo facit, dicitur gratia operans, non effectiue, sed formaliter, vt in solut. ad 1. declarat.

17.  
Hæc resolu-  
tio est con-  
sona script.  
Conc. &  
Patribus.

Possunt præterea iuxta hāc sententiā optime intelligi locutiones Script. Conc. Trid. Augustini, & aliorum Patrū. Nā Scriptura sæpe tribuit iustificationē gratiæ. Iustificati gratis per gratiam ipsius Ro. 3. q̄ optime pot̄ de gratia gratū faciēte intelligi. Vnde c. 5. addi ē. Iustificati ex fide pacē habeam⁹ ad Deū per Dominū nostrū Iesum Christū per quē & habemus accessū per fidē in gratiā istā, in qua stām⁹, & gloriamur in spe gloriæ filiorū Dei, q̄ soli gratiæ gratum faciēti p̄priissime cōuenit: nā illa est, q̄ dat ius gloriæ, & filios Dei cōstituit, vt supra declaratū ē. Et inferius dicitur charitas infūdī in cordib. per Spiritū S. q̄ dat⁹ est nobis, vt iq; per gratiā, vt supra pōderauī. Et cōsonat illud ad Tit. 3. Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundū suā misericordiā saluos nos fecit, per lauacrū rege-

nerationis, & renouationis Spiritus S. quē effudit in nos abūde per Iesum Christū Dominum nostrū, vt iustificati gratia ipsius heredes simus secundū sp̄m vitæ æternæ. Vbi per eandē gratiā iustificari dicimur, per q̄ & Spirit⁹ in nos effudi, & nos saluari, regenerari, & heredes vitæ æternæ fieri dicimur: regeneratio aut̄ p̄ se terminatur ad hāc gratiam, per quam diuinam naturam participamus, & filii, ac heredes constituimur, ergo per eandem dicimur iustificari.

Qua ppter de eadē gratia optime intelligitur etiā Conc. Trid. q̄ties formā iustificantiē gratiā appellat, & licet addat aliquid aliud, semper ponit illam primo loco, tanq̄ primariā, & essentialē formam. Sic sess. 5. can. 5. per Iesum Christū Dominū nostrū gratiā, quæ in baptisma- te confertur, dicit, culpā originalem remitti. Et sess. 6. c. 4. describit iustificationē, vt sit trāslatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ & adoptionis filiorū Dei. Ibi n. nomine gratiæ non pot̄ generatim intelligi donū gratis datū, q̄a non sufficit quodlibet tale donū ad iustificationē, intelligitur ergo speciale donū gratificans, ac p̄ hoc iustificans, & cū additur, Et adoptio- nis, satis declaratur esse hæc gratia sanctificans; nā illa est proprie adoptans, vt supra dictum est. Et in c. 7. dū dicit per susceptionē gratiæ, & donorū, illā ponit vt primā, & essentialē iustitiā, cætera dona, vt illā cōsequentia. Et inter hæc dona numerat inferius charitatē, fidem, & sp̄m, quia sunt præcipua, maxime vero adiungit gratiæ charitatem in can. 11. quia nunq̄ separantur.

Neq; etiam D. August. ab hac sententia alienus est: nam licet frequenter iustificationem tribuat charitati, & quia illa est nobis notior, & quia per proprios eius actus ad gratiam, & iustitiam comparandam præcipue disponimur, vel etiam quia per charitatem intelligit vinculum amicitie cum Deo, in quo principaliter gratia continetur: nihilominus aliquādo tribuit formalem iustificationem, vel gratiæ, vel iustitiæ, distinguendo illam à charitate. Nā in lib. de Spirit. & lit. c. 32. in fine sic inq̄t. Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris non quā nos ipse diligit sed quā nos facit dilectores suos, sicut iustitia Dei, quā iusti eius munere efficiuntur, & Domini salus, quā nos saluos facit, & fides Iesu Christi, quā nos fideles facit. Vbi sicut ponit fidem à charitate distinctam & formaliter constituentem fidelem, ita ponit etiam iustitiam ab vtriq; distinctam, & inhærentem homini, eumq; formaliter iustum constituentem, quæ certe non potest esse, nisi gratia. Et in aliis locis sæpe dicit, defendere se gratiam Dei, quā iustificamur, sub quā generali appellatione sine dubio includit omnia gratiæ auxilia, tamen etiam significat, omnia illa dari propter quandam specialem gratiam, quā in adoptionē filiorum per Iesum Christum transferimur, & quæ eruiuntur de potestate tenebrarum, &c. vt loquitur lib. de Hæresib. in 88. propria autem gratia, per quam adoptamur, & per quam formaliter à potestate tenebrarū eruiuntur, est gratia sanctificans. Et con. 26. in Psalm. 118. Quis, inquit, facit in hoē iustitiā, nisi qui iustificat impiū, hoc est, per gratiā ex impio facit iustū. Vnde ait Apostolus, iustificati gratis per gratiā ipsius. Facit ergo iustitiā, i. e. opus iustitiæ, qui habet in se iustitiā, i. e. opus gratiæ. Et similes locutiones possunt in aliis Patribus notari, qui etiam eandem formam dicunt esse iustificantiem, & deificantiem animam, seu illam diuinæ naturæ participem reddentem, & similia, quæ supra notata sunt, & soli formæ gratiæ propriissime conueniunt. Ea tamen omitto, quia in rigore non sunt efficacia propter æquivocam significationem nominis, gratia. Nam illud de se cōmune est, quia forma gratiæ non habet speciale nomē sicut habet charitas, & aliæ virtutes, ideo ipsum cōmune nomen gratia per excellentiā illi tributum est, & ideo nō potest cum certitudine constare, in qua significatione nomen gratia in huiusmodi locutionibus vsurpetur, supposita tamē rei probabilitate sine dubio plurimæ illarū proprius de hac gratia, quā dealiq̄ virtute speciali intelligitur. Nam etiam huic gratiæ optime iustitiæ opera tribuuntur, & tanquam radici, & princi-

18.  
Conc. Trid.  
id ipsum dā  
cet.

19.  
Idem sumi-  
tur ex do-  
ctrina Au-  
gustini.



pali principio, & quia ratione illius dantur auxilia. Vnde illa etiam dici solet necessaria ad seruanda mandata, & vincendas grauissimas tentationes, vt in lib. 1. & 2. visum est.

20. *Gratia non habet complementum iustitiæ sine aliis infusis virtutibus.*  
Vt vero rationibus dubitandi in principio positis, & argumentis prioris opinionis satisfaciamus, addendum est, licet vnica gratia sit essentialiter iustitia infusa, nihilominus non habere complementum, seu statum iustitiæ sine aliis virtutibus infusis: vnde quia nomine iustitiæ significari solet forma bene disponens hominem ad prompte operandum iustitiam, etiam quoad proximam facultatem operandi, ideo etiam iustitia simpliciter dicta non solet sumi pro vna illa qualitate, sed vt includit etiam alios habitus infusos cum debita proportionem. Hoc ad summum probant quæ in priori parte rationum dubitandi ex Conciliis Vien. & Tridentino, & ex ipsa appellatione generalis iustitiæ adducta sunt. Declaraturq; in hunc modum. Nam res certissima est, habitus virtutum dari homini iam participantem naturam Dei per gratiam, vt sit promptus, & bene dispositus ad operandam iustitiā. Quod vero ad nomen pertinet, etiam est certum ex vlti vocis ad statum, & complementum iustitiæ simpliciter dictæ esse necessariam illam proximam dispositionem recte operandi, ergo recte etiam dicimus, iustitiā vnde quaque completam, & perfectam has omnes virtutes includere, & in collectione, concentu, & ordine illarum consistere.

21. *Charitas maxime necessaria est ad hoc complementum iustitiæ.*  
Est autem obseruandum in hoc esse differentiam, & inæqualitatem inter ipsosmet habitus virtutum: nam charitas est proxime coniuncta cum gratia, & ex parte hominis complet vinculum amicitiae cū Deo, & respectu aliarum virtutum comparatur vt forma ordinans illas ad supremum finem vltimum, & ideo maxime necessaria est ad hoc iustitiæ complementum. & ob hanc perfectionem, & connexionem cum gratia solet etiam appellari iustitia. At vero fides necessaria est vt fundamentum iustitiæ, vt Concilium Tridentinum interpretatur. Et ad illam accedit spes, tanquam promouens aliquo modo illud fundamentum, & robur illi tribuens. Reliquæ autem virtutes & dona sunt veluti instrumenta necessaria ad operandam, & conseruandam iustitiā. Atque hæc omnia, vnumquodque in suo ordine, & gradu, ad iustitiæ complementum concurrunt. Et hoc etiam probant quæ circa opinionem Vegæ, & Soti notabamus. Idemque intendit D. Thom. in locis illis allegatis. Et consonat etiam August. lib. 19. de Ciuitat. cap. 27. Vnde non negamus, quin speciali quadam, & maiori ratione numerentur in hac forma iustitiæ Theologales virtutes, tum quia illæ sunt præcipuæ, tum quia sunt quasi per se primo necessaria ad tendendum in Deum; tum etiam quia de illis est multo maior certitudo, quod in iustificatione infundantur. Neque contra hoc obstant, quæ in rationibus dubitandi secundo loco proponebantur: nam prima, & tertia ad summum probant, gratiam esse iustitiā essentialē. Ad secundam vero dicitur fidem in peccatore esse mortuam, & informem, & ideo in illo statu non esse, proprie loquendo, partem iustitiæ, sed fundamentum eius, vt loquitur Tridentinum, vel inchoationem quandam iustitiæ vt loquitur Aug. q. 2. ad Simplician. Et propterea etiam si gratia eadem in nobiliori statu beatitudinis, vel in Christi anima sit absque fide, nihilominus iustitia infusa non in essentia, sed in quadam proprietate varietatē recipit, & ita facile omnia conciliantur.

## CAPVT X.

*Vtrum in iustificatione hominis vera peccatorum remissio fiat?*

1. **H**actenus formalem effectum gratiæ habitualis, quoad fieri potuit, explicuimus, eamque partem iustificationis, quæ in hominis renouatione consistit, declarauimus: nunc dicendum est, de altera parte, quæ

ad remotionem mali, seu peccati spectat. Potest autē esse sermo vel de peccato iam commisso, vel quod in futuro tempore committi potest, & contra vtrumq; iuuat gratia iustificans (vt ex Concil. Mileuitano, & Coelestino Papa paulo ante diximus) diuerso tamen modo, nam contra peccatum commissum succurrit, vt gratia operans iuxta modum loquendi D. Thomæ id est, informando contra futurum peccatum ne committatur, iuuat vt gratia cooperans, id est, efficiendo & ideo prior tantum consideratio ad hunc locū spectat, de posteriori autem in lib. 1. & 6. multa dicta sunt & in lib. 10. ex professo tractanda est. Sub peccato autē commisso peccatum etiam contractum comprehendimus, nam commissum proprie dicitur actuale, seu personale peccatum: contractum autem originale vocatur, quia non propria voluntate fit, sed origine trahitur. Actuale autem peccatum rursus diuiditur in mortale, & veniale; ex quibus illud prius cum originali conuenit in essentiali culpa, seu macula habituali, & in oppositione ad gratiam, & iustitiā, & ideo sub absoluta peccati appellatione, vtrumq; comprehendimus: nam de vtriusq; exclusionē dicturi sumus. Peccatum autem veniale nō ita opponitur habituali gratiæ, nec per illam formaliter excluditur, & ideo eius remissio per se ad præsentem effectum nō spectat, aliquid vero obiter attingemus. Deniq; in peccato commissio duo sunt, scilicet culpa, & reatus pœnæ: & vtriusque remissio fit per gratiam, principaliter tamē remissio culpæ: & ideo hæc præcipue consideranda est in præsentem: nam remissio pœnæ magis ad materiam de satisfactione pertinet, attingemus autem ea, quæ cum remissione culpæ connexa fuerint. Primum ergo omnium videndum est, qualis remissio culpæ per Christum fiat; postea quomodo sit effectus gratiæ habitualis, dicemus.

In quæstione igitur proposita hæretici huius temporis, cum totā iustificationem in sola peccatorum remissione constituent, talem peccati remissionem constringunt, vt sola remissio pœnæ, & non culpæ censi debeat. Dixit enim Luther. art. 2. concilicare Christū, & Paulum, qui negat, in puero baptizato manere peccatum. Aliis vero locis dicit, propter fidem non imputari. Addidit vero in artic. 10. peccata lib. 3. de Iu. manere, nisi credantur remissa, in quo videtur e contrario sentire, quod, si credantur remissa, non manent. intelligit autem tunc non manere, quia non imputantur. Et sic etiam dixit Chemnitius, in baptismo fieri plenam, & perfectam remissionem peccatorum, ita vero declarauit illam, vt dixerit, manere in renato tale malum, propter quod iuste posset à Deo damnari, sed propter Christum non imputari illud ad damnationem, & hanc esse plenissimam remissionem. Vnde alii liberius loquuntur dicentes, peccata nō ita remitti, vt tollantur penitus, & euellantur, sed vt radantur seu potius tegantur, quatenus Deus per Christi iustitiā homini imputatam illa peccata homini nō imputat ad condemnationem. Quod profecto sincere, & sine tergiversatione rem explicādo, nihil aliud est, quam dicere, peccata remitti, nihil aliud esse, quam non puniri ex indulgentia, & concessione Dei, & ita remitti quoad pœnam, non quoad culpam. Et hunc errorem, saltem quoad modum loquendi, olim docuisse aliquos hæreticos retuli in 3. to. 3. p. disp. 26. vbi etiam aduertit, Pelagianos illum tribuisse Aug. ex eodem lib. 1. contr. duas epist. Pelag. cap. 13. Fundamenta hæreticorum postea dissoluimus, nunc veritas catholica stabilienda est.

3. **P**rimo ergo asserimus, Deum hominibus iustis vere, & proprie remittere peccata, ita vt post remissionem nihil, quod veram rationē culpæ habeat, in ipsis maneat. Hanc asseritionem fere sub his verbis definit Concil. Trident. sess. 5. c. 5. & licet de peccato originali specialiter loquatur, tamen comprehendit omnia alia, quæ cū illo possunt esse coniuncta, & omnia dicit per baptismum omnino deleri. Quod latius docet

*Sensus quæstionis.*

*Diuisio peccati mortalis in originale & actuale.*

*Diuisio peccati actualis in mortale & veniale.*

*Figmentum hæreticorum.*

*Stapleton. lib. 3. de Iustific. c. 3.*

*Veritas Catholica statuitur.*



in sess. 6. Nā in c. 4. definit iustificationē esse translationē ab statu peccati ad statū filiorū Dei, & in c. 7. docet, simul cū iustitia recipere hominem verā remissionem peccatorum, quia illa est vera, & perfecta iustitia, quæ renouat animam, & in c. 14. addit, idē quoad remissionem culpæ, & pœnæ æternæ credendum esse de iustificatione, quæ per pœnitentiæ sacramentum in re, vel in voto post baptismū fit. Et in sess. 14. ca. 2. & 3. & can. 3. & 4. eandem doctrinam tradit. Probari aut potest primo expressis Scripturæ testimoniis Psal. 50. *Lauabis me, & super niuem dealabor*, quod nullo modo vere dici posset, si post remissionem peccata remanerent, & ideo ibidem petit Dauid. *Auerte faciem tuam à peccatis meis, & omnes iniquitates meas dele.* Vbi non tam erat sollicitus de remissione pœnæ, quam culpæ, tum quia hæc proprie iniquitatis nomine significatur: tum etiam quia alias Deus remitteret iniuriam sicut homo, & non magis deleteret iniquitatem, quā deleat homo, qui supplicium remittit. Et idem beneficium agnoscit Dauid Psal. 102. dicens, *Longefecit à nobis iniquitates nostras.* Similis promissio habetur Isa. 1. *Venite, & arguite me, vsq; ad illud, Sicut nix dealbabitur.* Vnde c. 7. dicitur, *Hic est omnis fructus, vt auferatur peccatū, & c. 43. Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me, & c. 44. Delebit vt nubes iniquitates tuas, & quasi nebulam peccata tua.* Et multa similia habentur Ezech. 18. & 36. & Mich. 7. *Quis Deus similis tui, qui auferet iniquitatem, & transis peccatum reliquiarum plebis tue.* Et infra. *Deponet iniquitates nostras, & prouocet in profundū maris omnia peccata nostra.* In nouo autem testamēto multa sunt similia testimonia. Optimū illud est, quod adducit Conc. ex epist. ad Rom. 8. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu.* Et 1. ad Cor. 6. post enumerationem peccatorum subdit Apostolus. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ad Ephel. 1. late describitur perfecta munditia, quæ fit per baptismum.

4. *Testimonia redemptoris hoc deinde probant.* Secundo sunt optima illa testimonia, & ex eis sumitur efficacissima ratio, in quibus Christi redemptio, & finis aduentus eius commendatur. Nam Ier. 31. post illam promissionem. *Femina circumdabit virum, & post illam Ecce dies veniet, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Iuda fœdus nouum, & c.* additur. *Propitiabor iniquitati eorum, & peccatorum non memorabor amplius.* Paulus allegans ad Hebr. 8. & 10. ait. *Quia propitius ero iniquitatibus eorum, & iniquitatum, ac peccatorum eorū iam non recordabor amplius.* Vnde Pet. Act. 10. generatim dixit. *Huius omnes Propheta testimonium perhibent, remissionem accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum.* Et ita etiam in nouo testamento finis aduentus Christi ad remittenda peccata fuisse dicitur, vt 1. Ioan. 3. *In hoc apparuit filius Dei, vt dissoluat opera diaboli, quæ opera non sunt, nisi peccata.* Et ad Hebr. 9. dicitur, *Christus mortuus ad multorum exhauriendæ peccata: mo c. 1. dicitur etiam nunc sedere in cœlis, purgationem peccatorum facies, & Ioan. 1. de illo dixit Baptista. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatū mundi, & ipsemet Christus de se dixit. Non veni vocare iustos sed peccatores.* Christus autem vere, & perfecte, imo cum infinita abundantia, & excessu munus suum redemptoris expleuit, ergo impium est cogitare sanguinem Christi non vere, & perfecte munda homines à peccatis. Alioqui quomodo vera est illa exaggeratio Pauli, *Non sicut delictum, ita & donum, sed excedit beneficii magnitudo.* Delictum enim Adæ vere fecit homines peccatores; ergo multo magis meritū, & satisfactio Christi facit iustos, & propter illa vere Deus nobis peccata remittit. Vnde eleganter Bernar. epist. 190. in posteriori parte eius, defendens Christi redemptionem, inquit. *Subiecit me illa causa secretior peccati, subduxit me illa ratio occultioris iustitiæ. Aut si gratis venundatus sum, gratis non redimar? An peccatum in semine peccatoris, & non iustitia in Christi sanguine? nec patitur ratio aequitatis, vt ex aquo contendat, sed vincat necesse est spiritus carnis, vt sit efficacior causa, cuius est potior & natura, quo plus videlicet profit generatio secunda, quam prima nocuerit.* Deniq; confirmat hoc Aug. in En-

chir. ca. 52. simili anthitēsi ex Paulo desumpta dicens. *Sicut in illo vera mors facta est, ita & in nobis vera remissio peccatorum: & sicut in illo vera resurrectio, ita & in nobis vera iustitia, alludens ad illud Pauli ad Rom. 4. Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram.*

Tertio possunt multa ex Patribus referri, sed in re clara, & quæ passim inueniuntur, sufficit pauca attin- gere. Aug. sæpe declarat, iustificare impiū nihil aliud esse, quam ex impio pium facere, impietatem tollendo, & pietatem per iustitiam conferendo, conc. 1. in veritas illu- Psal. 30. & epist. 120. c. 20. Specialiter vero lib. 1. contra duas epist. Pelag. c. 13. aduersus quēdam Pelagianum, qui catholicis imponebat, quod dicerent, baptismum non auferre crimina, sed radere, ait. *Quis hoc, nisi infidelis affirmet? Dicimus enim baptismum dare omnium indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere.* Similia fere habet Greg. 1. 9. epist. 39. circa finem. *Si quis sunt (ait) qui dicant, peccata in baptismo superficie tenus dimitti, quid est hac predicatione infidelis? Ambr. etiam 1. 6 in Lucam in principio sic inquit. In eo iustificatio Dei est si non ad indignos, & obnoxios sed ad innocentes per ablutionem facios videatur, & iustos sua munera transulisse. Vocat autē innocentem, non eum qui nūquam peccauit, vel sub peccato fuit, sed eum, qui per iustitiam fit immunis à peccato.* Vnde subiungit. *Ergo is, qui peccat, & confiteretur Deo peccatum, iustificat Deum, cedens Deo vincenti, & ab eo gratiam sperans.* In baptismo igitur iustificatur Deus, in quo est confessio, & venia peccatorum. Similia habet in Psal. 50. *Iustificeris in sermonibus tuis, & super alia eiusdem Psal. i verba, super niuem dealabor, dicit hoc neri, quādo culpa remittitur.*

6. Similiter Chrysost. Hom. 2. in eundem Psal. *Sola gratia (inquit) sordes meas perfecte abstergere, ac niuis candorem mihi conciliare potest.* Et 11a. 1. tractans similia verba, *Sicut nix dealbabitur. Animam (inquit) adeo peccatorum eluie squalentem, vt excepisse videantur tincturam nequitie, non solum ab omni liberam malitia, sed & splendidam reddit, & cum primis illustrem.* Et optime Theodor. in Psal. 31. *Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.* Ea (inquit) liberalitate vtitur Deus, vt non modo remittat, verum etiam peccata obliteret, ita vt neq; vestigia eorū remaneant. Quod specialiter tradit de remissione, quæ fit in Baptismo. Et inferius ponderat illa verba. *Et tu remisisti impietatem peccati mei.* Quod non dixit. *Remisisti mihi peccatum sed impietatem peccati mei.* Hæc est (ait) non condigna pœna peccatorum me punisti, verum excessum quidem peccati remisisti. Deniq; Bernard. dict. epist. 109. inde hoc confirmat, quod per iustificationem reconciliamur Deo, iuxta illud reconciliati sumus Deo per mortem filii eius. Vbi reconciliatio (inquit) & remissio peccatorum. Nam si dicente Scriptura, *peccata nostra separant inter nos, & Deum nostram, manente peccato non est vera reconciliatio, in quo ergo remissio peccatorū?* Hic calix inquit, noui testamenti in meo sanguine, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Itaq; vbi reconciliatio, ibi remissio peccatorum. Quæ verba & apertis Scripturæ testimoniis, & optima ratione veritatem catholicā confirmant. Solent præterea Patres tractantes de baptismo multis modis exaggerare perfectam remissionē peccatorum, quā confert, quos Patres allegauit. 3. to. 3. p. d. 26. sect. 1. & alios hic refert Valentia. Respondendo deniq; sequenti obiectioni hæreticorum, alia Patrum testimonia proferemus.

7. Vltimo argumentari possumus ratione, & potissima sumēda est ex gratiæ excellentia, qua homines iustificantur, quæ quidem explicabitur in discursu sequentium capitulum, declarādo modum, quo per gratiam peccata remittuntur. Nunc alia vtor ratione: Dilemma, quia vel peccata non vere tolluntur per remissionem, quia Deus non potest illa destruere, vel quia non vult, neutrum autem dici potest sine magna stultitia, & impietate, ergo. Probat minor de potestate, quia remittere peccatum, non est facere, vt i pars mō- peccatum commissum non fuerit commissum: nam hoc clare implicat contradictionem, & ideo fortasse dicitur

5. Ex Patribus

6.

7. Ratione tñ- dem confir- matur

Probat minor



dicitur Nahum. 1. quod, *Deus mundans, non facit innocentem*, vt multi exponunt, licet alium possit habere sensum. Intelligendum ergo est, quia peccatum transit actu, manere reatu, vt sepe loquitur Aug. remittere peccatum, nihil aliud esse, nisi tollere seu destruere id quod manet ex actu peccati, quicquid aliud sit: constat autem, posse Deum auferre id, quod actus peccati potuit introducere, cum quia non est potētius peccatum, quam Deus, tum etiam quia in hoc nulla repugnantia excogitari pot. Alioqui peccatum semel commissum etiam in beatitudine maneret contra illud Apoc. 21. *Non introibit in illam aliquid conquinatum*: cum deniq; quia homo peccando potest in se delere iustitiā a Deo inditam, ergo multo magis Deus iustificando poterit delere iniusticiam, quam in se fecit homo.

8.  
Probatur  
2. pars mi-  
noris.

Altera vero pars Minoris de voluntate probatur, quia est contra veritatem & iustitiam Dei, qui hominibus peccatoribus remissionē promittit (si ad ipsum conuertantur) & cum omni exaggeratione, qua explicari potuit vera remissio cum destructione peccati. Est etiam contra misericordiam Dei, quæ tunc magna ostenditur, quando magna peccata remittit, iuxta illud, Psa. 50. *Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam*, vt ibi Ambrosius & Theodorus exponunt. Est præterea contra veram, & copiosam Christi redemptionem, non enim venit Christus solum, vt nos a pœnis peccatorum liberaret, sed maxime, vt maliciam ipsam, & iniquitatem peccati a nobis auferret, vt testimonio superius ad ducto conuincunt, & illud maxime ad Coloss. *Eripuit nos de potestate tenebrarum, & transtulit in regnum filii dilectionis sue in quo habemus redemptionem per sanguinem eius remissionem peccatorum, &c.* 2. Et vos cum mortui essetis in delictis. & præputio carnis vestrae, conuulsi, aut cum illo donans vobis omnia delicta. Et similia frequenter leguntur, quæ in rigore vera non sunt, si Deus non vere, & ex animo peccata remittit, neq; id Christus ab ipso promeruit. Accedit, quod nullo vel apparenti fundamento possunt duci hæretici ad negandum habere Deum istam voluntatem vere remittendi peccata, cum in eius libertate posita fuerit, & nullibi contrariam voluntatem reuelauerit.

9.  
Hæreticorū  
falsitas.

At vero hæretici doctrinam suam putant necessario consequi ex alio suo dogmate iam improbo, quod homines non iustificantur per infusionem iustitiæ propriæ, sed per imputationem alienæ. Specia- liter autem hoc confirmant quoad remissionem peccatorum ex verbis Psal. 31. *Beati quorum remissa sunt iniquitates & quorum tecta sunt peccata. beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum*. Vbi etiam ponuntur verba videlicet. *Remittendi, tegendi & non imputandi*, & super eadem peccata cadere, & idem significare intelligunt hæretici, addita vero esse ad maiorem explicationem id est, vt per verbum tegendi explicetur verbum remittendi, quia scilicet, illa remissio non fit auferendo peccatum, sed tegendo ipsum sub Christi iustitia. Quomodo autem tegatur, per verbum, *non imputandi* declaratur, quia nihil est aliud, nisi ad pœnam, & damnationem non imputari. Sicut etiam Ezech. 33. de peccatore agente pœnitentiam dicitur, *Omnia peccata eius quæ peccauit, non imputabuntur ei*. Hanc autem esse vim verbi non imputandi in verbis David, suadet ex Paulo Rom. 4. dicente *Ei vero, qui non operatur, credenti autē in eum, qui iustificat impium reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei*. Vbi verbum, *reputandi*, idem esse videtur cum verbo imputandi. Vnde colligunt iustificationem fieri per imputationem iustitiæ Christi ex diuino beneplacito, & fauore, quem nomine gratiæ intelligunt. Ad hoc autem confirmandum inducit Paulus verba David, dicens: *Sicut & David, dicit, beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus. Beati, quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum*. Sensit ergo Paulus, nihil aliud esse remitti peccata, nisi propter imputatam iustitiam Christi non imputari ad damnationem. Et inde etiam colligunt,

pars 3.

sensisse Paulum, totā iustificationem nostram in huiusmodi remissione, & in sola illa positam esse.

Deniq; quod hic remissionis modis sit consequens ad modum iustificationis per iustitiam imputatam collegisse videntur: vel ex eo, quod iustitia aliena, & extrinsecus imputata sicut non potest hominem vere, & intrinsece bonum reddere, ita nec potest intrinsecam malitiam ab illo auferre, sed ad summum pot valere, vt ad nouum nocumentum, malum scilicet pœnæ, ille non imputetur: vel ex eo, quod putant omnem iustitiam nostram, seu in nobis existentem esse defectuosam, & peccaminosam. Illi enim censent, omnia opera nostra esse mala, & de se pœna digna, nisi propter fidem non imputentur. Præter hanc enim iustitiam operum vel non cognoscunt aliam internā in hærentem habitualiter, vel nolunt esse magis purā, quam sint ipsa opera, ideoq; concludunt, non posse valere ad remissionem peccati perfectam, & (vt ita dicam) per eradicationem eius, sed necessariam esse externam iustitiam per fidem applicatam, vt ipsamet opera ad vitionē non imputentur. Vnde ad dilemmā propositum a nobis, an hæc remissio sit imperfecta, vel quia Deus non potest concedere perfectiorem, vel quia non vult, respondere possunt, potuisse qui dem Deum plene tollere peccatum, si hominem ad statum originalis iustitiæ, vel alium perfectiorem restituere voluisset, tamen ex suppositione, de qua nobis constat, quod noluit ab eo auferre concupiscentiā & peccati fomitem, hoc ipso necessario noluisse peccatum radicitus tollere, quia relinquendo concupiscentiam, & peccatum reliquit & radicem, vnde cætera opera inficiuntur, & sunt peccata, vnde consequenter fit, vt etiam priora peccata radicitus euelli non possint, quādiu concupiscentia in nobis manet.

10.  
Vnde sicut  
errorem col-  
ligant hæ-  
retici.

Responsio  
hæreticorū  
ad dilemmā  
suprapositū

11.  
Davidis  
verba ex-  
ponuntur.

Ad primam huius obiectionis partem in primis dicimus, cum in verbis David vnum sit proprium, & aliud metaphoricum, potius esse verbum proprium in sua proprietate accipiendum, & ad illam trahendum esse alterius verbi metaphoram, quam e conuerso ex vno methaphorico verbo sumendam esse licentiam ad omnia metaphorice, & improprie interpretanda: cum sit regula generalis, interpretandam esse Scripturam cum proprietate, quoad heri possit. Cum ergo verbum, *remittendi*, proprium sit, & in rigore significet ablationem peccati, hoc intelligendum est significatum esse a David in illis primis verbis. *Beati quorum remissa sunt iniquitates*. Et ita intelliguntur communiter a Patribus, vnde reliqua duo verba ita accipiuntur ab eisdem, vt prioris verbi proprietatem non euer- tant Vnde Augustinus ibi exponendo sequentia verba, & *quorum tecta sunt peccata* ita rim admonet. *Nec sic intelligas, quod dixit peccata cooperta sunt, quasi absint, & viuat*. Et Basil. ibidem dixit, tam a benignitate Deum vti cū peccatoribus, vt non solum peccata remittat sed etiam contegat, sentiens, verbum tegendi non solum non minue- re veritatem remissionis, sed aliquid etiam illi adde- re, quid autem hoc sit, non declarat.

Duobus ergo præcipue modis illa tria verba expo- nuntur a Patribus, & in vtroq; modo est inter eos ali- qua varietas. Prior modus exponendi est, vt illa tria verba *remittendi tegendi, & non imputandi*, non ad eadē, sed ad diuersa peccata, & opera referantur: & ita di- uersos effectus in eis significant. Alter vero modus est, vt in eadem peccata illa tria verba cadant, & diuersos gradus, seu effectus remissionis indicent, ita vt secun- dum verbum non solum non minuat, verum etiam prius augeat, & tertiū addat aliquid super vtrumq;. Priorem modū exponendi indicat, & sequitur Basil. orat. 40. de Sancto baptisinate: nam primam partem verborum his verbis exponit. *Hoc plene & accumulata purgationis est*. Vnde illa intelligere videtur de peccatis commissis ante baptismum quorum plenissima re- missio per baptismum datur. Secundam partem ita exponit. *Hæc is congruit, quorum intima animi partes nondum purgata sunt*. Vnde Nicetas ibi de peccatis post

12.  
Prima Pa-  
trum expo-  
sitiō in ver-  
ba psal. ci-  
cata.



baptismum commissis, & de remissione illorum, quæ per poenitentiam fit, interpretatur: quia per illam licet tollatur peccata quoad culpam, & poenam æternam, non tamen quoad omnem reatum poenæ temporalis, nec quoad venialia omnia, regulariter loquendo. Quia vero David de remissione peccatorum in omni tempore loquutus est, non possunt verba limitari ad remissiones, quæ nunc sunt per sacramenta baptismi vel poenitentiae. Igitur sententia Nazianzeni est, ut per illas duas partes, duæ remissiones peccatorum significantur, una plenissima, altera minus perfecta, non vero talis, ut relinquat peccata, quæ tegere dicitur quoad culpas eorum, sed solū quoad aliquem reatū, vel aliquas peccatorum reliquias. Tertiam vero partem exponit de quibusdam operibus, quæ secundum se sunt peccata, tamen propter intentionem bonam operantis, & probabilem ignorantiam excusantur. Et ita accipit verbum, *non imputandi*, in omni proprietate quia non significat remissionem, sed excusationem, illa enim non imputantur, quæ alicuius culpæ non ascribuntur. Aliter Innocentius III. in exposit. Psal. 2. primam partem intelligit de vera remissione peccati originalis, & extendi debet ad mortalia, quæ vere remittuntur. Secundam exponit de venialibus peccatis, quæ homini non remittuntur, cum iustificatur, quæ tegi dicuntur ratione gratiæ, & charitatis, per quas postea facile expiari possunt. Tertiā vero partē intelligit de quibuscūq; peccatis, à quib. homo præservatur, ne illa committat, ita ut non imputari sit nō permittere, ut illa committantur, quæ est dura significatio. Hæc vero, & similia optima sunt ad doctrinā piā & moralem non videntur tamen ad literam intenta.

13.  
Secunda ex-  
positio.

Alter igitur modus exponendi est, ut ad eandem peccatorum remissionem illa tria verba referantur, siue enim per tria nomina peccatorum, vel iniquitatum, aut iniustitiarum, quæ in Hebræo sunt diversa, significantur varii gradus peccatorum, siue indefinite quælibet peccata (nam in hoc etiā est varietas expositionum) semper illa tria verba possunt ad eandem peccata, vel ad quemcūq; cumulum peccatorū cuiuscūq; ordinis referri. Quod in primis tradit Ambr. (vel qui, ut sit expositor) ad Rom. 4. dicens: *Ad laudem gratiæ prolixius loquitur, ut amplifcet donum Dei. Tres enim gradus fecit propter delictorum varietatem. Quorum primus est iniquitas, vel impietas dum agnoscitur creator. Secundus grauius peccatorum. Tertius leuius, hoc tamen omnes in baptismo obliterari. Tribus his gradibus totius peccati corpus significauit. Et nihilominus de tribus verbis ait, Remittere tegere, & non imputare. Vna ratio, & vnus est sensus, omnia enim vno motu obtinentur. Et infra. Vnus autem significationis sunt verba, quia & cum tegit, remittit & cum remittit, non imputat.* Quæ expositio certe satis probabilis est, nam quod proprie significat remittere, metaphorice dicitur Deus tegere, nam Deus maculam, & offensionem relictam ex peccato tollit, cum illud remittit: quia vero peccatum semel commissum non potest nō esse commissum, dicitur regi, quia iam non videtur à Deo, utiq; puniendum, ut ibi exponit Aug. seu quia iam non videtur ut præsens, sed ut præteritū & velamine gratiæ occultatum, ut iam dicam. Et eadem ratio dicitur non imputari, utiq; ad poenam, saltem æternam, quod in omni proprietate verū est, etiam si peccata quoad culpam radicis tollantur. Immo iuxta debitū prouidentiae ordinē nō posset illud aliter esse verum, quia si peccatū in homine maneret, non posset Deus, cum sit iustissimus, illud nō punire.

14.  
Tegedi me-  
taphoram  
amplius  
Patres expli-  
cant.

Quamuis autem hæc responsio sufficeret, omittendum non est, quod multi Patres addunt circa metaphoram verbi tegendi. Aiunt enim peccata tegi, quia non solum quatenus durabant, excluduntur, sed etiam quatenus commissa fuere, & iam non possunt non esse commissa, saltem virtutibus, & sanctis actionibus operiuntur. Quod potest intelligi fieri, vel in ipsomet iustificationis momento, quia simul ac remittuntur peccata, infunduntur virtutes, & præfer-

tim charitas, quæ operit multitudinem peccatorum, ut dixit Greg. in Psal. 2. Poenit. Et sic dixit August. qu. 108. in Exod. fieri confessionem peccatorum, ut per gratiā aboleantur, hoc est tegantur. Et ita adiungit verba Psal. mi. Et Ambr. in Apolog. David. 1. p. c. ult. Remissionem (inquit) meruit peccatorum, & texit charitate. Et nomine eius Victor. in lib. de Poenit. c. 6. in to. 5. operum Ambrosii, *Vult cordis tui nudare secretum, ut indulgentia sua dono operiat turpitudinis nuditatem*, Tantum ergo abest, ut verbum tegendi remissionem peccati minuat, ut potius alium positium effectum iustificationis indicet, eiusq; perfectionem. Vnde optime Chrysologus, ser. 3. de Filio Prodig. Delicta (inquit) non videt vis amoris, & ideo pater peccata filii redemit osculo, clausit amplexu: nenu- daret pater filii crimina, pater filium ne fuderat, pater sic curat filii vulnera, ne filio cicatricem, neum filio ne relinquat. Et subdit. *Beati inquit quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata.*

15.  
Alia expositio  
verbi te-  
gendi.  
Alii vero non referunt verbum tegendi ad gratiam primæ iustificationis, sed ad subsequentiā opera, ita ut beati dicantur, non solū quibus remissa fuere peccata, sed etiam quibus datum est, ut per opera subsequentiā ita illa tegant, ut eorū memoria prorsus deleatur, & ita occultentur. Sic Origen. ad Roman. 4. atque etiam Ambros. in dict. Apolog. & in lib. de Noe, & arca capit. 31. & lib. 2. de Poenit. cap. 5. & Philo Carpathi. Episcop. in Cantic. capit. 4. ad finem, & addit verba Apocalyp. 16. *Beatus qui vigilat, & custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet, ut videatur turpitudine eius.* Et similia sunt in capit. 3. *Suadeo tibi emere à me aurum ignitum probatum, ut locuples fias, & vestimentis albis induaris, ut non appareat confusio nuditatis tue.* Illa autem vestimenta, ut omnes recte exponentes intelligunt non sunt, nisi vel opera bona, vel virtutum habitus, sine quibus homo coram Deo nudus, & turpis apparet. Illa ergo sunt vestimenta, quibus peccata tegi dicuntur, non quia sub illis lateant, sed quia nuditas, quam ipsa induxerant, charitate, & virtutibus tegitur.

16.  
Quemodo  
peccata di-  
cantur non  
imputari.  
At vero non imputatio peccati, cum negatio sit, non potest effectum positium, etiam metaphorice, significare. Proprie igitur indicat condonationem poenæ. Potest autem intelligi vel de poenā æternā, ut ita in omni prima iustificatione, & peccati remissione illa non imputatio locum habeat, ut ibi exposuit Lyra, vel si non de quacumque iustificatione, sed de perfecta, & plena, qualis sit in baptismo, & qualis fieri potest per ardentem charitatem, ut in Magdalena, intelligatur sic non imputare peccatum, ultra remissionem culpæ, & poenæ æternæ (quæ quasi eadem censetur (& præter infusionem iustitiæ, quæ teguntur peccata, addit integram remissionem poenæ temporalis. vel certe etiam quandam plenissimā indulgentiam, & talem reconciliationem cum Deo, ut non solum in gratiam admittatur peccator, sed etiam ad antiquam familiaritatem, & peculiare fauores, & auxilia admittatur æque, ac si semper innocens fuisset. Et hoc significare videtur Auctor libri de Dilig. Deo cap. 12. nomine Augustini, cum dixit. *Sic ex toto indulsit, & tam liberaliter omnem donauit iniuriā, ut iam non damnet vlciscendo, nec confundat impropereando, nec minus diligat imputando.* Vbi tres gradus remissionis magis, & magis, perfectæ indicat, qui illis tribus verbis optime respondent. Et idem indicare videtur Theodoretus in verbis supra citatis. Erga peccatores tali liberalitate utitur, ut non modo remittat, verum etiam obliuiscatur, ut ne vestigia quidem horum remaneant. Ex quibus constat (ideo enim illa adduximus) communem consensum Patrum fuisse, non solum peccata vere tolli, & deleri, cum remittuntur, sed etiam veritatem hanc prædictis verbis David confirmari potius, quam infirmari.

17.  
Respondetur  
ad obiectionem  
& con-  
Hinc facile est ad secundam partem obiectionis ex verbis Pauli desumptam respondere: non enim contraria sunt his, quæ diximus, sed illis maxime consonant. Quod facile ostendemus, si Pauli intentionem



sumptam  
ex verbis  
Pauli.

& contextum breuiter consideremus. Intendit enim probare, iustificationem, non concedi homini tanquam mercedem suorum operum, quæ nimirum ex se, & viribus sui liberi arbitrii habeat, sed ex gratia, ac subinde per fidem, à qua opus gratiæ incipit. Et hoc probat in primis exemplo Abrahamæ, de quo dictum est. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Ponderatque verbum, reputatum est, quod proprie significat aliquid habere acceptum vt sufficiens, quod de se tale non erat, sed ex gratia, & benignitate acceptantis. Et hoc est, quod ait. *Ei qui operatur, utique vt suo labore stipendium Domini mereatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. Hæc autem imputatio, seu reputatio non in hoc consistit, vt fingunt hæretici, vt homini non infundatur vera iustitia, sed imputetur aliena. Nam Paulus supponit, Abraham fuisse vere iustificatum, id est iustum effectum, licet non ex operibus, sed per fidem, & ideo habuisse gloriam apud Deum, quam certe non habuisset, nisi vere iustus factus esset. Dicitur ergo fides Abrahamæ reputata illi ad iustitiam, utique à Deo obtinendam, non vt mercedem operum, sed vt gratuitum beneficium, reputando, seu acceptando fidem cum obedientia coniunctam, ac si esset sufficiens meritum, & pretium tanti doni.

18. Vt ergo hoc exemplum confirmet, & ad omnes, *Mens Pauli* qui vere iustificantur, applicet, inducit Paulus Davidis testimonium, & ait. *Sicut & David dicit, beatitudinem hominis cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus, vbi, accepto ferre iustitiam, idem est, quod reputare ad iustitiam.* Vnde in græco idem verbū respondet: *λογίζεσθαι*, & ideo D. Thomas ibi dicit, accepto ferre iustitiam idem esse, quod gratis dare illam. Nam acceptum ferre, latine significat, pro soluto habere debitum, & illud remittere, ac si esset solutum, & ita accepto ferre iustitiam, idem est, quod gratis illam dare, perinde ac si pretium eius esset acceptum. Allegat ergo Paulus Davidem æstimantem magnam beatitudinem hominis, quem Deus sine operibus gratis iustificat, eiq; quasi accepto pretio iustitiam confert, iuxta illud *Isai. 55. n. 1. Emite absque argento.* Et tandē in hunc sensum inducit Paulus verba David, *Beati, quorum remissa sunt iniquitates, &c.* Et in eis tacite ponderat verbū, *Beati*, per quod David ostendit, beneficium illud pro vera beatitudine huius vitæ habendum esse, ac proinde hos homines, quos beatos vocat, vere iustos esse, veramque iustitiam, & peccatorū remissionem à Deo accepisse. Deinde expendit Paulus, tribuisse Davidem tantum beneficium non hominibus, suis operibus illud promerentibus, sed Deo liberaliter largienti. Nam per hoc docuit, vt exponit Paulus, illud esse beneficium gratiæ, quo Deus accepto fert iustitiam sine operibus. Qualis autem sit remissio peccatorum, quam David magni facit, & pluribus verbis prædicat, & propter quam beatos vocat eos, qui illam recipiunt, Paulus non amplius nobis explicuit, tamen quo illa fuerit perfectior, eo melius colligitur ex illis verbis, Deum acceptam ferre iustitiam homini non operanti. Vnde non est dubium, quin intellexerit Paulus fuisse loquutum David de vera peccatorum remissione, & de vera infusa iustitia, quam beatitudinis nomine significauit.

19. Ad tertiam partem obiectionis hæreticorum respondetur, totam esse in variis erroribus fundatam, & ex illis male concinnatam. Nam in primis errant in eo, quod non agnoscunt aliam iustificationem, nisi per extrinsecam, & imputatam iustitiam. Et nihilominus inde etiam non recte inferunt, non potuisse Deum peccata tollere quoad omnem rationem culpæ. Nam, si iustitia nostra non nobis inhaeret, vt ipsi dicunt, peccata nō priuant iustitia inhaerente, ergo sicut per iustitiam Christi non imputantur ad pœnam,

possunt etiam remitti quoad culpam, postquam quoad actum transierunt, & sicut ipsi dicunt, tunc remitti, quando creduntur remissa, ita potest vnusquisque dicere, se credere, perfecte, & radicitus esse ablata, ergo per illam fidem talem remissionem consequetur. Quod vero secundo loco addunt, omnia opera hominum, etiam iustorum, esse peccata, euidentissimum, & perniciosissimum error est, vt libro sequenti, & in 9. & 10. ostendemus. De iustitia vero habituali infusa, iam supra ostensum est, esse in se purissimam, & honestissimam, & in sequentibus ostendemus, esse sufficientem ad maculam mortalis peccati excludendam. Quod denique quod vltimo loco dicunt, manente concupiscentiæ fomite, nō potuisse peccatum perfecte deleri, rectissime in Concilio Tridentino damnatum est. Nam si intelligatur de remissione peccati quoad totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet, omnino falsum est, quod dicunt, & sine fundamento, quia concupiscentia per se spectata non est peccatum, etiam prout habet rationem fomitis, neque motus eius, præcise vt sunt eius, & nullo modo voluntarii, culpæ rationem habent, vt in materia de peccatis late ostensum est, neque possunt efficere, vt cætera opera hominis mala sint, vt postea videbimus. Si vero loquantur de remissione peccati, quoad omnem penalitatem, sic verum est, relicta concupiscentia, non tolli peccatum originale, quoad omnes defectus ratione illius contractos, sed hoc ad rem præsentem nihil spectat.

Variis hæreticorum errores.

## CAPVT XI.

*Vtrum iustificatio, & remissio peccati idem omnino sint, vel sint duo in re distincta, & inseparabiliter coniuncta?*

1. Priusquam inquiramus, an remissio peccati sit effectus gratiæ habitualis, seu iustitiæ, necessaria Multiplex  
est præmittere, quomodo illa duo inter se quo remissionis,  
ad distinctionem, vel identitatem comparentur. & iustificatio.  
Potest autem remissio peccati accipi vel pro actu vo- tionis ac-  
luntatis Dei, quo condonat offensam, & sic remittit ceptio.  
peccatum, vel pro effectu, qui inde in homine resultat, & prior dici potest remissio peccati interna, altera externa. Quæ distinctio cum proportionem ad iustificationem applicari potest: nam etiam voluntas, qua Deus hominem iustificat, potest dici actiua, seu interna iustificatio, hic de externa præcipue agimus, & illi cum proportionem remissionem peccatorum comparamus. Potest tamen etiam inter actus voluntatis Dei comparatio fieri, quam in discursu capitis attingemus. Loquendo vero de externa remissione peccati aduertere oportet ex D. Thom. q. 28. de Verit. artic. 1. ad 7. quod sicut supra distinximus iustificationis nomen, interdum enim significat formalem effectum iustitiæ in facto esse, interdum vero mutationem ad ipsam iustitiam, ita etiam remissio peccati cum proportionem distingui potest: nam significare potest mutationem ab statu peccati ad carentiam eius, vel terminum illius mutationis, qui est esse liberum à peccato. Vt ergo formaliter, & cum proportionem fiat comparatio, sicut supra egimus de iustificatione, vt est effectus formalis iustitiæ, ita hic agimus de remissione peccati in posteriori sensu, vt dicit hunc effectum formalem, qui est esse sine peccato, & illum cum effectu formali positiuo iustitiæ, quoad distinctionem, vel identitatem comparamus. Veruntamen quia non possunt distingui termini, nisi mutationes etiam distinguantur, ideo simul de illis dicere necessarium erit.

2. In hoc ergo puncto indubitatum est apud auctores, illa duo saltem ratione distingui, quia, vt ex ipso modo concipiendi constat, illæ duæ voces duos conceptus,



remissio ratione distincti-  
guuntur.

Difficultas  
aperitur.

Duobus  
modis po-  
test vna for-  
ma aliam à  
subiecto ex-  
pellere.

3.  
Opinio af-  
firmans.

Primum,  
& precipuum  
illius argu-  
mentum.

4.  
2. à priori  
probat.

Declaratur  
exemplo  
lucis.

ceptus diuersos in nobis generant, nam vno concipitur gratia, vt positiua forma animam perficiens, altero solum concipitur anima, vt peccato carens, non concepta perfectione gratiæ. Vnde in mutationibus ad tales terminos vna concipitur tantum cum habitudine ad peccatum, vt ad terminum, à quo receditur, altera cum habitudine ad iustitiam, tanquam ad terminum, ad quem acceditur. Ac denique illa duo censentur inter se habere aliquem ordinem prioris, & posterioris, quod sine aliqua distinctione, saltem rationis, intelligi non potest. Difficultas ergo est, an sit inter illa duo aliqua distinctio in re. Vt autem & quæstionis sensus, & ratio dubitandi intelligatur, aduerto, duobus modis intelligi posse per vnam mutationem acquiri vnum terminum, & expelli alium oppositum. Vno modo per eandem indiuisibilem informationem, seu mutationem sine distinctione in re, sed rationis tantum, sicut visus expellit cecitatem, & lumen tenebras, & in vniuersum, priuatio habitû. Alio modo solet vna forma expellere aliam per quandam consecutionem vnius mutationis ex alia cum aliqua distinctione in re inter mutationes ipsas, eo saltem modo, quo priuatio à positiua forma distingui potest, & sic calor expellit frigus, & albedo nigredinem, & in vniuersum vna forma aliam sibi contrariam, vel impossibilem, quia tunc vna mutatio est generatio, & alia corruptio, quas necesse est, in re ipsa esse distinctas, vt ex Philosophia suppono. In presenti ergo est quæstio, quo istorum modorum iustificatio, vt est positiua iustitiæ effectus ad effectum remissionis peccati comparetur.

Prima sententia affirmat, in re esse omnino idem, ita vt remissio peccati nihil prorsus in re sit, nisi infusio iustitiæ. Hanc opinionem, vt probabilem refert, & admittit Richar. in 4. d. 17. art. 4. q. 4. Acriter vero illam defendit Vazquez 1. 2. disp. 204. tribuitq; illam Aureolo, Capreolo, Ruaro, & Soto: non quidem quia id asserant formaliter, sed per illationes, de quibus postea videbimus. Præcipue vero argumentatur Vazquez ex Concilio Trident. sess. 6. c. 4. vbi definit iustificationem impii, vt sit translatio ab statu peccati in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei. Per quæ verba significat, iustificationem impii esse vnicam mutationem, & consequenter sentit, remissionem peccati esse eandem omnino mutationem, quia non fit sine aliqua mutatione, cum per eam homo ex peccatore fiat non peccator, ergo vel est eadem mutatio cum illa, qua homo fit iustus, & hoc est, quod intenditur, vel est alia, & hoc est contra Concilium. Et confirmatur, quia cap. 7. dicit, hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum ex iniusto fieri iustum, & ex inimico amicum, ergo sentit, hominem per ipsammet gratiæ informationem, & susceptionem immediate, & indiuisibiliter, vt sic dicā, obtinere quicquid necessarium est, vt sit iustus simpliciter, & amicus Dei, vt autem homo fit iustus, & amicus necessarium est, vt culpa careat, ergo per ipsam infusionem gratiæ immediate, ac formaliter fit tam consecutio iustitiæ, quam expulsio peccati.

Secundo reddi potest ratio à priori ex declaratione supra facta, quia peccatum, & gratia opponuntur tanquam priuatio, & habitus, sed carentia priuationis non est in re effectus aliquo modo distinctus ab esse positiuo per habitum, seu per formam collato, ergo neque in presenti carere peccato, & esse iustum, seu gratum possunt esse duo effectus in re ipsa distincti. Minor cum toto argumento declaratur exemplo lucis, & tenebrarum, nam licet ratione possint distingui esse lucidum, & carere tenebris, non tamen in re secundum aliquam veram distinctionem. Et ratio est, quia priuatio formaliter non expellitur, nisi per habitum oppositum. Vnde nihil aliud est carere priuatione, quam habere habitum. Propterea enim vere dicitur communiter, duas negationes affirmare. Sicut è contrario introductio tenebrarum non

potest esse in re aliquid distinctum ab expulsionem luminis, quia licet cum dicitur introductio tenebrarum, concipiantur tenebræ vt terminus ad quem aliquid mutationis, re tamen vera non est talis terminus, sed instar illius concipitur, quod satis est ad aliquam distinctionem rationis, non vero ad aliam maiorem. Idem ergo erit in presenti comparando carentiam peccati ad effectum gratiæ, quia peccatum, & gratia se habent sicut lux, & tenebræ, mors, & vita. Et confirmatur, quia multi censent, illa duo ita esse inseparabilia, vt etiam de potentia absoluta nec possit remissio peccati fieri sine infusione gratiæ, nec gratia infundi existenti in peccato, quin illud expellat, ergo signum est, illa non esse in re distincta, nam quæ in re distinguuntur, possunt saltem per absolutam Dei potentiam separari.

Tertio argumentantur ab incommotis, quia si in iustificatione impii sunt in re duæ mutationes, vna acquisitio iustitiæ, alia expulsio culpæ, ergo sunt duo effectus gratiæ: nam quælibet illarum mutationum est supernaturalis, & magna gratia. Consequens est falsum, quia consequenter essent duæ causæ formales talium effectuum, quia vnusquisque effectus postulat suam causam formalem: consequens est falsum, tum quia alias non esset tantum vnica formalis causa iustificationis, quod est contra Concilium, tum etiam quia sic non tota causa formalis iustificationis esset intrinseca, & inhærens, quia si forma expellens peccatum est distincta à forma positiue iustificante, illa non poterit esse à forma intrinseca, & inhærente, quia hæc nulla est, præter iustitiam, ergo erit extrinsecus fauor, seu condonatio Dei, & consequenter illa erit forma conferens hanc partem iustificationis, quæ est carere peccato, ac proinde non tota forma integre iustificans, & reddens hominem purum à peccato, erit inhærens, quod vt dixi, repugnat Concilio. Et præterea est contra excellentiam infusæ iustitiæ, sequitur enim, illam non esse perfectam iustitiam, & sanctitatem, quia per se non excluderet iniustitiam, & immunditiam culpæ, sed ad hoc indigeret nouo fauore extrinseco, quod certe non est consentaneum Concilio Tridentin. sess. 6. cap. 5. dicenti, Renatos induentes nouum hominem exuere veterem hominem, & innocentes, immaculatos, puros, & innoxios, ac Deo dilectos fieri. Et confirmatur, quia si vna iustificatio duos effectus gratiæ includeret, bis etiam fieret in iustificatione applicatio meritum Christi, semel ad remissionem peccati, & iterum ad infusionem iustitiæ, quia vtraque sit ex meritis Christi. Consequens autem non consonat eidem Concilio Tridentino cap. 7. dicenti. Quamquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi applicantur, id tamen in hac impii iustificatione fieri, dum eiusdem passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsi inhæret.

Nihilominus dico primo, remissionem peccati esse aliquid in re ipsa distinctum à iustificationis effectu positiue tantum considerato, non eo modo, quo inter res, aut inter rem, & modum positiuum eius potest in re distinctio inueniri, sed eo modo, quo inter formam positiuam, & priuationem potest esse distinctio, vel quo res physica potest à morali modo distingui. Hæc assertio quoad substantiam eius, quæ in priori eius parte posita est, videtur satis communis: illam docet expresse Scot. in 4. d. 16. q. 2. Gabriel. dist. 14. q. 1. Ocham. in 4. q. 3. eamque probabilem censet Richard. in 4. d. 17. art. 4. quæst. 4. & omnes, qui censent illa duo esse in re ipsa separabilia, saltem de potentia absoluta, ita vt remissio peccati sine positiuo effectu alicuius formæ fieri possit, profecto aperte supponunt, illa duo in re esse distincta, quia quæ in re non distinguuntur, quomodo possunt in re ipsa separari? Deinde auctores moderni scribentes contra hæreticos sæpe distinguunt duas partes in effectu factum est. adæqua-

Confirmatur ex sententia asserente nec peccatū sine gratia remitti posse, nec gratiā cum peccato infundi.

5.  
Suadet 3.  
ab incommotis.

Confirmatur ex duplici applicatione meritum Christi.

6.  
Assertio. 1.  
communis.

8. s. Mani-  
tra hæreticos sæpe distinguunt duas partes in effectu factum est.



Vide Sta-  
pleton. in  
Prologo. 1.  
ad 5. lib. de  
Iustificat.

adæquato nostræ iustificationis, nimirum remissionem peccati, & positivam animæ renouationem per infusionem iustitiæ, & in hoc reprehendunt hæreticos, quod totam iustificationem ponunt in sola remissione peccati. Præterea videtur hæc expressa sententia Diui Thomæ, prima secundæ, quæstion. 113. articulo primo, vbi distinguit duplicem iustificationem, vnam per modum simplicis generationis, vel mutationis, quæ est ex priuatione ad formam, sicut fuit in Adam, & aliam, quæ est per modum motus à contrario in contrarium, & talem dicit esse iustificationem peccatoris. Vnde sentit, in priori esse tantum vnam simplicem mutationem ad talem formam, in posteriori vero esse transmutationem, & quasi motum compositum ex duplici partiali mutatione, scilicet, acquisitione iustitiæ, & exclusionem peccati, tanquam contrarii. Quod expressius declarauit artic. 6. ad 2. vbi proponit argumentum à nobis in contrarium factum, & illud soluit, vt postea videbimus.

7. Latius vere, & rem in terminis disputans quæstio-  
D. Thom. ne 28. de Verit. articulo primo, in corpore, ait, si iustificatio sumatur, vt est quidam motus à contrario in contrarium, sic idem in re esse cum remissione peccatorum, solumque ratione differre, quatenus iustificatio dicit illum motum cum habitudine ad terminum ad quem, remissio autem peccati dicit eundem motum cum habitudine ad terminum à quo. Si autem (inquit) iustificatio sumatur per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet, iustitiæ generationem, & aliam peccatorum remissio, scilicet remissionem culpæ. Sic autem iustificatio, & remissio peccatorum non erunt idem, nisi per concomitantiam. Et in artic. 8. expresso probat, illas mutationes esse in re distinctas, & non tantum ratione. Ac proinde comparari, non tantum sicut transitum à priuatione ad habitum, sed sicut transmutationem ex vno contrario in aliud, vt ex albo in nigrum, in qua sine dubio intercedunt duæ mutationes in re distinctæ, vt ibidem dicit, & eodem tenore ait esse duas mutationes in transitu à peccato ad iustitiam.

8. Præterea sententiam hanc vel supponit, vel certe docet Concilium Trident. nam semper loquitur de remissione peccatorum, vt de mutatione, vel effectu in re ipsa distincto ab illa positiva renouatione, quæ cõfert iustitiæ, quod patet primo in verbis illis, sess. 6. cap. 7. Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & renouatio, &c. Hic enim modus loquendi aliquam distinctionem inter illa duo indicat, nam in pura mutatione à priuatione ad formam oppositam nemo ita loquitur, per illuminationem non solum expelluntur tenebræ, sed etiam lumen efficitur, quando vero mutationes sunt diuersæ, recte dicitur, per calefactionem non solum fit calor, sed etiam expellitur frigus. Accedit quod paulo inferius dicit Concilium. Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo, vbi particula illa coniunctiua, cum, distinctionem indicat inter ea, quæ coniungit, remissionem vtique peccatorum, & infusionem iustitiæ. Et similia repetit in canon. 11. Et eundem loquendi modum imitata est Synodus Moguntina vlt. c. 7. dicens, iustificari homines, cum per Christi meritum peccatorum suorum remissione impetrata renouantur Spiritu Dei per Christum secundum interiorem hominem, &c. Et infra, postquam descripsit modum, quo homines, vel per baptismum, vel per pœnitentiam iustificationem obtinent, addit. Quæ (nimirum iustificatio) cum peccatorum remissione etiam sanctificationem, & interni hominis renouationem cõfert: quatenus per meritum passionis Christi, quod iam credenti communicatur, cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum sanctum vna cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipit. Quos omnes effectus, tanquam distinctos ponit, licet integra iustificatio ex omnibus coalescat.

Innocentius etiam III. in c. Maiores, de Baptismo, referens antiquam opinionem, quod paruulis per baptismum remittitur peccatum originale, non tamen infunditur gratia, supponit distinctionem inter remissionem peccati, & infusionem gratiæ, quam illi Theologi etiam supponebant, & non reprobant, sed probabilè ducit. Et Conc. Vienen. in Clement. vnic. de Sum. Trinit. licet probabilius duxerit, simul infundi iustitiam, & remitti peccata etiam paruulis, nõ fundatur in identitate, vel inseparabilitate vnius effectus ab alio, quantum est ex parte distinctionis eorum inter se, sed in efficacia meritum Christi. Nos autem (inquit) generalem efficaciam mortis Christi (quæ per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis) opinionem, quæ dicit, tam paruulis, quam adultis informantem gratiam, & virtutes, &c. cat. duximus eligendam. Et ad hunc modum loqui solent Patres de his effectibus, tanquam de beneficiis aliquo modo distinctis, vt videre licet in his, quos supra allegauimus, & in materia de Baptismo. Et notari potest locus Chrysostomi Homil. 20. in Genes. Contritionem vult cordis, compunctionem mentis, & non solum largitur vulnerum curam, & à peccatis mundos ostendit, sed & eum, qui innumeris peccatorum sarcinis grauabatur, iustum fecit. O misericordia magnitudinem, o bonitatem excellentiam? Qui peccauit, quando confitetur peccata, & veniam petit, accipit posthac securitatem, repenteque iustus apparet. Ac denique iuuat sententia Pauli ad Rom. 4. Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram, &c. 6. Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, &c. vbi remissionem peccati ait representatam esse in morte Christi, gratiæ vero infusionem in eius resurrectione, vt supra cum Augustino, & aliis Patribus declaratum est. In quibus omnibus aliqua distinctio inter illa duo vel supponitur, vel indicatur.

Tandem possumus argumentari ratione. Prima fit, quam indicauit D. Thomas supra, quia iustificatio impii non est simplex mutatio à carentia formæ ad positionem eius, sed est tanquam motus à contrario in contrarium, sed in motu à contrario in contrarium sunt duæ mutationes partiales, vna consistens in exclusionem vnius formæ, alia in inductionem alterius, ergo eadem interueniunt in iustificatione impii. Et declaratur ratio incipiendo à contrario statu. Nam quando iustus peccat, & peccatum expellit gratiam, necesse est, vt præter effectiorem peccati, siue vt est ab homine, siue vt est à concursu Dei quoad materiale eius, intercedat ex parte Dei ad destructionem gratiæ suspensio illius influxus, quo gratiam conseruabat, & hac ratione distincta est mutatio partialis, quæ homo ex non peccatore fit peccator, ab illa per quam ex iusto fit non iustus. Et ibi clare cernitur proportio ad mutationem physicam à contrario in contrarium, quam D. Thomas posuit. Nam cum lignum v.g. calefit, vt excludatur frigiditas necesse est, vt præter cõcursum, quæ Deus præbet ad efficiendū calorem, suspendat cõcursum, quo conseruabat frigiditatem, alias non potuisset excludi. Et ideo ibi sunt duæ mutationes partiales priuatiua, & positiva, similesque inueniuntur in transitu ab statu iustitiæ ad statum peccati, ergo similes etiam interueniunt in contrario transitu ab statu iniustitiæ ad statum gratiæ. Probat hanc vltima consequentia, tum quia oppositorum eadem est ratio, tum etiam quia non minus repugnat peccatum gratiæ, quam gratia peccato.

Responderi potest, non esse similem rationem, est enim duplex discrimen, vnū est, quod mutatio, quæ in homine, quando peccat, antecedit ordine naturæ exclusionem gratiæ, est mutatio actualis, committendo actuale peccatū, post illam vero inductio maculæ, seu habitualis culpæ non est mutatio distincta ab exclusionem gratiæ, & in hoc tantū debet fieri comparatio, quia per remissionem peccati non tollitur actuale peccatum, sed habituale. Nam ante remissionem ne-

9.  
Canonico  
iure probatur.  
Cap. Maiores.

Clement.  
Vnic.

10.  
Ratio S.  
Thom.

11.

Enasio aduersarij.



nem necesse est supponere, hominem cessasse peccare, imo & aliquam mutationem actualem in sua voluntate fecisse, quæ distincta est à renouatione interna per iustitiam, imo & à propria remissione peccati, vt infra dicam. Igitur argumentum non fit cum debita proportionem, imo si hæc seruetur, potest in contrarium retorqueri. Aliud discrimen est, quod gratia pendet à Deo in fieri, & conseruari, & ideo, vt homo illa priuetur, necesse est, vt Deus suspendat concursum, quo gratiam conseruat, & inde resultet in homine specialis mutatio priuatiua. At vero peccatum sicut non fit à Deo, ita neque ab illo pendet in conseruari, & ideo ex eo capite non est necessaria specialis mutatio. Et in eo etiam peccat exemplum de transitu à calore ad frigus, quia calor est positiua forma pendens in conseruari à Deo.

12. *Responsio ad 1. & impugnatio ad 1. illius parte.* Respondeo ad priorem partem in homine transiente ab statu iustitiæ ad statum peccati non esse considerandum solum actuale peccatum, neque ab illo esse argumentum sumendum, quia re vera non est solius parte. lidum, vt obiectio recte ostendit, sed considerandus est status, qui ex vi talis actus in homine mutatur, quia ex non peccatore fit peccator, non solum actualiter, sed etiam permanenter, licet actus cesset. Hanc enim mutationem inducit peccatum vi sua, etiam si nulla ibi esset gratia per peccatum excludenda, vel licet præscindamus à suspensione physici influxus, quo Deus gratiam conseruat, & ita inducit mutationem ordine nature priorem physica mutatione, seu amissione gratiæ, vnde cessat obiectio prior, & optime procedit ratio. Ad alteram partem respondemus, non esse similitudinem cum æqualitate sumendam, sed cum proportionem, quia non oportet exemplum esse simile in omnibus, sed in eo, ad quod adducitur. Et ita D. Thom. supra vsus est exemplo de motu à contrario in contrarium, solū vt explicaret iustificationem non esse omnino simplicem mutationem à priuatione ad habitū, sed esse aliquo modo à forma contraria: & quoad hoc vere tenet similitudo. Nam sicut vna forma contraria est aliquid distinctū ab alia opposita, & ideo aliud est priuari vna forma, & aliud contrarium induci, ita in presenti peccatum etiam habituale aliquo modo distinctum est à gratia, & aliter illi opponitur, quam mera priuatio, & ideo exclusio peccati, & inductio gratiæ etiam sunt partiales mutationes distinctæ. Neque quoad hoc obstat, quod culpa habitualis non pendeat in conseruari à Deo, vtique positiue, quia culpa non habet esse physicum, satis enim est, quod in exclusionem pendeat à voluntate Dei, sine qua expelli non potest, & quod expulsio illa fit formaliter in re ipsa ab infusione gratiæ distincta.

13. *Altera ratio à prioribus confirmatur.* Vnde ad hoc declarandum addimus secundam rationem, quæ in hac materia videtur esse à priori, quia peccatum, etiam quoad habituales maculas, quæ transacto actu manet, non est mera priuatio physica gratiæ, sed includit aliquam moralem deordinationem, quæ formaliter constituit rationem peccati. Ergo sola, & præcisa physica infusio gratiæ non est formalis exclusio peccati quoad totum id, quod est de ratione peccati. Antecedens probatur, quia posset Deus priuare iustum qualitate gratiæ nullo interueniente peccato, quia libere illam conseruat, ergo priuatio gratiæ est separabilis à propria ratione peccati, est ergo in re ipsa aliqua distinctio inter hæc. Item è contrario posset esse peccatum inducens culpam habituales, & non priuans gratia, vt in homine in puris naturalibus, vel de facto in peccatore carente gratia, quando iterum peccat vel etiam de potentia absoluta in nomine habente qualitatem gratiæ, quam Deus vellet in illo conseruare etiam si ipse peccaret, quod non repugnare infra ostendemus, ergo signum est peccatum, vt tale est, non consistere in mera physica priuatione gratiæ. Vnde facile probatur prior consequentia, quia ex vi physici infusionis gratiæ non expellitur formaliter, nisi priuatio physica gratiæ, ergo

ad expellendum id, quod est proprie, & formaliter peccatum, necesse est intelligere ibi fieri aliam partialem mutationem, quæ consistat in expulsionem, & remissione peccati. Vnde, quia illa forma, vt sic, est moralis, ideo ex hac parte etiam illa est mutatio moralis, ac subinde etiam ex parte Dei necessarius est aliquis moralis influxus, efficiens illam mutationem, vel expulsionem, & hunc influxum significamus verbo remittendi peccata, seu per remissionem peccati actiue sumptam, à qua prouenit hæc mutatio, quam vocamus remissionem passiuam peccatorum, vt supra distinximus.

Tertio argumentor in hunc modum, quia iustificatio duplex est, vt supra distinximus cum D. Thom. 1.2. q. 113. art. 1. & aliis locis, vna est, quæ confertur personæ carenti omni culpa, vt fuit in Angelis, vel Adam in statu innocentie: alia est per transitum à statu peccati ad statum iustitiæ. Tunc sic. In priori iustificatione mere positiua est vna simplex mutatio sola, in qua inductio gratiæ, & expulsio carentiæ eius in re non sunt duo, sed tantum ratio: sed in altera iustificatione impii inuenitur hoc totum, & aliquid ultra in re ipsa additur, ergo necesse est, hoc, quod additur, esse aliquid in re distinctū à priori simplici mutatione, cum illa possit sine hoc inueniri. Illud autem additum non est, nisi alia partialis mutatio, quæ est expulsio peccati, ergo illa est aliquo modo distincta in re à positiua renouatione, quam confert iustitia. Et confirmatur, quia ex parte Dei maior intercedit misericordia in hac posteriori iustificatione, quam in priori (iuxta illud Aug. tract. 72. in Ioan. versus finem) *Iudicet, qui potest, vtrum maius sit, iustos Angelos creare, quam impios iustificare: certe si æqualis est vtrunque potentia, hoc maioris est misericordia.* Huic autem maiori misericordiae necesse est, vt in re aliquod maius beneficium respondeat, quod per iustificationem impio conferatur, & alteri iusto non tribuatur, & consequenter fit in re distinctum beneficium ab illo beneficio, quod fit iusto, qui nunquam peccauit.

Possumus autem hoc discrimen explicare vel ex parte hominis recipientis, vel ex parte Dei conferentis. Priori modo differunt, quia in priori iustificatione vna simplex mutatio physica, & positiua fit in homine, quæ dici potest simplex beneficium: in secundo autem modo iustificationis duplex mutatio partialis in homine fit, & duplex beneficium recipit, vel vnum quasi compositum ex perfectione iustitiæ, & ablatione peccati, vtrunque enim necessarium est in tali homine, vt sit purus sanctus, & ex vtroque suo modo conflatur integra, & perfecta iustitia. Ac denique vtrunque suo modo est intrinsecum homini, & in ipso receptum. Quod in positiua renouatione satis notum est ex dictis, in ablatione autem peccati patet, quia macula peccati in ipso homine est suo modo inhærens, vnde Concil. Trident. sess. 5. cap. 3. dixit, peccatum originis inesse vnicuique homini proprium: ad eundem ergo modum destructio, & ablatio culpæ inhærentis homini est beneficium illi intrinsecum, & inhærens, quia excludit malum in illo præexistens, & ideo hæc posterior dicitur esse maior Dei misericordia, quia conferendo idem positiuum bonum, à maiori miseria hominem liberat.

Ex parte vero Dei declaratur discrimen dictum, quia in priori iustificatione solū intelligimus in Deo voluntatem conferendi gratiam informantem hominem, in posteriori autem iustificatione intercedit illa voluntas, & altera ratione distincta, nimirum remittendi homini culpam, & debitum æternæ poenæ: quarum prior est actiua gratiæ infusio, posterior vero dici potest actiua remissio peccati, & ratione huius posterioris voluntatis dicitur esse illa maior misericordia, quam Deus habere, non potest erga hominem, qui non peccauit, quia obiectum illius voluntatis in tali homine non inuenitur. Vnde ex distinctione ratio-

14.  
3. Fundamentum.

Duplex iustificationis genus.

Confirmatio.

15.  
Explicatur differentia duplicis superioris iustificationis, ex parte hominis.

16.  
Ex parte Dei etiam ostenditur.



rationis, quæ inter illas voluntates intelligitur, colligi potest diuersitas in obiectis, seu effectibus earum, seu in mutationibus partialibus, quæ in tali modo iustificationis interueniunt. Et è contrario sicut ex illa duplici mutatione coalescit vnus motus iustificationis, ita ex illa duplici voluntate ratione distincta modo nostro concipimus vnum adæquatum diuinæ voluntatis actum, quo intendit peccatori infundere iustitiam, per quam efficaciter ab illo expellatur peccatum, vt iam explicabimus.

17. *Assertio. 2. qua ratione iustificatio dicatur remissio peccati.*  
Dico secundo. Infusio iustitiæ infallibiliter, ac necessario habet coniunctam remissionem peccati, & ita iustificatio dicitur esse remissio peccati, vel quia illam includit, vel quia ad illam cõsequitur, sicut generatio vnius dicitur corruptio alterius. Prior pars intelligitur de lege, & secundum statutam à Deo prouidentiam: quomodo vero sit hæc lex intelligenda, & quanta sit hæc necessitas, postea videbimus. Sic ergo illa pars certissima est, & de fide, loquendo, vt dixi, de remissione peccati mortalis. Eamq; in primis probant omnia illa Scripturæ testimonia, quibus in superioribus, & inhærentem iustitiam, & veram remissionem peccatorum probauimus. Nam illa omnia, si attente ponderentur, semper illa duo cõiungunt, tanquam intrinsece connexa, ita vt vnum sine alio non conferatur. Hinc ait Paulus ad Rom. 8. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo IESV*, quia si sunt Christo per fidem viuam vniti, etiam sunt à peccato, & damnatione liberi, &c. 6. Qui moriuntur peccato, dicuntur resurgere ad vitam gratiæ. Et ad Tit. 3. qui lauantur à peccato per baptismum, etiam renouari dicuntur. Et similiter Ezech. 18. *Vita viuet, & non morietur. Omnium iniquitatum eius non recordabor, in iustitia, quam operatus est, viuet.* Idem cap. 33. & apud Isai. & alios, quos supra retuli. Et ideo Dauid Psal. 50. illa duo simul petit. *Auerte faciem tuam à peccatis meis &c. & cor mundum crea in me Deus, &c.*

18. *Robur. Trident.*  
Secundo hoc docet Concilium Tridentin. sess. 6. can. 11. dum definit, homines non iustificari sola remissione peccatorum, supponit enim, quoties consequuntur remissionem peccatorum, iustificari, docet etiam nunquam talem remissionem fieri solam sine infusione iustitiæ. Hoc etiam probant omnia, quæ prior sententia in eodem Concilio ponderabat, vt ad illa respondendo magis declarabitur. Idem etiã confirmant quæ nos adduximus. Nã in illis locis expresse docet Concilium peccatores simul semper accipere remissionem peccatorum cum infusione donorum. Nunquam ergo recipit vnum sine alio, ergo semper, ac necessario sunt illa duo coniuncta. Ex quibus concluditur ratio assertionis, quia nemo est vere iustus, & sanctus, nisi careat culpa mortali, & è conuerso nemini remittitur culpa mortalis, in qua iacebat, nisi in gratiam Dei redeat, sed per iustificationem fit homo vere iustus, & sanctus: ergo cum illa est coniuncta remissio peccati mortalis, & è conuerso. Denique in omni motu inter contraria recessus à termino à quo semper est coniunctus cum accessu ad terminum ad quem, sed in iustificatione peccatum, & iustitia sunt termini oppositi, & per remissionem peccati receditur ab vno termino, per renouationem autem acceditur ad alium, ergo hæc duo semper sunt coniuncta.

19. *Dubiũ circa hanc assertionem.*  
Quæri autem potest circa hanc assertionem, quidnam sit præcipuum maximeque intentum in iustificatione peccatoris, an remissio peccati, vel renouatio interior? Nam quod remissio principalior sit, videtur sumi ex Augustin. lib. 19. de Ciuit. cap. 27. dicente. *Nostra iustitia, licet vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tanta est in hac vita, vt potius remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutum.* Et confirmatur, quia id, quod fuit præcipue intentum in generali redemptione Christi, est etiam cum proportionem præcipue intentum in iustificatione impii, cui applicatur redemptio, sed Christi redemptio principaliter ordi-

nata est ad liberationem à peccato, iuxta illud Ioan. primo. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Et illud primæ Ioan. tertio. *Scitis, quia ille apparuit, vt peccata nostra tolleret.* Et infra. *In hoc apparuit Filius Dei, vt dissoluat opera diaboli,* ergo in eundem finem principaliter tendit iustificatio. Quod inde etiam confirmari potest, quia ipsamet gratia infunditur, vt per eam expellatur peccatum, ergo ipsa expulsio peccati est primo, ac principaliter intenta.

Nihilominus dicendum est ex D. Thoma dicta q. 113. artic. 1. infusionem iustitiæ esse principalius intentam, si ad remissionem peccati præcise comparatur. Nam re vera vtraque illa pars est per se, ac primario intenta, tanquam simpliciter necessaria ad veram, & absolutam iustificationem, & sanctitatem. Vnde si comparatur integra iustificatio ad singulas partes, quibus constat nostro loquendi modo, principalior est, magisque intenta absoluta iustificatio, quam qualibet partialis mutatio in illa inclusa, tum quia est maius bonum, cum quamlibet partem, & aliquid vltra singulas includat, tum etiam quia totum semper est principalius intentum, quam vna, vel alia pars. At vero præcise comparando partes inter se, dico principalior esse infusionem iustitiæ, quia in omni motu ex mutationibus partialibus composito potior, magisque intenta est tendentia ad terminum ad quem, quam recessus à termino à quo, hic autem renouatio per infusionem iustitiæ est terminus, ad quem tendit iustificatio, remissio autem peccati est quasi recessus à termino, à quo: ergo. Item quia maximum Dei beneficium inter creata est filiatio diuina adoptiua per singularem participationem diuinæ naturæ, sed infusio gratiæ est huiusmodi participatio: ergo illa magis est intenta in iustificatione, quam remissio, quæ est quid consequens ad illam. Denique remissio peccati est secundarius effectus formalis iustitiæ, renouatio autem animæ est primarius, vt in sequentibus dicemus: ergo hic est præcipuus, magisque intentus.

Ad Augustinum ergo respondeo, illum non loqui in eo loco de prima iustificatione comparando infusionem iustitiæ cum remissione peccati, quæ per illam fit, sed loqui de iustitia nostra pro statu huius vitæ, & de illa dicere, magis constare remissione peccatorum, quam perfectione virtutis, quia quoad durationem, & conseruationem raro est constans, perficiendo, & exequendo virtutem, quoniam homo sæpe cadit, & iterum resurgit, & ideo dicitur magis constare remissione peccatorum, quam perfectione virtutis, Et quamuis multi illam conseruent, non tamen puram, sed multis venialibus peccatis admixtam, & ideo quoad hanc perfectionem puritatis, & sanctimoniam magis constat, & acquiritur eius perfectio, remissione talium peccatorum, quam perfectione virtutis. Quantumuis enim alias studiose homo operetur, semper est imperfecta iustitia, & remissione, vel purgatione indigens. Ad secundum respondetur, Christum quidem mortuum esse principaliter propter remissionem nostrorum peccatorum obtinendam, principalius vero venisse, vt nos filios Dei faceret, iuxta illud Ioan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri,* & illud ad Ephes. 1. *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate,* & illud, *Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per IESVM Christum,* & alia similia, quæ passim leguntur. Vnde in operibus Christi distingui potest ratio satisfactoria, & meriti, & quatenus satisfactoria erant, principaliter ad remissionem nostrorum peccatorum ordinabantur, quatenus vero meritoria erant, propter vitam gratiæ, & gloriæ nobis obtinendam præcipue offerebantur. Et hic fuit finis primarius aduentus Christi respectu nostri, remissio autem peccati fuit secundarius, & tanquam remotio impedimenti, iuxta illud, *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter*

20. *Resolutio dubij ex D. Thom.*

21. *Augustin. exponitur.*

Secundi solutio.



propter iustificationem nostram. Vnde ad ultimam confirmationem dicendum est, gratiam, & remissionem peccatorum quodammodo esse sibi inuicem causas secundum rationis ordinem: nam ablatio peccati considerari potest, ut dispositio ad gratiam, & ut effectus eius in genere causæ formalis. Et priori ratione constat, remissionem peccati esse propter gratiam potius, quam è contrario, & consequenter gratiam esse magis intentam, & principaliorem, sicut forma excedit dispositiones ad illam, posteriori autem ratione verum est, gratiæ infusionem esse propter remissionem peccati, ut tamen propter effectum secundarium, & consequenter se habentem, & ideo non sequitur esse principalis intentam.

22.  
Satisfit ob-  
iectioni ex  
Trident.  
adductæ.

Ad fundamentum principale contrariæ sententiæ, quod ex Concilio Tridentino sumebatur, dicimus in primis, satis ostensum esse, verba, quæ in Concilio formaliter, & expresse habentur, nostræ fauere sententiæ, alia verò, quæ per illationem inducuntur, non multum habere momenti. Nam ex descriptione iustificationis data à Concilio in capite quarto solum colligitur, quod Diuus Thomas docuit, iustificationem esse vnum motum à contrario in contrarium terminum, ac subinde esse expulsionem vnius, & introductionem alterius: inde vero non sequitur, esse vnam mutationem simplicem: nam talis motus solet esse compositus ex duabus mutationibus partialibus inter se ita connexis, ut vna necessario alteram consequatur inseparabiliter. In capite autem sequenti explicabimus, in quo illa connexio fundetur, & ita unitas illius motus composita ex duplici mutatione simplici magis declarabitur. Vnde ad alia verba inducta ex cap. 7. facile dicitur, ex eo quod homo per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum fiat ex iniusto iustus, & ex inimico amicus, solum sequi, illum esse vnum motum completum, seu vnam mutationem compositam à contrario in contrarium, sicut per susceptionem caloris in ligno fit lignum ex frigido calidum, & tamen non propterea intercedit ibi vna tantum simplex mutatio, sed vnus motus compositus, seu includens duas mutationes, quarum vna ex alia resultat, vel aliquo alio modo cum altera connexa est.

Exemplum.

23.  
Exemplum  
aliud eius-  
dem Synod.  
Trident.

Aliud exemplum optimū sumitur ex eodem Concilio sess. 13. cap. 4. & canon. 2. vbi transubstantiationem, quæ in consecratione Eucharistiæ fit, declarat, & definit per modum vnius singularis conuersionis, & vnius transitus à substantia in substantiam, quam transubstantiationem appellat, & tamen certum est, ibi interuenire duas partiales mutationes, vna per modum positionis, seu productionis Corporis Christi sub speciebus, & aliam per defitionem panis. Imò fortasse in illa conuersione non est tam naturalis, & intrinseca cōnexio inter introductionem vnius termini, & expulsionem alterius, sicut est inter duas formas phylice contrarias, & nihilominus iuxta subiectam materiam sufficit illa connexio ad veritatem, & unitatem conuersionis. Multo ergo magis in præsentī sufficit, ut sit vna transmutatio à peccato ad gratiam, quamuis ex partialibus mutationibus constet. Ex quibus concludo incredibile prorsus esse, voluisse Conciliū aliquid contra doctrinam propositam docere. Nam cum illa doctrina sit D. Thom. & frequens inter Scholasticos, si Concilium aliquid ab illa diuersum docere voluisset, clare, & expresse id declarare debuisset. Eo vel maxime quod ad errores, quos damnare volebat, cōfutandos, hoc necessarium nō erat: nam, ut retuli, heretici huius temporis, & circa infusionem gratiæ, & circa remissionem peccati errant, quia infusionem, vel omnino negant, vel ponunt iustitiam, quæ infunditur, esse ita imperfectam, ut neq; ad satisfaciendum legi Dei, neq; ad opus rectū, & sine macula faciendū sufficiat: remissionem autem peccati ita ponunt imperfectam, ut negent esse veram, sicut iam confutauimus. Concilium ergo vtrunque

damnat, & in contrario sensu definit, dari nobis veram, & perfectam iustitiam, & veram remissionem peccati: quod autem hæc duo sint omnino idem, neque ad confutandos errores spectabat, neque ad doctrinam fidei conducebat.

Ad rationes à priori satis responsum est. Negamus enim totā rationē peccati consistere in phyfica carentia gratiæ, & iustitiæ, cū possit induci, & subsistere talis carentia sine macula culpæ, ut iam probatū est. Illa ergo priuatio phylice tantū spectata est quasi materiale quid in peccato habituali, completur autem in ratione culpæ per aliquā aliam rationem, seu habitudinem moralem, & secundū eam rationē indiget peculiari mutatione morali, per quā excludatur. Quomodo autē illa moralitas, eiusq; remissio, seu destructio intelligi debeant, dicemus infra tractando questionem, an de potentia absoluta possit existere iustitia inhærens in eo, qui permanet in statu peccati: vbi etiam explicabimus, an opinio negans hoc esse possibile, necessario debeat consequenter negare in iustificatione impii illas duas partiales mutationes, quas defendimus. Ad primū autem inconueniens cōcedo interuenire in iustificatione impii duos effectus gratiæ quasi partiales, vnū positium, & alium priuatiuum, seu exclusiuum peccati, quos Paulus vocauit mortem peccati, & resurrectionem ad vitā, ex vtroq; autem coalescit integra iustitia, & sanctitas, à qua homo habet, ut sit, & nominetur simpliciter iustus, & sanctus. Neq; est inconueniens, in vna iustificatione includi plures gratias quasi partiales, cum ipsa iustitia integra in quadam collectione consistat, & quot sunt virtutes, ex quibus cōfurgit, tot sint gratiæ positivæ partiales. Quod ergo inconueniens est, illi connumerari peculiarem gratiam expellendi peccatum, quæ (ut dicemus) non est minus connexa cum habituali gratia, quam sint ipsæ virtutes infusæ?

Neque hinc sequitur dari plures causas formales iustificationis, quia formalis causa non est, nisi positiva forma, priuatio enim formæ cōtrariæ potius est effectus secundarius eiusdem causæ formalis, ut in transitu à frigido in calidum non sunt duæ causæ formales, vna constituens calidum, alia constituens non frigidum, sed idem calor vtrunque formaliter confert: ita ergo est in præsentī. Quod si quis de nomine contendat, vocando priuationem frigoris formam constituentem lignum in non esse frigidum, eodem modo loqui potest de carentia peccati, & tunc respondet facile Concilium fuisse loquutū de forma positiva, & de illa dixisse esse vnicam. Iuxta hunc autem loquendi modum consequenter dicendum est, illam priuationem eo modo, quo concipitur ut forma, esse inhærentem subiecto, quia vere homo ipse caret peccato per infusionem iustitiæ, sicut lignū caret frigore per calefactionem. Vnde non sequitur hominem carere peccato per fauorem extrinsecum, sed per veram peccati destructionem. Quod si fauor dicatur illa voluntas Dei, quæ vult remittere peccatū, ille non est fauor formalis, ut sic dicam, sed effectiuus: illo autem modo etiam positiva iustitia est ex fauore extrinseco, nimirum ex amore gratuito Dei, quo gratiam infundit. Imò supposito hoc amore, quo iustitia infunditur, alter expellendi culpam non est proprie nouus, & quasi extrinseco fauore additus, sed ex natura rei coniunctus cum altera voluntate, ut capite sequenti explicabo.

Ad secundum inconueniens de imperfectione iustitiæ, & sanctitatis gratiæ negatur sequela, nimirū, iustitiam inhærentem esse imperfectam, quia nō pertinet ad perfectionem formæ, ut per eandem indiuisibilem mutationem, & informationē excludat formam contrariam sine alia mutatione proportionata destructioni formæ, ad quam potest esse necessarius influxus proportionatus ex parte Dei, nam calor est forma perfecte constituens calidum, & excludens esse frigidum, quamuis hæc exclusio non fiat sine

24.  
Diluitur ratio.

Responde-  
tur ad pri-  
mum inco-  
ueniens.

25.  
Nō dantur  
plures causa  
formales  
iustificatio-  
nis.

Quæstio de  
nomine.

26.  
Occurritur  
2. incom-  
modo.

Declaratur  
exempl. ca-  
loris.



sine speciali corruptione, & suspensione diuinæ conseruationis. Sic ergo in presenti vt iustitia sit perfecta, satis est quod natura sua expellat malum contrarium, quamuis hoc non fiat sine aliqua mutatione quasi consequente, concurrente etiam Deo suo modo, remittendo, & condonando culpam, vt in sequentibus explicabimus. Denique ad vltimam confirmationem de duplici applicatione meritorum Christi respondetur in primis, sicut est vna integra iustificatio, ita esse vnam integram, & adequatam applicationem meritorum Christi, non quia sit ad vnum indiuisibilem effectum, sed quia est ad vnam perfectam spiritualem transmutationem. Vnde licet Concilium dicat, applicari nobis merita Christi, cum infunditur charitas, non tamen dicit tunc solum, vel ad illum solum effectum applicari. Nam etiam applicantur, vt nobis dentur inspirationes, auxilia, & fides, quæ iustificationem præcedunt, & sit etiam ad infusionem aliarum virtutum, & donorum, & simili modo sit ad remissionem peccati quoad culpam, vel etiam quoad poenam. Quocirca sicut in vna integra iustificatione sunt plures effectus gratiæ, qui sunt veluti partes eius, ita concedi posset, pluries applicari meritum Christi quasi partialiter, applicantur enim in primis, vt infundatur fides, & deinde, vt detur spes, & iterum, vt infundantur gratia, & charitas coniunctim, & simul cum ipsis, vt remittatur peccatum, totum tamen sit per modum vnius adequati effectus. Vel etiam dici potest, in iustificatione peccatoris applicari satisfactionem, & meritum Christi, satisfactionem, vt remittatur peccatum, meritum, vt gratia infundatur. Et hoc modo duplex applicatio sine villo inconuenienti admitti potest.

## CAPVT XII.

*Vtrum remissio mortalis peccati sit effectus formalis, & connaturalis iustitiæ inherentes.*

**1.** *Status questionis.* **D**iximus ad veram remissionem peccati necessarium esse, vt homo vere, & integrè iustificetur, & ideo talem remissionem coniunctam esse cum infusione iustitiæ, vnde consequenter sequitur explicandum qualis sit ista coniunctio, & an ex sola Dei voluntate, & institutione, vel etiam ex naturali connectione inter illa duo, fundata in formali causalitate gratiæ oriatur? Multorum enim opinio esse videtur, remissionem peccati solum ex lege Dei esse coniunctam cum gratiæ infusione, ac proinde gratiam non expellere formaliter peccatum ex ipsa rei natura, sed ad summum ex institutione Dei, qui decreuit nulli permanenti in statu peccati illam formam infundere, seu ad præsentiam talis formæ semper expellere peccatum. Huius sententiæ necessario esse debet Scotus, Gabr. & alij nominales, qui dicunt, iustitiam infusionem non esse ex natura sua formam sanctificantem, seu constituentem hominem gratum Deo, nam si hoc ita est, non habet, vnde ex natura sua peccatum expellat. Item qui negant, peccatum formaliter excludere gratiam, consequenter etiam negant, gratiam expellere peccatum formaliter, vt videtur licet in Sot. in 4. d. 1. q. 6. §. *Contra*, & seq. & d. 16. q. 2. §. *Ad argumenta*. Gab. d. 14. q. 1. art. 2. in dubio post 5. concl. Ocham. in 4. q. 3. Medina Cod. de Poenit. qu. 12. Citatur etiam Richard. in 3. d. 31. art. 1. q. 1. vbi de charitate loquitur, dicitque non expelli per peccatum formaliter, vel effectiue ex sola rei natura, quæ est res longe diuersa, & non habens connexionem cum ea, quam nunc tractamus, vt infra in lib. 11. dicturi sumus.

**2.** *Opinio 1.* Potest hæc opinio suaderi primo ex auctoritate saltem negatiua Concilij Trident. nam in sess. 6. c. 7. sonum dicit, in iustificatione cum venia peccatorum dari etiam gratiam, & virtutes; hæc autem verba solum significant concomitantiam, non causalitatem.

Pars 3.

Imo si remissio peccati esset formalis effectus gratiæ, videri posset superfluum dicere cum venia peccati dari gratiam: nam clarum est, data forma, dari effectum formalem eius. Secundo argumentor ratione, quia gratiæ solum opponitur formaliter priuatio physica illius, non enim habet positiuam formam contrariam; ergo per gratiam solum excluditur formaliter illa priuatio; at priuatio physica gratiæ non est peccatum, vt ostensum est, quia priuatio gratiæ est à Deo puniente peccatum; à Deo autem non est peccatum: ergo per formam gratiæ, saltem ex natura rei, non expellitur formaliter peccatum, vt peccatum est. Terrio argumentor, quia peccatum, quod manet transacto actu, non est aliquid physicum, sed morale; gratia autem est qualitas physica: ergo non sunt ita opposita, vt vnum formaliter excludat peccatum; nam ea, quæ sic repugnant, debet esse eiusdem ordinis: physicum autem, & morale diuersos ordines constituunt. Quarto quia peccatum non expellit formaliter inherendo gratiam ex natura sua: ergo neque forma inherens gratiæ expellet formaliter peccatum ex natura sua, nam contrariorum eadem est ratio. Antecedens patet, quia physica carentia gratiæ non est de intrinseca ratione peccati: nam si sit sermo de peccato actuali, consistit ratio peccati in defectu debitæ rectitudinis actualis: si vero sit sermo de habituali culpa, consistit in relatione quadam rationis, vel morali ad culpam præcedentem, & non retractatam, quod totum esse potest sine physica priuatione gratiæ. Et ideo posset Deus non priuare inherente iustitia hominem actu peccantem. Et eadem ratione posset dare gratiam inherentem peccatori, non remittendo illi peccatum ergo signum est remissionem peccati non esse effectum formalem iustitiæ inherentes, alioqui esset ab illa inseparabilis.

Nihilominus dicendum est primo, remissionem peccati mortalis esse effectum formalem inherentes gratiæ seu iustitiæ: ita vt simpliciter dicendum sit, per inherentes iustitiæ, & ad introitum eius excludi peccatum, quia illa duo sunt quasi duæ formæ simul impossibiles in anima. Hanc assertionem censeo certam hoc tempore. Eamque docet D. Th. 1. 2. q. 111. ar. 2. in corpore, & ad 1. ait enim gratiam, quatenus animam sanat, esse gratiam operantem, non effectiue, sed formaliter: dicitur autem gratia sanare animam, quatenus illam ab infirmitate peccati liberat. Et qu. 109. art. 7. docet maculam peccati excludi per decorem gratiæ formaliter. Et idem docet q. 113. fere per totam, vt in sequentibus late videbimus. Tenet etiam Richard. in 4. dist. 14. art. 7. q. 1. & latius d. 17. ar. 4. q. 4. Aureol. in 1. d. 17. q. 1. art. 2. & ibi Capreolus q. 1. art. 3. ad argum. Gregorij contra 1. & 2. conclus. Petrus Soto lectio 11. de Poenit. circa finem. Alter Soto in 4. d. 15. q. 1. art. 2. & libr. 2. de Natur. & grat. cap. 18. Ruard. art. 8. §. *Manifestum est*, cum sequentibus, Valentia tom. 2. disput. 8. qu. 6. punct. 5. Bellarminus toto fere libr. 2. de iustificat. & Stapleton lib. 5. & alij communiter hoc tempore scribentes contra hæreticos. Eamque docuit Catechismus Roman. in tract. de Baptismo. dicens, *Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decreuit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed diuina qualitas in anima inherens, ac velus splendor quidam, & lux, quæ animarum nostrarum maculas omnes delet.* Quibus verbis satis formalem causalitatem expressit, & quoniam præcipue nititur doctrina Concilij Trident. ab illius auctoritate initium probationis sumemus.

Primo ergo Concil. sess. 5. ca. 5. docet, per gratiam, quæ in baptismo nobis confertur, remitti reatum originalem peccati, eademque ratio est de omni peccato, quod diuina gratia priuat, & mortem animæ affert. Loquitur autem Concilium de iustitia inherente, cum dicat, gratiam illam nobis per baptismum conferri, & particula, *Per*, causalitatem formalem significat, nam hæc est significatio eius maxime propria, &

K iuxta

2. Fundamentum.

3. Fundamentum.

4. Fundamentum.

3. Prima Conclusio circa titulum questionis

4. Suadetur 1. Conclusio ex Concil. Trident.



iuxta subiectam materiā non potest aliud significare. Quia gratia per baptismum infusa non habet aliam causalitatem, quoad remissionem peccati, ut maxime videlicet in paruulis. Deinde sess. 6. c. 4. definit iustificationem, esse translationem ab statu iustitiæ ad statum filiorū Dei: ex quo intelligimus, formam, quæ acquiritur per illam mutationē, formaliter excludere statum iniustitiæ, seu peccati, quia in omni mutatione terminus ad quē formaliter excludit terminum à quo. Atq; eodem modo idem probat testimonium Pauli ad Colos. 1. quo Cōcilium utitur. *Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine, & eripuit nos de regno tenebrarum, & transtulit in regnum filij dilectionis sue: illa ergo forma, per quā homo fit dignus sorte Sanctorū, est, quæ transfert hominē à peccato ad Christū; ergo vtrumq; pertinet ad effectū formalem illius formæ.* Præterea idem Conc. sess. 6. c. 7. dicit, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum hominē ex iniusto fieri iustum, & ex inimico amicum, & in hac transmutatione iustificationem cōstituit. Et paulo inferius addit formalem causam iustificationis, i. illius transmutationis esse iustitiā Dei, qua nos iustos facit; ergo aperte intellexit Conc. eandem iustitiā esse causam formalem ablationis peccati.

5. In qua doctrina virtute declaravit Conciliū Scripturæ testimonia, quibus eadem veritas cōfirmatur. Qualia sunt illa in quibus gratia, & peccatum comparantur ut lux, & tenebræ, ad Ephes. 5. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autē lux in Domino.* Vnde est illud 2. Corinth. 6. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate? quæ societas lucis ad tenebras?* Similis est comparatio, qua peccatum, & gratia conferuntur, sicut ægrotudo, & sanitas: nam sicut sanitas formaliter excludit ægrotudinē, ita gratiam peccatum. Quod argumentum indicavit August. de Spirit. & liter. c. 30. dicens. *Per gratiam sanatio animæ, ablatione peccati.* Et idem argumentum vrget contra Pelagium lib. de Natur. & grat. ca. 19. & sequentibus. Et similis est comparatio de morte peccati, & vita animæ, quæ per iustificationem fit, quam facit August. in Enchirid. ca. 52. & sumit illam ex Paulo in epist. ad Rom. Dixerat enim in c. 4. de Christo. *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter iustificationem nostram, & in c. 5. addit. Sicut regnavit peccatum in mortem, ita gratia regnet per iustitiā, & c. 6. Quicunq; baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit à mortuis per gloriā Patris, ita & nos in nouitate vitæ ambulemus.* Ut intelligamus (ait August.) nihil aliud esse in Christo baptismū, nisi mortis Christi similitudinem, nihil autem aliud mortem Christi crucifixi, nisi mortis peccati similitudinem, ut quemadmodum in illo vera facta est, ita in nobis vera remissio peccatorum, & quemadmodum in illo vera resurrectio, ita & in nobis vera iustificatio: ergo sicut in Christo resurrectio expulit mortem, ita in nobis iustificatio peccatum.

6. His ergo modis sufficienter probata relinquatur Tandem conclusio auctoritate tam Ecclesiæ, quam Scripturæ, ratione con- & Patrum, & plura circa sequentem assertionem afferemus. Ratio autem sumenda est ex principiis posit- firmatur. tis in præcedentibus capitulis: nam illa forma, quæ hominē filium Dei constituit, & hæredem regni cœlestis necesse est, ut formaliter peccatum expellat; sed iustitia inhærens constituit hominē filium Dei adoptiuum, datque illi ius hæreditarium ad vitam æternam; ergo expellit etiam formaliter peccatum. Consequentia est optima, & minor in superioribus probata. Maior autem probatur, quia peccatum mortale facit hominē reum æternæ poenæ, & consequenter priuat illum iure regni cœlestis; ergo priuat etiam filiatione diuina. Nam sicut recte argumentatur Paulus, *Filij ergo hæredes;* ita è contrario, licet à posteriori, recte infertur, si non hæres; ergo nec fili⁹. Et similiter colligitur optime, si indignus regno, imo dignus carentia eius; ergo non filius: nam illa duo valde opposita sunt, & inter se repugnantia. Et

similes rationes sumi possunt ex effectu iustitiæ constitutiendi hominē Deo gratum, & amicum, & sanctum, quas in sequenti assertionem proponemus, & magis vrgebimus, quamuis plena earum intelligentia, & efficacia pendeat ex his, quæ in capitulis sequentibus dicenda sunt, quæstiones de absoluta Dei potentia tractando.

Secundo dicendum est, iustitiā inhærentem, & infusam non ex fauore extrinseco, sed ex intrinseca sua vi, & natura, seu dignitate habere hunc effectum expellendi peccatum mortale, propter connaturalē repugnantiam, quam cum illo habet. Hanc assertionem satis aperte docet de forma gratiæ D. Thomas in locis allegatis, præsertim 1. 2. q. 113. art. 1. 2. & 6. & de charitate idem sentit 2. 2. q. 24. art. 10. & ex antiquis scholasticis illam præcipuè docent Aureolus, & Capreolus supra, & indicat etiam Richardus; ex modernis citari potest Soto in 4. dist. 15. q. 1. art. 2. circa finem, 5. *Ex his ad propositum, quatenus dicit, esse in peccato, & esse in gratia opponi, ut duo ex natura sua contraria, & idem habet lib. 2. de Natur. & grat. c. 18. Et licet utroque loco explicet, se non loqui de esse grato, ut est à qualitate gratiæ, sed abstractè, ut esse potest per solam extrinsecam dilectionem Dei: nihilominus indicat, qualitatem gratiæ, quæ nunc datur, natura sua constituere hominē dilectum, ac proinde repugnare peccato ex natura sua.* Clarius, & fusius id docent in locis supra citatis Ruard. Bellarminus, & Valentia, maxime vero P. Vazq. dicta q. 204. licet in sensu nimium rigoroso, ut capite præcedenti attigi, & in sequentibus dicam.

Et sine dubio Concilium Tridentinum attente consideratum ita huic fauet sententiæ, ut iam sine magna temeritate negari non posse videatur. Et in primis ponderanda sunt verba eius in sess. 5. capit. 5. Nam primum asserit, per gratiam, quam baptismus confert, tolli totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet. Deinde infra subiungit. *Veterem hominem exuentes, & nouum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxij, ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur.* Quæ omnia tribuit Concilium iustitiæ inhærenti, tanquam formæ, nam ratione illius dicuntur iusti nouum hominē induere, qui secundum Deum creatus est, sicut exposuit Paulus ad Ephes. 4. addendo, *Qui secundum Deum creatus est, in iustitia, & sanctitate veritatis.* Vnde Dauid Psal. 50. orans, *Cor mundum crea in me Deus, adiungit. Et spiritum rectum innoua in visceribus meis:* quis autem est spiritus rectus visceribus inditus nisi spiritus iustitiæ, & sanctitatis animæ inhærentis? Dicit autem Concilium, induendo hunc hominē nouū exui veterem, & excludi ab homine quicquid esse potest obiectū diuini odij, & sic effici purum, & innocentem; ergo sentit hoc fieri ex vi illius internæ in nouationis, quæ in homine fit. Et hunc sensum valde confirmat tota doctrina sessionis 6. ca. 7. cuius verba iam satis ponderauimus.

Ratione possumus argumentari. Primo quia si iustitia inhærens non conferret hunc effectum ex natura sua, non posset vere dici causa formalis eius, sed ad summum dici posset, ex lege ac promissione Dei ad præsentiam talis qualitatis in anima expelli à Deo peccatum, quod non est satis ad veram causalitatem formalem. Sicut, si Sol non haberet virtutem illuminandi effectiue, licet Deus ex lege ad præsentiam solis illuminaret, non posset vere dici sol causa efficiens luminis. Vnde philosophi, qui dixerunt, causas secundas non habere virtutem agendi ex natura sua, sed Deum ad præsentiam illarum agere consequenter dixerunt, causas secundas non esse veras causas efficientes, sed condiciones necessarias ex lege Dei, & solum imputatiue (ut sic dicam) putari causas, quia ex pacto quodam tacito diuinæ prouidentia, Deus ad illarum præsentiam operatur: ita ergo qui dicunt,

7.

2. Conclus.

iustitiā

inhærentem

repugnantiā, quam cum illo habet. Hanc asser-

tionem satis aperte docet de forma gratiæ D. Tho-

mas in locis allegatis, præsertim 1. 2. q. 113. art. 1. 2. &amp; 6.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.

catum.



dicunt gratiam non expellere peccatum natura sua, sed ex lege Dei, coguntur profecto dicere, non ipsam expellere formaliter peccatum, sed Deum ad praesentiam eius. Neque potest quis fingere, quod, licet gratia natura sua non habeat vim expellendi peccatum, à Deo eleuetur, vt tanquam vera causa formalis illud expellat, est enim talis eleuatio incredibilis, tum quia non habet locum in genere causae formalis, sicut neque causalitas instrumentalis, vt ex Metaphysica suppono: tum etiam quia circa effectum negatiuum, qualis est expulsio peccati, multo minus potest intelligi talis eleuatio, seu causalitas instrumentalis.

10. *Effugium non audientum.* Posset autem aliquis contentiosus effugere, dicendo, iustitiam inhaerentem non esse causam physicam formalem expulsionis peccati; nihilominus tamen esse causam formalem moralem: nam sicut in efficientibus distinguitur hæc duo causandi genera, ita distingui possunt sine inconuenienti in causa formali. Vt autem iustitia dicatur causa formalis expulsionis peccati, satis esse, quod ex pacto Dei ad informationem talis formae non minus infallibiliter sequatur expulsio peccati, quam ex informatione caloris sequi solet expulsio frigoris. Talem enim causandi modum aliqui tribuunt sacramentis in suo genere, & sufficere putant, vt causae, & instrumenta gratiae dicantur. Nihilominus tamen audienda non est, nec permittenda talis euasio, quia solo nomine sustinet causalitatem hanc formalem, re tamen vera illam à medio tollit, quia sine influxu aliquo non est vera causalitas, tunc autem gratia inhaerens nullo modo influeret in expulsionem peccati, sed ad summum esset conditio necessaria ex voluntate Dei, & se haberet vt signum ad placitum mouens Deum ex visibili promissionis eius ad remittendum peccatum, quod non est satis ad veram causalitatem, etiam moralem. Multum ergo repugnat illa euasio proprietati, & veritati verborum Concilij Tridentini, & testimoniorum Scripturae, ex quibus Concilium suam doctrinam sumpsit. Et simili modo dici posset, inhaerentem iustitiam non esse formam physicam sanctificantem, & iustificantem, sed moraliter ex pacto Dei, quod falsissimum est, parumque differt ab imputatiua iustitia, vt supra ostensum est.

11. *Secundum argumentum.* Vnde adhibenda est secunda ratio sumpta ex effectibus posituius, ac primariis inhaerentis iustitiae, nam fere ex singulis collatis ad effectus peccati potest ratio efficax formari. Primo enim iustitia ratione gratiae ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, & consequenter heredem regni: ergo etiam ex intrinseca sua natura habet expellere peccatum, quod facit hominem indignum regno, & à Deo alienum. Item illa gratia, praesertim vt includit etiam charitatem, natura sua habet constituere vinculum amicitiae inter Deum, & hominem: peccatum vero dissoluit amicitiam, & constituit inimicum ex intrinseca sua natura: ergo talis forma ex natura sua repugnat peccato intrinsece & immediate. Praeterea gratia inhaerens constituit in homine perfectum iustitiae ordinem, nam & voluntatem hominis perfecte subijcit Deo, vt ultimo supernaturali fini, & potentias conuenienter disponit ad opera iustitiae: peccatum autem ex natura sua euertit hunc ordinem, & auertit hominem à Deo: ergo est contraturalis repugnantia inter hæc duo, quae sufficit, vt gratia informando animam connaturaliter expellat peccatum, & hoc est excludere formaliter ex natura sua. Quod aliter explicatur: hæc iustitia infusa natura sua est perfecta iustitia, & consequenter est forma, quae constituit hominem simpliciter iustum: peccatum autem mortale constituit simpliciter iniustum: ergo ex natura rei habent inter se repugnantiam, ratione cuius talis iustitia culpam formaliter excludit. Tandem idem argumentum sumitur ex effectu sanctificandi, & ex ratione sanctitatis: nam iustitia in-

fusa est sanctitas animae, vt constat ex Concilio Tridentino citatis locis, & ex illo Luc. 1. *Vt seruiamus illi in sanctitate, & iustitia coram ipso*; & similia sunt infinita loca Scripturae, sed sanctitas formaliter secum adducit munditiam à peccato, nam illud est sanctum, quod est mundum, & immaculatum. Vnde Dionysius cap. 12. de Diuin. nominib. *Sanctitas*, inquit, *est absque labente merata puritas*, & Paulus Orō. libr. de Liber. arbitr. circa finem. *Sanctus*, inquit, *est viuere sine peccato*, & Augustinus concion. 1. & 2. in Psalm. 31. circa illa verba, *Pro hac orabit ad te omnis sanctus*, dicit, sanctum appellari, cui sunt remissa peccata. Et ideo Paulus ad Ephes. 1. illa duo coniungit. *Vt essemus sancti, & immaculati*, & 1. ad Thessal. 4. opponit sanctitatem immunditiae dicens. *Vocauit nos non in immunditiam, sed in sanctificationem*. Ergo sanctificatio formaliter excludit immunditiam peccati: sanctificatio autem fit formaliter per gratiam, & est effectus connaturalis illius: ergo etiam est illi connaturale excludere formaliter peccatum.

Dico tertio. Nihilominus per iustitiam inhaerentem, & informantem animam non expellitur peccatum sine peculiari voluntate quasi cooperatiua Dei ad remissionem peccati. Hæc assertio sequitur ex dictis capite praecedenti, diximus enim remissionem peccati passiuam, & prout habet in homine effectum priuatiuum peccati, esse mutationem aliquo modo distinctam à receptione gratiae, & effectu positiuo eius. Hinc ergo sic argumentamur: Omnis mutatio facta in homine, cuiusque generis sit, non fit sine immediato influxu Dei actiuo aliquo modo proportionato effectui, quia omnis mutatio creaturae pendet à Deo, vt à prima causa immediate: ergo etiam illa mutatio, quae fit in homine per exclusionem peccati est immediate à Deo, & per specialem influxum, seu causalitatem proportionatam. Nec dici potest sufficere influxum physicum, quo infundit gratiam, & voluntatem, quia illud vult: quia ostensum est, expulsionem peccati addere mutationem aliquo modo distinctam, respectu cuius ille influxus gratiae est quasi remotus: ergo est necessarius immediatus influxus in talem mutationem, & consequenter etiam specialis voluntas proportionata.

Secundo declaratur, & probatur assertio, quia effectum aliquem, qui est formaliter, & connaturaliter à forma creata, pendere simul ab immediata voluntate, & cooperatione Dei; non solum non repugnat, verum etiam est necessarium, & in omni effectu formali cum proportionem inuenitur: ergo neque in hoc effectu destructionis peccati repugnat, sed potius omnino est cum proportionem seruandum. Antecedens probatur generali ratione, quia effectus formalis formae creatae est aliquid creatum, & consequenter pendet immediate ex voluntate, & influxu Dei. Inductione item declaratur, quia si effectus est positius, ac realis, pendet in fieri, & conseruari à Deo vt esse calidum, quod est à calore formaliter, est à Deo effectiue per se, & immediate, & modus ipse inhaerentiae, vel informationis, qui est causalitas formae, pendet essentialiter, & immediate à Deo, & ab speciali voluntate eius: si vero effectus sit priuatiuus, pendet à Deo cum proportionem saltem, vt suspendente concursus, vt quando ad ingressum caloris in aquam expellitur frigus necesse est, vt Deus consequenter velit suspendere influxum, quo frigus conseruabatur, nam si ipse nollet suspendere, non expelleretur, quia nulla causa est potens contra voluntatem eius. Vnde simili modo, si effectus formae est primarius, pendet per se primo ex cooperatione Dei immediate, ac per se debita connaturaliter tali formae. Si vero effectus est secundarius, pendet quidem ex nouo influxu proportionato (sub influxu suspensionem eius comprehendendo) & consequenter ex speciali voluntate Dei, licet connexa cum voluntate primarij effectus, & consequente ad illam, sicut decla-

12. *Conclusio. Ad expulsionem peccati etiam requiritur voluntas Dei. Probatur primo.*

*Occursus euasione.*

13. *Exponitur & probatur secundo eadem conclusio.*

*Inductione roboratur idem antecedens.*



raui in effectu secundario priuatio expellendi formam contrariam. Positiui autem effectus formales secundarij, & in re ipsa distincti à primario non inueniuntur sine resultancia quasi effectiua vnius effectus ex alio, sicut passio resultat ex essentia, vel relatio ex fundamento (si ab illo in re distinguitur) & tunc & ipsamet resultancia, & effectus resultans pendet ab speciali, & immediata cooperatione Dei propter generalem dependentiam à prima causa.

14. *Secundum fundamentum pergit.* Prima vero consequentia totius argumēti, & quod hæc doctrina sit cū proportionē obseruāda in hoc effectu excludendi peccatum, probatur, quia est effectus secundarij iustitiæ inherēntis: nam est distinctus à primario, vt in capite præcedenti ostensum est, & est consequens illi connaturaliter, vt proxime diximus, & est talis effectus, qui in nobis vere fit, vt c. 11. ostensum est: ergo per se, & immediate pendet ex aliquo influxu Dei, quamuis debito tali formæ ex vi primarij effectus, quia est ad aliquid naturaliter consequens ad illam, sicut calori debetur suspensio influxus, quo frigus conseruabatur. Imo in hoc effectu remissionis peccati interuenit noua, & specialissima ratio dependentiæ à Deo, quia ille fuit per peccatum singulariter offensus, & ideo ab illo maxime pendet peccati remissio, sine qua non potest peccatum excludi, vt in capite sequenti latius dicemus. Hic autem influxus Dei esse debet proportionatus effectui. Nam quia destructio peccati præcise sumpta non est positiua mutatio, sed expulsiua, ideo ad illam non requiritur specialis influxus Dei per modum cōcursus realis, & positiui. Deinde peccatum habituale, seu, esse in peccato, prout addit aliquid vltra priuationem gratiæ, seu iustitiæ inherēntis, non est esse physicum, sed morale per relationem ad actum præcedentem, & ideo vt expellatur, non est necessaria suspensio alicuius diuini concursus, seu influxus physici, quo peccatum conseruaretur, quia habituale peccatum, maxime quoad formale eius, non conseruatur à Deo. Igitur ille concursus Dei solum per modum moralis actionis, & remissionis intelligendus est, consistitque ex parte Dei in sola voluntate destruendi peccatum in homine, ex qua moralis mutatio in homine resultat, per quam ab illo expellitur peccatum. Neque inde fit, hunc esse fauorem extrinsecum Dei, quia licet, vt est actus voluntatis Dei, sit extrinsecus, tamen immediatus effectus eius est in homine, vt supra declarauimus. Et ille actus voluntatis Dei est ex natura rei connexus cum voluntate infundendi iustitiam, & debitus connaturaliter eidem iustitiæ, & ideo non reputatur nouus fauor extrinsecus, sed tanquā idem cum voluntate infundendi iustitiam. Et ita omnia & inter se, & cum doctrinis Patrum, & Conciliorum optime consonant.

15. *Respondetur ad fundamenta opposita opinionis, & ad Concilium Tridentinum.* Ad argumenta contrariæ sententiæ facilis est responsio. Ad verba enim ex Concilio Tridentino induta in primis dicimus, esto in illis non declaratur hæc causalitas inherēntis iustitiæ, tamen per illa non excludi, & per alia sufficienter indicari. Deinde, licet remissio peccati sit effectus formalis inherēntis iustitiæ, est tamen secundarij, & distinctus aliquo modo à primario, & ideo recte dictum est, cum vno effectu dari alium, vel cum infusione iustitiæ dari remissionem peccati, quibus verbis insinuatæ est distinctio, vt supra notauimus, & specialiter posita fuerunt contra hæreticos dicentes, iustificationem in sola remissione peccatorum consistere, & ideo optime dictum est, cum illa infundi dona. Ad secundum respondetur, peccatum quidem non dicere formam realem positiuam gratiæ contrariam, nihilominus tamen vltra priuationem physicam gratiæ addere moralem deformitatem, iniuriam, & auersionem à Deo permanentem in homine, & quadiu gratia caret, quia licet gratia physice, & immediate opponatur ipsius priuationi, tamen consequenter, & secundario opponitur deformitati peccati, quia sicut actus peccati habet defor-

mitatem moralem annexam, ita etiam iustitia infusa habet ex natura sua simul cum effectu physico aliquos effectus morales, ratione quorum opponitur statui peccati, etiam secundum moralem rationem eius. Vnde fit, vt licet iustitia infusa, & inherēns immediate expellat physicam priuationem gratiæ, consequenter etiam expellat formaliter totum id, quod propriam rationem peccati habet.

Et ita responsū est ad tertiam rationem: nam licet esse physicum, & morale sint diuersæ rationis, & ordinis, nihilominus sæpe sunt inter se connexa vinculo etiam connaturali, & inde fieri potest, vt forma physica habeat ex natura sua repugnantiam cum aliquo esse, seu defectu morali. Et inde facilis etiam est responsio ad quartum, in quo postulatur, quomodo peccatum gratiam, vel charitatem corrumpat, quod solet tractari præcipue de peccato actuali, non pertinet tamen ad præsentem locum, sed in libro 11. disputandum est. Nunc autem sermo est de peccato habituali, sed quod permanet transacto actuali, & de illo dicimus ex natura sua repugnare formaliter inherēnti iustitiæ, quatenus auerit hominem à Deo, ad quem conuertit iustitia. Est tamen diuersitas, nam iustitia primario confert formaliter physicam conuersionem, consequenter vero etiam moralem. Peccatum vero formaliter, ac per se primo consistit in auersione morali, consequenter vero, & quasi materialiter etiam physicam auersionem includit. Et hoc satis est, vt peccatum, & gratia se se inuicem formaliter excludant, licet diuerso ordine, vt sic dicam, nam peccatum inducendo auersionem moralem, consequenter inducit priuationem physicam gratiæ, iustificatio vero è conuerso inducendo physicam conuersionem, & perfectionem iustitiæ, consequenter excludit etiam moralem auersionem peccati. An vero hæc consecutio tam necessaria sit, vt de potentia absoluta possit vnus effectus ab alio separari, infra est disputandum.

### C A P V T XIII.

*Vtrum actus inherēntis iustitiæ, saltem perfectæ dilectionis Dei, vel contritionis ex natura sua formaliter excludat peccatum sine alia remissione Dei.*

EX dictis in præcedentibus capitibus facile colligi potest, formam inherēntem, ac formaliter excludentem peccatum esse habitualem iustitiam infusam, tamen quia de actuali est hoc tempore specialis controuersia, illā prius expediemus, vt ita melius concludamus vnicam formam, etiam quoad effectū expellēdi peccatum, esse habitualem iustitiam, & per se solam ad id sufficere. Circa actum vero iustitiæ infusæ duplex occurrit questio, vna est, an sit aliq̃s actus gratiæ ita perfectus, vt sola sua vi, aut physica informatione sine alia remissione Dei expellat peccatum? alia est, an huiusmodi actus saltem sit talis forma, quæ connaturaliter expellat peccatum, interueniente remissione Dei sibi debita, seu connaturaliter adiuncta? Hanc posteriorem quætionem tractabimus in capite sequenti, in hoc priorem disputandam proposuimus, quia licet ex parte sit iam definita, & in 1. to. 3. partis disp. 4. ex professo eam tractauerim, nihilominus ad complementum huius materiæ, & ad respondendum nouis obiectionibus, magisque veritatem confirmandam, necessaria visa est. Aduerto autem, quætionem hanc diuersam esse ab illa, quam c. 8. & 9. tractauimus, quia licet supponamus, solum actum charitatis nō conferre animæ formaliter illam internam renouationem, quæ ad iustificationem simpliciter necessaria est, adhuc potest esse quæstio, an saltem conferat eam rectitudinem, quæ ad expellēdum forma-

16. *Solutio tertij.*

*Solutio quartæ.*

*Discrimen inter iustitiam habitualem, & peccatum quoad effectus.*

1.

*Questio explanatio.*

*Necessitas huius quæstionis. Aduertendum.*



## Cap. XIII. Vtrum actus inhærentis iustitiæ saltem perfectæ dilectionis. &c. 113

formaliter peccatum sufficiat, & in hoc sensu tractatur hæc quaestio in præfenti.

2. **Affirmans opinio.** In qua est quædam opinio affirmans, quendam actum iustitiæ erga Deum nimirum actum dilectionis Dei super omnia, & perfectam contritionem, quæ illam includit, esse formam ita per se sufficientem ad expellendum peccatum, vt sola sua informatione physica peccatum excludat sine alia cooperatione, vel remissione libera Dei. Quia impossibile est, talem actum esse in homine, & peccatum non excludi, Neoque nulla alia remissio necessaria est. Hanc sententiam late defendit P. Vazquez 1. 2. disp. 203. per totam, & tamen in fine suam sententiam dupliciter limitat, cum ait, se solum contendere, esse probabile, contritionem formatam dilectione Dei super omnia, ex se tantum virtutis esse, vt sine gratia habituali, & sine nouo favore ei accedente, nos possit iustificare de potentia absolutâ, si separaretur ab habitu. In quib. verbis nec illam simpliciter affirmare audet, sed tantum esse probabilem; nec dicit de facto ita fieri, sed de possibili, seu ex hypothesi, si separaretur ab habitu. Vnde adiungit, quia de facto hominibus iustificatus infunditur habitus gratiæ (secundum veram, ait, & communem sententiam, licet hæcenus non sit definitum) multo melius illi tribui emundationem à peccato, quam actui, vt in omnibus iustificatus per eandem formam iustificatio fiat, quanuis, vt supra notauimus, hanc ipsam limitationem in 3. p. disp. 2. c. 6. retractauerit, nam etiam de facto vult certius esse in adultis, qui iustificatur extra sacramentum, emundationem à peccato fieri per contritionem, vt formam, quam per gratiam habitualet. Et certe omnia, quæ allegat, vel hoc probant, vel nihil, vt infra ostendam.

3. **Auctoritas.** Vt ergo suam sententiam probabilem faciat, plures refert auctores, nonnullos ex his, qui scripta sua typis mandarunt, plures vero ex alijs grauib. Theologis nostri temporis, quos vel illam sententiam docuisse, vel illi subscripsisse dicit. Sed de his posterioribus Theologis quid senserint, vel quid, aut quomodo docuerint, nihil certi dicere possum, quia nec illorum verba audire, nec scripta legere licuit, nec deest recentior illo scriptor, qui eorum sententiam partim aliter referat, partim aliter interpretetur. Ex prioribus autem Theologis duos tantum inuenio, qui aliquid ad causam faciunt, vnus est Iansenius, qui negat, actum dilectionis esse causam disponentem ad obtinendam remissionem peccati, & consequenter indicat esse causam formalem; an vero in eo sensu loquutus sit, quem nunc tractamus, vel in alio examinando capite sequenti, mihi non constat, quia ipse non declarat, parum autem refert, nam de illius sententia satis in dicto cap. 8. dictum est. Alius auctor est Ioannes Vincentius, qui sententiam suam in alio sensu diuerso, & non minus singulari explicat, & ideo distinctius illam tractare visum est, quod cap. 15. præstabimus.

4. **Primum fundamentum ex Scriptura testimonijs.** Fundamenta primæ sententiæ consistunt primo in testimonijs Scripturæ sacræ, in quibus per varios loquendi modos hic effectus expellendi peccatum dilectionis, seu charitatis tribuitur. Et præter ea, quæ supra cap. 8. retulimus, adduntur alia, in quibus de remissione peccatorum fit specialis mentio. Quale est illud 1. Petr. 4. *Charitas operis multitudinem peccatorum, idem autem est operis, quod tegere, & tegere quod remittere.* Loquitur autem Petrus de charitate continuo habenda, ad quam exhortatur, quæ actualis sine dubio est. Item Luc. 7. dilectio dicitur causa remissionis peccatorum, *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* Et Ezechiel. 18. dicitur, *Si impius auerterit se ab impietate sua, &c. ipse animam suam viuificabit, utique suo actu, tanquam forma expellente mortem peccati.* Secundo allegatur Concilium Trid. sess. 14. cap. 4. quatenus dicit, *contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare.*

5. **Tertium authoritate Patrum.** Tertio afferuntur similia testimonia Sanctorum, primo Gregor. homil. 33. in Euang. dicentis, dilectio-

nem esse ignem, & peccatum rubiginem, quam ignis charitatis consumit, & loquitur de actu, nam exponit illa verba, *remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum.* Secundo, eadem metaphora ignis purgantis omnia, explicat vim dilectionis Chrysostomus hom. 7. in 2. ad Timot. Tertio, Hieronym. epist. 27. de contritione dicit. *Quæ peccata flatus iste non purgat? quas inueteratas maculas hæc lamentsa non abluit?* Quarto, nomine Augustini dicitur serm. 11. ad fratres in eremo. *Accipite compunctionem, quia sanitas animarum est, remissio peccatorum est, sacrificium spirituale est.* Et infra dicitur *animam sanctificant, & infra. Peccatorum morbum expellens.* Quinto, Augustinus lib. de Morib. Eccles. cap. 12. *Qui separatur à Deo, dilectione redit in Deum, & infra dicit, charitate sanctificari, & tract. 9. in 1. canon. Ioann. Diligendo (ait) amici facti sumus, sed inimicos ille dilexit, vt amici efficeremur.* Et infra, *Anima nostra sœda est per iniquitatem, amando Deum pulchra efficitur, vt alia multa loca omittam, in quibus charitatem Augustinus vocat animæ pulchritudinem, & iustitiam, qua sanctificamur, quæ in superioribus tractata sunt.* Sexto, Ephrem. lib. de Iudicio, & compunct. circa finem to. 1. inquit. *Compunctio sanitas animæ est, illuminatio mentis est.* Septimo allegatur Bernard. in lib. de Modo bene viuendi. serm. 10. quia dicit, *Compunctio cordis sanitas est animæ, compunctio lacrymarum remissio est peccatorum, & similia.* Octauo addere possumus Ambrosiū in Psal. 50. ad illa verba, *Peccatum meum contra me est semper, dicentem. Charitas abscondit errorem, & operis multitudinem peccatorum.* Multa quoque, charitas remittit etiam ipsa peccata sicut scriptum est. *Remissa sunt ei peccata multa, &c.* Et in Psal. 118. octonar. 15. vers. vlt. *Charitas culpam, & omnia peccata mortificat, charitas mortis ictus interimit.* Denique morimur flagitijs, atque peccato, dum Domini mandata diligimus. Et octonar. 16. vers. vlt. tractans illud: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Si immaculatus est, inquit, is, qui in lege Dei ambulat, utique conuertitur, qui diligit Dei legem: ergo lex immaculatum facit, recte charitas operis multitudinem peccatorum, quia plenitudo legis charitas est.* Denique epist. 37. in fine. *Edificatio charitatis (ait) rimam offensionis excludit, & obstruit.* Et similia in Patribus passim inueniuntur.

Quarto principaliter adducuntur rationes, quæ ex duobus capitibus, seu principijs præcipue sumuntur. Vnum est, actum amoris esse veram sanctitatem, & iustitiam; aliud est, actum contritionis, seu dilectionis Dei super omnia respectu Dei esse satisfactionem ad æqualitatem pro peccato, & in homine reparare omnia damna, quæ peccatum intulerat. Prima ergo ratio principalis est, quia forma sanctificans animam expellit peccatum; sed actus charitatis sola sua vi, & natura sanctificat animam: ergo, Maior probata est capite præcedenti. Minor autem rationibus cap. 8. adductis suadet. Altera via principalis argumentandi est, quia actus amoris Dei super omnia satisfacit Deo, quantum peccatum offendit, & in homine reparat omnem inordinationem. Prior pars probatur, quia dilectio Dei super omnia formaliter opponitur peccato quoad potissimam eius deordinationem contra Deum, quia peccatum mortale consistit in auersione à Deo per conuersionem ad creaturam, dilectio autem Dei est conuersio ad Deum cum recessu à creatura: ergo tantum bonitatis est in amore ad placandum Deum, quantum fuit malitiæ in peccato ad offendendum illum: ergo est satisfactio tam efficax ad expellendum peccatum, quam fuit iniuria Dei per peccatum ad expellendam gratiam. Probatur prima consequentia, tum quia non potest summa malitia actus peccati excedere summam bonitatem contrarij actus, utique dilectionis, cum non sit nisi priuatio: tum etiam quia sicut peccatum habet infinitatem ex parte Dei offensi, ita dilectio habet similem infinitatem ex parte bonitatis Dei dilecti. Secunda item consequentia probatur, quia altioris ordinis est dilectio charitatis, quam

6. **Primum rationum caput.**



peccatum, cum hoc sit ex defectu nature, & illa ex excellentia, & virtute gratiæ, saltem auxiliantis: ergo est in actu amoris proportio, vel etiam excessus, ut Deo satisfaciat.

7. *Caput alterum probationis.* Altera vero pars, nimirum, actum dilectionis reparare in homine omnem inordinationem, quam peccatum induxit, probatur ex eodem principio, quod actus dilectionis formaliter opponitur peccato, ut peccatum est, & non est minus efficax ad reordinandum hominem, quam fuerit peccatum ad deordinandum illum. Vnde sicut actus peccati, cum cessat, relinquit in homine auersionem habitualement ad Deo (quæ non est habitus physicus, sed ipsamet actus moralis modo permanens per modum habitus, & ideo dicitur formaliter expellere habitualement conuersionem ad Deum, si antea inerat) ita è conuerso actus amoris, cum intermittitur, relinquit habitualement conuersionem ad Deum, quam vi sua, & formaliter imprimit moraliter, etiam si alius habitus physicus non infundatur. Vnde colligit Vazquez supra cap. 5. ratione 5. n. 4. iustificationem, quæ fit per actum, firmiorem, & stabiliorem esse (ut sic dicam) quam illam, quæ fit per habitum: nam si Deus iustificaret peccatorem per solum habitum sine actu eius, & postea auferret illi habitum sine culpa eius, ille non maneret iustus, quia Deus abstulisset ab eo totam iustitiam; at vero si fuisset iustificatus per dilectionem, etiam si priuaretur habitibus sine peccato, maneret iustus, quia illa moralis restructio, quæ manet ex actu præterito non retractato non potest à Deo ipso auferri. Sicut non potest non esse iustior, qui plura iuste operatus est, etiam si priuaretur augmento habitus.

8. *Duplex confirmatio.* Confirmatur primo: nam saltem in homine adulto, qui solum habeat peccatum originale, erit hic actus sufficiens ad expellendum peccatum illud, quia efficacior est propria conuersio per voluntatem propriam, quam auersio per voluntatem capitis. Confirmatur secundo, quia si homo existens in peccato immediatè eleuaretur ad videndum Deum, & amandum sine ullo habitu, eo ipso maneret iustus, & innocens à peccato, quia impossibile est, esse beatum, & manere in peccato: ergo tunc ille actus amoris formaliter excluderet peccatum: ergo etiam nunc excludit illud, quia amor viæ in substantia est æquè perfectus, imò eiusdem rationis cum amore patriæ.

9. *Assertio.* Nullus actus ex gratia procedens se ipso sine speciali Dei auxilio expellit peccatum. *Assertio pro cedit de lege ordinaria aduertendum.* Nihilominus dico primo. Nullus est actus voluntatis operantis ex auxilio gratiæ, qui per se ipsum, & ex sola inhaesione, seu informatione reali, & physica peccatum ab homine expellat, nisi Deus speciali, & noua misericordia illud remittat. Hanc assertionem tractauimus in 1. tomo tertiæ partis disp. 4. sect. 8. & ideo hic non repetam ibi dicta, sed breuiter, & per capita fundamenta perstringam, & si quid noui occurrerit, adiungam. Et aduerto assertionem positam esse tantum de facto, nam de possibili dicemus in secunda. Deinde probatio restringenda est ad actum contritionis perfectæ, seu formatæ per dilectionem Dei super omnia, & ad ipsam dilectionem: nam si alicui actui potest tribui illa causalitas, maxime tali contritioni, vel dilectioni, ut etiam auctores contrariæ sententiæ supponunt, & est per se notum. Si ergo de his actibus probetur assertio, erit sufficienter de omni actu, & absolute, ut proposita est, confirmata.

*Primum assertionis fundamentum.*

Primum ergo fundamentum assertionis est, quia in Scriptura diuina contritio, & remissio peccatorum numerantur, & distinguuntur, ut duo beneficia, quorum primum est medium ad obtinendum secundum, & secundum promittitur habenti primum, & inquit illius, licet ex noua gratia, & misericordia. Hæc autem omnia vera esse non possunt, si actus contritionis, vel dilectionis existens in voluntate eo ipso necessario excluderet ab homine peccatum: ergo affirmari non potest secundum Scripturas, contritionem per se habere talem vim. Consequentia optima est, & certa. Minor vero ex terminis est euident, quia infundere

formam, & dare intrinsecum, ac physicum effectum eius, non sunt duo beneficia, neque in collatione talis effectus noua misericordia cernitur; imò, cum talis forma fiat dependenter à subiecto, neque noua efficientia Dei ibi cernitur: ergo è contrario, cum remissio peccati sit nouum Dei beneficium, & specialis misericordia etiam supposito tali actu, manifestum est, actum illum de se, & ex vi suæ informationis non excludere peccatum.

Superest ergo, ut primum fundamentum, ac principium assumptum probemus ex diuinis Scripturis. *Primum testimonium fit illud Zachar. 1. & Ioel. 2. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. Vbi Deus vnum ab homine postulat, & aliud promittit. Postulat autem ab homine liberum motum in Deum, & ideo dixit Concilium Trident. sess. 6. capit. 5. quod per illa verbalitatis nostræ admonemur; ille autem motus non est, nisi contritio perfecta, tum quia nullus alius actus est vera conuersio in Deum, maxime in illo homine, qui antea erat auersus: tum etiam quia nulli alteri motioni in Deum promissa est per se remissio peccatorum, nisi contritioni charitate formata, ut tradit Concilium sess. 14. capit. 4. Et ideo Leo Papa epist. 91. ad Theodor. hanc vocat veram conuersionem dicēs: Misericordia Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire, apud quem non patitur venia moram vera conuersio, dicente Propheta, cum conuersus ingemueris, tunc saluus eris. Vnde etiam constat, quid Deus promittat, cum dicit, Ego conuertar ad vos, promittit enim veniam peccatorum ex sua misericordia, ut Leo Papa tacite declarat, & ex loco Isaiæ, quem allegat, colligitur, & expresse Isai. 35. Reuertatur ad Dominum, & miserebitur eius, quia multus est ad ignoscendum. Et in eodem loco Ioel. 2. satis explicatur, cum additur. Quia benignus, & misericors est, & prestabilis super malitia Dñs Deus noster. Idē sumitur ex illo Ierē. 3. Conuertimini filij reuertētes, & sanabo vos. Et Eccles. 17. Quā magna misericordia Dñi, propitiatio illius conuertentibus ad se, id est, his, qui conuertuntur ad ipsum utiq; per veram contritionem. Propter qd de Deo dicitur Ps. 146. Quis sanat contritos corde.*

Solent autem hæc, & similia testimonia multis modis eludi tam ex parte conuersionis, quæ ab homine postulatur, quam ex parte promissionis. Primo enim dicunt aliqui, ubique Scriptura promittit remissionem peccatorum propter poenitentiam, non loqui de poenitentia perfecta, sed de alijs actionibus minus perfectis, quæ solent remotè antecedere ad impetrandam à Deo veniam, ut sunt oratio, elemosyna, ieiunium, timor aliquis, & dolor de peccatis, vel etiam amor saltem imperfectus. Et ad hoc suadendum inducunt illa Scripturæ testimonia, in quibus plura ex his operibus postulantur, ut ieiunium Ioel. 2. observatio mandatorum Ezechiel. 18. & opera misericordiæ Isai. 1. Sed hæc responsio, si testimonia omnia attente considerentur, nullo modo potest satisfacere. Primo quia est extra communem sensum Patrum, & Theologorum, ut in materia de Poenitentia dixi, & videri potest Bellarminis lib. 2. de Poenitentia capit. 12. Secundo ex vi verbi, conuersionis, ad Deum, præsertim quia Ioel. 2. additur Conuertimini ad me in toto corde vestro, & scindite corda vestra, &c. quibus verbis solet in sacra Scriptura significari perfecta conuersio per contritionem, vel amorem super omnia, ut est communis sensus Theolog. & ex propria materia suppono. Accedit, quod alijs locis illa conuersio nomine contritionis significatur, ut dicto Psal. 146. & Psal. 50. Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies.

Tertio ex infallibilitate promissionis, quæ tam est certa, ut posita illa conuersione hominis, venia ex parte Dei nullas moras patiatur, ut dixit Leo Papa, & sumitur ex verbis, quibus similis promissio fit Isai. 1. Et venite, & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra, ut coccinum, quasi nix dealbabitur. In illo tamen loco plures actiones ante illam promissionem postulantur, quæ ad observationem mandatorum Dei, & vitæ mu-

10. *Assumptum probatur.*

11. *Eufasio dupliciter confutata.*

12. *In sufficientia eufasio nis tertia apparet.*



mutationem pertinent, quod etiam Ezechiel. 18. & 33. obseruare licet. Sed illæ non proponuntur, quia necessario in vltimo, & exercitio antecedere debeant ante peccatorum veniam, sed vt distincte ostendatur, qualis conuersio postuletur, nimirum, quæ virtute, & proposito omnes illas actiones contineat. Est ergo sermo de perfecta conuersione, & ideo respectu illius absoluta est, & infallibilis promissio, vt ex aliis verbis Isaia Leo Papa colligit. *Cum conuersus ingemueris, tunc saluus eris*: nam illæ particulæ *cum*, & *tunc* indicant immediatam consecutionem sine mora. Denique ibi promittitur immediate salus, & vita animæ, & peccatorum remissio, sed hæc non promittuntur, nisi conuersioni perfectæ, nam imperfecta non sufficit, vnde respectu illius non poterat illa promissio esse infallibilis. Quia nec immediate, vt per se constat, nec mediate, quia propter nullam pænitentiam imperfectam facta est promissio certa, & infallibilis dandi ita tim pænitentiam perfectam, seu auxilium efficax ad illam, ergo nec remissio peccatorum, nec vita animæ. Quapropter, posita quacunque imperfecta conuersione, non potest Deus argui, quod in promissione deficiat, etiam si iustificatio non sequatur, quia illi pænitentia non est venia promissa, & quod illa non sit perfectior, non ex Deo, sed ex libero arbitrio prouenit. Negari ergo non potest, quin illa promissio fiat homini contrito, seu perfecte ad Deum conuerso. Vnde Patres de pænitentia tractantes, illi dicunt esse promissam remissionem peccatorum, vt videre licet in Hiero. epi. 4. ad Rufin. c. 3. Aug. in Enchir. c. 64. Ambr. lib. 1. de Pæn. c. 4. & aliis. Incredibile autem est, eos de sola imperfecta pænitentia esse loquutos, cum soli perfectæ sit hæc remissio peccatorum absolute promissa, & ideo ipsi perfectam cordis pænitentiam maxime persuaadeant.

13. *Altera euasio.* Secundo ex parte promissionis respondent alii dicentes, in huiusmodi locis non promitti remissionem peccatorum, sed declarari vim, & efficaciam, quam contritio ex se habet, ac si diceretur, si sol illuminauerit aerem expellentur tenebræ, vel si iustitia alicui infundatur, erit rectus, & amabilis Domino. Ita enim dicitur Ezech. 18. *Si auerteris se iustus à iustitia sua, morietur*, quod tamen formaliter ex vi ipsius auersionis consequitur. Sic ergo cum dicitur. *Cum homo conuertitur ad Deum, Deum conuerti ad ipsum, solum explicatur effectus formalis conuersionis ad Deum, nã illa met intrinsece includit conuersionem Dei ad hominem, quia non posset homo conuerti ad Deum, nisi Deus esset conuersus ad ipsum.* Vnde Bern. serm. 83. in Cantic. *Anima (inquit) reditus, conuersio eius ad Deum, vtiq; per dilectionem charitatis, per quam fit Deo conformis, vnde subiungit. Talis conformitas maritat animam Verbo.* Et infra, *Sic amare, nupsiisse est, quoniam non potest sic diligere, & parum dilecta esse.* Talis ergo conuersio hominis ad Deum includit conuersionem Dei ad ipsum, & hoc est, quod per illa verba declaratur, non noui beneficii promissio. Aliter potest hoc ex Augustino declarari lib. 56. Homiliar. in 34. cap. 4. circa eadem verba, *Conuertimini ad me &c.* dicente, *Non enim Deus conuertitur, & auertitur, manens corripit, incommutabilis corripit. Auerfus est, quia tu te auertisti. Tu ab eo fecisti casum, non ipse à te fecit occasum. Audi dicentem, Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, hoc est enim, conuertar ad vos, quia conuertimini ad me.* In quibus verbis significat Augustinus, nihil aliud esse Deum conuerti ad hominem, quam hominem conuerti ad ipsum, nam eadem forma, quæ intrinsece conuertit hominem ad Deum, extrinsece denominat Deum conuersum, quia ex parte hominis tollit auersionem, quæ sola faciebat vt Deus non esset conuersus ad ipsum.

14. *Reiicitur euasio.* Sed hæc euasio in primis est contra communem Patrum expositionem, qui in similibus locis intelligunt contineri promissionem, vel decretum diuinæ voluntatis dandi indulgentiam vere pænitentibus, ex quibus Augustinus in id Ps. 144. *Misericos, & misera-*

*tor Dominus, longanimis, & multum misericors. Deus (ait) conuersioni tuæ indulgentiam promissit, sed dilationi tuæ diem crastinum non promissit.* Et optime Fulgent. epist. 7. cap. 7. de Deo inquit, *sicut per iustitiam damnat auersum, ita per misericordiam sanat conuersum.* Eodemque modo alii Patres loquuntur, quos in dicta sect. 8. retuli, & plures refert Bellarminus supra, & videtur etiam communi sensu, & prædicatione Ecclesiæ ita receptum. Deinde verba ipsa cogunt, nam sicut hominem conuerti ad Deum est peculiari amore prosequi Deum, ita Deum conuerti ad hominem est illum nouo modo diligere, eo quod illum ad se conuersum videat, quod bene explicuit Augustinus supra per illam causalem, *Conuertar ad vos, quia conuertimini ad me, & subdit inferius. Fugientis dorsa persequitur, faciem redeuntis illuminat.* Differentia vero, quam assignat, est, quod homo conuertitur ad Deum per sui mutationem, Deus autem sine sui mutatione eo ipso, quod homo mutatur, nouo modo diligit hominem, ei benefaciendo, vel remittendo culpam, addito solo nouo respectu rationis. Idem ergo est dicere, *Ego conuertar ad vos, quod ego vobis propitius ero, & in meam vos gratiam recipiam.* Hoc ergo promittit Deus sub illa conditione, si homo ad ipsum conuertatur.

Et ideo dixit idem Augustinus libro 23. Quæstion. q. 68. quod licet peccator magnogemitu, & dolore pænitendi misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed misericordis Dei, qui eius precibus doloribusque subuenit. *Parum est enim (ait) velle, nisi Deus misereatur, sed Deus non misereatur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præcesserit, quia in terra pax hominibus bona voluntatis.* Quem locum recognoscens libro. 1. Retractat. capitul. 26. inquit. *Hoc dictum est post pænitentiam, nam est misericordia Dei etiam ipsam præueniens voluntatem, &c.* Nihil profecto clarius dici poterat. Quocirca, quod Bernardus ait, per conuersionem ad Deum desponsari animam Deo, vtiq; ex parte sui consensus, & dispositionis intelligendum est, nihilominus tamen necesse est, vt Deus etiam sua peculiari dilectione conuertatur ad hominem remittendo culpam, & infundendo gratiam, per quam vinculum illud compleatur. Denique in aliis locis euidenter promittitur specialis Dei misericordia, quam confert homini, cū ad ipsum ad se reuersum conuertitur, vt Ioel. 2. *Conuertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus, & misericors est, & præstabilis super malitia. Quis scit, si conuertatur, & ignoret Deus, & relinquat post se benedictionem?* Vbi tã noua misericordia, & distincta conuersio ex parte Dei esse censetur post hominis conuersionem, vt etiã sub quadam incertitudine prædici videatur, quod paulo post exponemus. Item in verbis illis Ieremiæ, *Conuertimini, & sanabo vos, manifeste promittitur nouum beneficium, & nouus effectus ab ipsa conuersione distinctus.* Et aliis testimoniis paulo post hoc ipsum confirmabimus.

His enim non obstantibus, adinuenta est alia euasio, nimirum, in illis locis solum promitti auxilium ad ipsammet conuersionem, ita vt perinde fuerit dicere, *Conuertimini, & conuertar*, ac dicere, *si volueritis conuerti, per me non stabit*, nam ego vos iuuabo, & ita propitius ero, auxilio meo vos ad me conuertendo. Non potest enim homo conuerti ad Deum, nisi prius Deus conuertat ipsum, iuxta illud, *Conuerte me Domine, & conuertar*: quando autem Deus conuertit hominem, iam conuertitur ad ipsum, nam ipsum diligere incipit, & ab illo suam iram auertit, iuxta illud *Conuerte nos Deus salutaris noster, & auerte iram tuam à nobis, vtiq; conuertendo nos, ergo cum Deus offert conuersionem ad hominem conuertentem se ad ipsum, non est necesse, vt aliam conuersionem, vel aliud beneficium illi promittat, præter opem, & auxilium ad ipsam contritionem, nam sicut homo cooperando contritioni conuertitur ad Deum, ita Deus iuuando peccatorem, vt conteratur, conuertitur ad ipsum, eumq; diligit, eiusq; misereatur.*

15. *Discrimen inter conuersionem peccatoris ad Deum, & Dei ad peccatorem.*

16. *Amplius euertitur.*

17. *Tertia euasio.*



Qui sensus videtur maxime indicari in verbis illis Ecclesiastici. 17. *Quam magna misericordia Domini, & propitiatio illius conuerſentibus ad se: nam conuertere illos est magna misericordia, & propitiatio, nec ex vi illorum verborum alia est necessaria.* Et hanc expositionem tradit Alenf. 4. p. q. 13. memb. 2. ad argumenta.

17. Verumtamen neque illo modo enervantur prædicta testimonia: nam (vt in materia de Pœnitent. anip. disp. 4. sect. 4. maduerti) duo sunt dogmata diuersa, vnum est, posse peccatorem agere pœnitentiam cum diuina gratia, aliud est, si veram pœnitentiam agat, peccatorum veniam obtinere. Vnde vtrunq; est in Scriptura sacra promissum, seu reuelatum. Quapropter non sunt confundenda testimonia: in quibus vnum, aut alterum reuelatur, cum res sint diuersissimæ. Et licet aliquis locus patiat ambiguitatem, & vnum, ac alium sensum admittat, tamē negari non potest, quin multa sint, in quibus, supposita potestate, & auxilio ad conuerſionem, imo etiam supposita ipsa actuali conuerſione, seu dilectione, ratione illius remissio affertur, seu promittitur tanquam per dilectionem, vel contritionem obtinenda. Vnde conficitur euidens argumentum: nam auxilium ad aliquem actum non potest dari sub conditione eiusdem actus, vel propter ipsum actum, cum, posito actu, iam supponatur datum auxilium, ergo id, quod promittitur, aliquid est distinctum, & posterius ipso auxilio. Atq; hoc argumentum confirmant testimonia, quæ adduximus, & multa alia, quæ in dictis disputationibus de Pœnitentia cum testimoniis, & expositionibus Sanctorum allegauimus. Maxime vero conuincunt illa testimonia, in quibus nouum gratiæ beneficium, & posterius tali auxilio, vel per illud impetratum verbis satis expressis declaratur. Vt cum dicitur Ierem. 3. *Conuertimini, & sanabo vos.* Et 1. Ioann. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis, & iustus est, vt remittat nobis peccata nostra, & emundet nos ab omni iniquitate.* Vbi Ioannes de vera confessione loquitur siue interna, siue etiam externa, & ad illam dicit consequi remissionem peccatorum ex fidelitate Dei, tanquam distinctum beneficium, & posterius auxilio, quod ad concessionem illam faciendam datum supponitur. Et hoc etiam satis conuinci potest ex verborum proprietate: aliud est enim in rigore, & proprietate verborum remittere peccata pœnitenti, aliud iuuare illum ad agendam pœnitentiam, quæ distinctissimè tradidit Concilium Mileuitanum cap. 3. ergo non sunt confundenda ad proprium Scripturæ sensum eludendum. Et hoc etiam confirmant verba illa Isai. 1. *Et venite, & arguite me, &c.* & illa Psal. 50. *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies.* Item illa Ioann. 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo, vbi supponitur dilectio ex parte hominis, & consequenter etiam supponitur illa dilectio Dei erga hominem, per quam illum ad se diligendum mouit, & auxiliatus est, & nihilominus promittitur alia dilectio Dei maioris amicitiae, & stabilioris, vnde adiungitur, Et ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.*

18. Occasione autem horum verborum, & similium dicunt aliqui, propter contritionem, vel dilectionem super omnia promitti quidem gratiam habitualement, & renouationem internam, atq; adeo propriam, ac permanentem iustitiam, non tamen propriam remissionem peccati, quod per ipsam dilectionem supponitur exclusum. Sed hoc facile refutatur: nam licet in vno, vel alio loco non fiat expressa mētio remissionis peccatorum, sed specialis dilectionis Dei inhabitantis per gratiam, vt in illis verbis Christi Ioannis. 14. tamen etiam peccatorum remissio in aliis locis expresse promittitur, vt patet ex verbis citatis. 1. Ioan. 1. Vnde sicut in his non excluditur gratia, licet taceatur, ita in aliis non excluditur peccatorum remissio. Vel certe in aliis locis promittitur gratia sanans animam, vt Ierem. 3. Isai. 30. Psalm. 146. dicitur autem sanans, quia & dat salutem, & a gritudine peccati excludit. De-

nique (vt supra dixi) infusio iustitiæ, & remissio peccati mortalis, vel originalis ita sunt in iustificatione impii connexa, vt sint inseparabilia, & ideo sub vnius promissione aliud comprehenditur, & è contrario.

Tandem conantur alii vim testimoniorum effugere dicentes, quoties remissio peccatorum proponitur, vt beneficium distinctum promissum, vel oblatum vere pœnitentibus, aut diligentibus Deum, intelligendum id esse de remissione quoad pœnam, non quoad culpam, & quia pœna æterna necessario tollitur, ablata culpa, oportet, vt id intelligant de remissione pœnæ temporalis. Et potest hæc responsio suaderi primo, quia sæpe in Scriptura significatur, remissionem illam non dari certo, & infallibiliter post veram conuerſionem, vel contritionem, ergo signū est, non esse remissionem culpæ. Antecedens patet ex verbis Ioch. 1. *Quis scit si conuertatur, & ignoret Deus, & Actor. 8. Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* Secundo quia sæpe fit talis promissio potius operibus satisfactionis, quam contritioni, vel certe non fit huic sine illis, vt viderelicet Isai. 1. vbi prius postulatur illa duo in genere, scilicet, *vitare malum, & facere bonum,* & deinde in particulari multa opera misericordiæ, & postea subditur. *Et venite, & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra, vt coccinum, sicut nix dealbabitur.* Et similia leguntur Ezechiel. 18. & 33. Tertio sumi potest argumentum ex eo, quod sæpe post contritionem postulatur hæc venia peccatorum, vt postulabat Dauid Psalm. 50. *Amplius lana me ab iniquitate mea, & a peccato meo munda me, & alia, quæ profecquitur.*

Sed neque responsio hæc sustineri potest vniuersaliter. Primo quia cum Scriptura loquitur absoluta, & simpliciter de remissione peccatorum, de remissione culpæ intelligenda est præcipue, nisi ad aliam interpretationem vel grauis auctoritas, vel circumstantia literæ necessario cogat. Quia hoc exigit verborum proprietas, quæ non est peruertenda, maxime in materia tam graui, & ad salutem necessaria. Alias cum dicitur baptismus dari in remissionem peccatorum, vel Christum dedisse Ecclesiæ potestatem remittendi peccata, posset quis illa de solis pœnis peccatorum interpretari, quod absit. At in allegatis testimoniis multa sunt verba non minus expresse, in quibus promittit Deus vere pœnitentibus, ac se ad ipsum conuertentibus, vel peccatorum remissionem, vel sanare, aut saluare, vel viuificare illos: quomodo ergo possunt hæc, & similia de remissione pœnarum temporalium exponi? Præsertim cum Ecclesiæ, & Patrum auctoritas contrarium sensum confirmet, vt ex allegatis, & citandis manifestum est. Præterea hæc promissiones sunt hominibus existentibus in statu peccati, vt excitentur, & ad suam conuerſionem animentur, ergo non potest illis promitti remissio pœnarum temporalium, nisi supponatur remissa æterna & consequenter culpa, ergo respectu talium personarum necessarium est, vt prius promittatur remissio culpæ, & pœnæ æternæ. Vnde recte Ambrosius li. 1. de Pœnit. c. 4. obiter exponens verba Isai. 30. *Si conuersus ingemueris saluus eris, ait. Expectat gemitus nostros sed temporales, vt remittat perpetuos: expectat lacrymas nostras, vt profundat pietatem suam, expectat conuerſionem nostram, vt reuertatur & ipse ad gratiam.*

Denique ex vsu ipso possumus exemplis ostendere, ita se gerere Deum cum hominibus remittendo illis peccata propter dilectionem, vel pœnitentiam, nouam misericordiam illis conferendo, non tantum in remissione pœnarum temporalium, sed primo, ac præcipue in remissione culpæ, ergo ita sunt intelligenda alia loca, in quibus de futuro sub tali conditione remissio peccatorum promittitur. Assumptum ostendi potest in facto Magdalene Luc. 7. de qua Christus dixit. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam*

Optimaria  
tio diluens  
tertiam enu  
sionem.

Quarta enu  
sio. & illius  
refutatio.

19. Vltima enu  
sio.

Probatio il  
lius.

20. Reuocatur e  
uasio vlti  
ma.

21. Illustratur  
exemplis su  
perior solu  
tio.

1. exemplū.

am di-



am dilexit multum. Vbi sine dubio Christus loquutus est de remissione peccatorum, præcipue quoad culpam: nam, ut dixi, hoc propriè verba significant, & illam veniam maximè Magdalena quærebat, & propter Dei offensam flebat maxime, & illam maxime obiciebat Phariseus, cum dicebat, *Sciret utique quia peccatrix est*: nam hoc nomen ex peccatis ut peccata sunt, comparauerat, & tamen remissio illa dicitur data propter dilectionem, ut verba Christi præ se ferunt, & exposuit Augustinus lib. 50. Homil. in 13. & in libro sequenti ostendens esse intelligendam de causa materiali, seu dispositiua.

22.  
2. Exēplum

Aliud exemplum sumimus ex facto Davidis 2. Reg. 12. vbi post reprehensionem Prophetæ dicit *Peccavi Domino*, quæ verba fuisse ex vera contritione indubitatum est, & tamen subiungit Nathan. *Dominus quoque transiit peccatum tuum*, manifeste ostendens, hoc fuisse speciale beneficium, & magnam Dei misericordiam, quæ maxime fuit in remissione culpæ. Et hanc ipse David præcognoscit Psalm. 31. dicens. *Dixi Confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei.* Quæ verba ita expendit Ambrosius in Apolog. David. p. 1. capit. 2. *Confessus ingemuit culpa dolore. Denique Dominum dolor intimi mouet affectus, ut Nathan diceret. Quoniam penituit te, & Dominus abstulit peccatum tuum.* Quod & ibi, & capit. 7. in fine latius profequitur. Et eodem modo illa verba ponderat Basilus Homilia. 29. ex variis, quæ est de pœnitentia, vbi inducens hoc exemplum David, de illo ait. *Ad pharmacum properauit, vidit vulnus confugit ad medicum. Peccavi, inquit, & mox adhibita est medicina, vbi clare distinguit inter medicinam adhibitam, & ipsius Davidis dispositionem, Et in ipsius Psalm. 31. eundem David introducit dicentem. Ex mea accusatione multum fructum collegi, dedisti enim mihi peccatorum remissionem.* Idemque sentiunt ibi Augustinus, & Gregorius in Psalm. 2. Pœnitent. & alii expositores, qui non solum specialem, sed etiam propriam misericordiam Dei obseruant in parcendo, ut propositum cordis statim comitaretur venia: Denique quasi generale exemplum per parabolam de filio prodigo à Christo propositum est Luc. 15. quam ita etiam ponderat Ambrosius libro secundo. de Pœnitent. cap. 3. vbi inter alia dicit, *cito veniam meruisse*, manifeste significans, veniam esse datam à Deo ratione contritionis, esse tamen beneficium distinctum ab ipsa.

23.  
Tollitur dubitatio, & Scriptura exponuntur

Neque certitudini huius sensus obstat, quod interdum videatur talis remissio peccatorum cum dubio proponi, vel sperari. Primo quidem, quia ut diximus in Prolegom. 2. explicando particulam *forte*, illa non semper additur propter dubitationem cognitionis, vel euentus, sed propter aliquod mysterium, ut ad indicandam arbitrii libertatem, vel rei difficultatem. Vnde nunc addimus, in præsentī materia non poni verbum dubitationis propter incertitudinē, quæ sit in remissione veniæ, si habeatur cōtritio, sed propter incertitudinem ipsiusmet contritionis, nam ex parte hominis incerta est propter libertatem arbitrii, & ex parte Dei etiam est incertum, an sit daturus auxilium efficax ad veram contritionem concipiendam. Iuxta quem sensum cum Ioel. 2. dicitur. *Quis scit, si conuertatur, & ignoscat Deus*, intelligendum erit non tam de secunda, ut ita dicam quam de prima conuersione, & ignoscētia Dei, quæ intelligitur esse in benigna concessione, & dono ipsiusmet pœnitentiæ. Et de eadem possunt exponi verba Petri Actor. 8. *Roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis*, non enim monet tantum, ut petat veniam post pœnitentiam, sed etiam ut ipsam petat pœnitentiam, cuius impetratio minus certa redditur propter resistentiam, quæ esse potest ex parte liberi arbitrii. Addo deniq; interdum poni dubitationem hanc in remissionem pœnarum temporalium, ut Ionæ 3. Niniuitæ usurpauerunt illa verba. *Quis scit, si conuertatur, & ignoscat Deus, &c.* quoad

impetrandam veniam, ut ciuitas non subuerteretur, sicut Deus per Ionam fuerat comminatus. Sicut, & David. 2. Reg. 12. dicens. *Quis scit si forte donet cum mihi Dominus*, vere dubitauit de remissione illius pœnæ temporalis, quam re vera Deus noluit remittere. Hoc autem nihil obstat, quin remissio culpæ sine dubitatione offeratur, vel promittatur veram pœnitentiam agentī, vel in aliis locis, vbi particula dubitationis non ponitur, vel in eisdem, accommodanda enim est illa particula ad eum effectum, in quem cadere possit dubitatio.

Ei dem cum proportionē dicendum est de locis, in quibus mandatorum obseruatio, vel opera satisfactoria postulantur, nam hoc cum commoda partitione intelligendum est. Ad remissionem enim peccatorum quoad culpam, & æternam pœnam hæc postulantur in voluntate, & proposito, quod in ipsa cōtritione includi debet, seu in amore Dei, non in executione: ut autem plena sit remissio etiam quoad pœnam temporalem, alia opera, & illorum executio postulantur. Vnde etiam non est dubium, quin à iustis petatur sæpe venia peccatorum, sed illud etiam potest optime fieri, & intelligi de remissione culpæ: nam quia nemo est satis certus de sua iustitia, semper debet esse sollicitus de venia. Vnde David Psalm. 31. postquam dixit. *Tu remisisti iniquitatem peccati mei* iubdit. *Pro hac orabit ad te omnis Sanctus*, id est, eandem remissionem semper petet, & de illa erit sollicitus. Hic enim sensus satis est & verbis, & contextui consentaneus, ac pius, & conformis Sapientis consilio. De proposito peccato noli esse sine metu, Eccles. 5. Vnde quamuis sæpe iusti petant remissionem peccatorum quoad reatus pœnarum, non excludunt remissionem culpæ, sed vel illam supponunt, vel illam multo magis petunt subintellecta conditione, si illā fortasse non sunt consequuti. Est ergo solidissimum propositū principū, quod in Scripturis Sanctis docemur, remissionē peccatorum, & culpæ mortalium esse peculiare beneficium Dei ab actu contritionis distinctum, quod media contritione, vel dilectione impetramus, non per ipsummet actum formaliter fit.

Secundo principaliter confirmatur eadem veritas, quia in Concilio Tridentino videtur expresse tradita. Primo in sess. 6. capit. 7. & canon. 3. vbi amorem, & contritionem pœnitentiam, quæ sunt ex auxilio gratiæ, docet esse dispositiones, quibus à Deo obtemus remissionem peccatorum. Vnde duplex sumitur argumentum, vnum supra c. 8. tractatum, quod dispositio est ad formam, non autem est ipsa forma: aliud in testimoniis Scripturæ tactum, quod per actum non impetramus effectum formalem ipsius actus, sed aliud donū. Euaſio autem dicens, Concilium loqui de actu imperfecto, qui per se non sufficit disponere ad iustitiā extra realem susceptionem Sacramenti, supra reiecta est. Quia Concilium non loquitur de sola iustificatione, quæ fit per baptismum in re, sed de illa etiam, quæ fit cum solo voto, ut patet ex c. 3. & 4. illa autem iustificatio non fit sine perfecta contritione. Item quia loquitur de pœnitentia ex amore Dei, hæc autem est contritio. Neq; obstat, quod non dixerit ex amore super omnia, quia satis est, quod loquatur de amore simpliciter, quia statim in cano. 3. loquitur de actu diligendi sicut oportet, & de illo dicit præparare ad iustificationem sine vlla restrictione.

Vltra hoc vero est aliud eiusdem Concil. testimonium sess. 14. c. 4. vbi ait. *fuisse omni tempore ad impetrandam remissionem peccatorum contritionis motum necessariū.* Nam si contritio impetrat remissionem, certe illa per se non confert. Quam illationem cum P. Vazquez negare non potuerit, respondet, multisq; modis ostendere conatur, illa verba esse intelligenda de contritione imperfecta, quæ est attritio. Sed nullo modo permittenda est interpretatio, ex qua in aliam sententiam declinat, ut neget contritionem perfectam esse dispositionem ad peccati remissionē, quod in lib. sequenti

24.  
Eodem modo alia Scriptura exponuntur.

Basis.

25.  
Principalis conclusio, ex Concilio Trident.

Euaſio hæc reiecitur.

26.  
Trident. alio loco hanc sententiā docet. Vazquez responsio non admittitur.



sequenti reiciendum est. Nunc ergo, quod ad contextum Concilii spectat, certum est, in principio illius capituli in definitione contritionis non loqui Concilium de sola contritione imperfecta, sed in genere, & abstracte, tū quia definitio illa, quod si animi dolor, ac desectio de peccato commissio cum proposito non peccandi de cetero, utriusque contritioni, & melius perfectæ conuenit, tum etiam quia postea in discursu capituli distinguit contritionem illam in perfectam, & imperfectam. Non est ergo illa descriptio ad imperfectam contritionem limitanda. Ergo cum immediate subiungit: *Fuit autem omni tempore hic contritionis motus ad impetrandam remissionem peccatorum necessarius*, non loquitur de sola attritione, sed ad summum cum eadem abstractione, ergo erit illa propositio ad singula tempora, iuxta illorum exigentiam, accommodanda. At vero certum est, ante legem gratiæ, solam contritionem perfectam potuisse remissionem peccatorum efficaciter impetrare, nec minus certum est, illam fuisse illo tempore ad remissionem peccatorum consequendam simpliciter necessariam, ergo necessario intelligenda est propositio Concilii non de sola contritione imperfecta, sed etiam de perfecta cum partitione accommodata, ut dictum est, & iuxta exigentiam temporum, & iuxta modum iustificationis, id est, in omni tempore fuisse contritionem necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum, perfectam quidem, ante Christi aduentum, & post illum, quando realiter non suscipitur sacramentum, vel martyrii privilegiū: imperfectam vero, quando iustificatio fit ex opere operato. Vnde cum addit Concilium. *Fuit contritionis motus necessarius, & in homine post baptismum lapsa ita demum preparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia diuina misericordiae, & voto prestandi reliqua coniunctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum (scilicet poenitentia) requiruntur*. In his, inquam, verbis iam certe Concilium de contritione perfecta tractat, loquitur enim de contritione, quæ extra sacramentum præparat sufficienter ad iustitiam: addendo enim particulam, *Et voto &c.* clare ostendit, se loqui de iustificatione extra sacramentū, quia votum respicit rem futuram non præsentem, contritio autem præparans sufficienter extra sacramentum non est nisi perfecta. Et ita de hac contritione loquuntur testimonia Scripturæ, quæ statim inducit Concilium. Et quia illa generalia sunt ad omnia tempora, explicat subinde modum peculiarem, quo hæc contritio perfecta in lege noua iustificat, ita ut non illi soli, sed cum voto sacramenti remissio peccati tribuenda sit. Vnde nouum sumitur argumentum, quod contritio non faciat, sed impetret remissionem peccatorum, sicut in simili de baptismo capit. 8. diximus. Quod argumentum confirmat, quod idem Concilium sess. 6. capi. 14. dixit, poenam æternam simul cum culpa post baptismum commissam remitti, vel sacramento poenitentia, vel sacramenti voto: in hoc enim aperte sentit sicut remissio hæc, quando per sacramentum in re susceptum datur, est effectus gratuitus ipsius sacramenti in re suscepti, ita cum datur per contritionem in voto sacramenti, esse effectum distinctum à contritione, & physico effectu eius, & attribuendum speciali modo sacramento, seu voto eius: constat ergo ex doctrina Concilii, contritionem non esse formam remittentem peccata, sed alio modo illam remissionem impetrare, seu ad illam disponere.

Roboratur  
argumentū.

27.  
Patribus  
confirmatur.

Tertio possemus veritatem hanc Patrum auctoritate confirmare, ex quibus explicando Scripturæ testimonia plures adduximus, & in libro sequenti ex Patrum sententia ostendimus, contritionem, & dilectionem esse dispositionem ad remissionem peccati, & in li. 12. similiter probabimus, mereri aliquo modo illam, saltem de congruo, vel impetrando illam, ex quibus principiis euidenter sequitur, non fieri per illam formaliter, illo utriusque modo, quo nunc disputamus, Et breuiter addere possumus nonnullos, qui non so-

lum misericordiæ tribuunt dare poenitentiam peccatoribus, sed etiam dare peccatorum remissionem poenitentibus. Sic Augustinus in Enchirid. c. 65. *Neque de ipsi criminibus quamlibet magnis remittendis in Sancta Ecclesia Dei, desperanda est misericordia agentibus poenitentiam*. Et subdit inferius. *Non tam consideranda est mensura temporis, quam doloris, cor enim contritum, & humiliatum Deus non spernit*. Et Fulgentius li. 7. Ep. 7. c. 7. *Iustus est Deus, & misericors, & sicut potest per iustitiam damnare auersum, ita potest per misericordiam saluare conuersum*. Similia videri possunt in Tertul. de Pæn. c. 4. Ambrosio li. 2. de Pæn. c. 4. Hieron. ep. 46. Consentiant etiam Scholastici, quos capite sequenti referam, & alios in dicta sect. 8. retuli, & utroque etiam refert Bellarminus lib. 2. de Pæn. c. 12. Superest ergo, ut rationem aliquam adiungamus. Et quia rationem, quam putamus esse à priori, capite sequenti explicaturi sumus, nunc ut alia, quæ ex principiis positis desumitur.

Per eandem formam peccatum expellitur, per quam homo iustificatur, & sanctificatur, & filius Dei constituitur, sed forma, per quam iustificatur, & sanctificatur, ac filius Dei constituitur, non est actus transiens, sed forma permanens, ergo neque actus est forma sua natura vi expellens peccatum habituale, sed est iustitia infusa. Consequentia euidenter est, & Minor probata est in capitulis præcedentibus. Maior autem ex dictis ca. 10. & 11. satis colligitur, nam totius iustificationis una est forma, ut dixit Concilium Tridentinum, ergo eadem forma est, quæ & confert positiuam pulchritudinem gratiæ, seu restituit iustitiam, & quæ malum contrarium expellit. Secundo idem probatur, quia peccatum actuale induxit, & reliquit in anima habitalem inordinationem, & maculam, non tantum moralem per relationem ad actum præteritum, sed etiam physicam per realem priuationem nitoris gratiæ, & iustitiæ inherentes, ac permanentis, sed tota hæc macula non potest expelli per actum dilectionis, vel contritionis, ergo &c. Maiorem suppono ex materia de Peccatis, & ex dictis de iustitia inherente. Minor quoad expulsionem maculæ, quoad priuationem physicam manifesta est, & hæc pars satis erat, quia non potest forma expellere peccatum absolute, & simpliciter, nisi restituat illi nitorē gratiæ intrinsece, ac permanenter illi inherenter, & simili modo constituat illum iustum. Nihilominus tamen etiam quoad alteram partem moralem probari potest minor, quia peccator per actum suum, quem ex auxilio eligit, priusquam iustificatus sit, non potest satisfacere ad æqualitatem Deo pro iniuriā, & offensa illi facta per peccatum, ergo neque potest per talem actum moralis maculæ, & obliquitas expelli, quam peccatum reliquit. Sed de hoc puncto soluendo argumenta, & in capite sequenti plura dicemus.

Ultimo argumentor in hunc modum, quia remissio peccati est opus solius Dei, ergo peccatum expellitur per formam, quam Deus solus infundit, ergo non fit efficienter ab ipso met peccatore efficiente contritionem, quia licet illam faciat ex auxilio gratiæ, nihilominus vere facit illam, ergo nec fit formaliter per actus contritionis, vel dilectionis: nam effectus, quæ formaliter facit formam, effectiue fit ab efficiente formam. Consequentia sunt manifestæ. Antecedens autem in primis probatur ex ordinatio modo loquendi Scripturæ in locis antea citatis. Quamuis enim à nobis exigat conuersionem, quam facere non possumus sine Deo conuertere nos: nihilominus remissio peccatorum semper promittitur, ut à solo Deo præstanda, ideoque semper illi tribuitur, vel ministris eius in persona eius operantibus, quibus dictum est. *Quorum remisistis peccata, remittuntur eis*. In quo potestari potest, nunquam esse dictum peccatori, si tibi remisistis peccatū, remissum erit, quod tamen verè dici potuisset, si suo actu ex auxilio gratiæ facto posset à se expellere peccatū, quia etiam sacerdotes non remittunt peccatum, nisi supernaturali modo operando cum auxilio

28.

Ratione a-  
lia suaderetur

29.

Ultima ra-



xilio gratiæ Dei, Imo sacerdos solum id facit vt minister Christi, homo autem si suo actu à se expelleret peccatum, licet id faceret ex auxilio gratiæ, non operaretur proprie vt minister Christi, sed vt propria causa remissionis peccati, quod certe Scripturis non consonat. Vera enim in vniuersum est illa sententia. *Quis potest remittere peccata, nisi solus Deus?* Nam, licet fuerit à Phariseis prolata, in ea non errarunt, sed in eo quod non cogitabant Christum esse Deum, vt notauit Augustinus lib. 50. Homil. homil. 23. c. 7. & 8. Vnde colligit, Magdalenam, accedendo ad Christum pro remissione peccatorum, iam agnouisse, & credidisse, illum non tantum hominem, sed etiam Deum esse, quia solus remittit peccata. Ergo (vt etiam Augustinus ibi sentit) Magdalena diligendo non à se peccata expulit, sed ad Christum, vt sibi ea dimitteret, accessit.

30. Ratio D. Thomæ lib. 4. contra gen. cap. 54. rat. 7. & sumitur ex Irenæo lib. 5. cap. 17. quia solus ille potest remittere peccata, quem peccando offendimus, & ideo illius debitores effecti sumus, hic autem est solus Deus, qui per Isaiam dicit. *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum non recordabor.* Quæ ratio concludit supposito alio principio, quod homo non potest per suum actum Deo satisfacere. Quis enim potest remittere debitum non solum, nisi ipse creditor? Maxime cum debitum illud in suo ordine infinitum, & æternam poenam mereatur, cui nihil condignum homo peccator rependere potest. Vnde recte Chrysostomus homil. 80. ad populum, peccatorem sic loquentem introducit. *Totam vitam in peccatis absumpsi, & si poenitentiam egero saluabor?* respondet. *Et maximè. Vnde constat? Ex Domini clementia.* Ne tua confidas poenitentia, tua enim poenitentia nescit tantæ peccata delere. Si tua esset poenitentia, iure timeres, sed postquam cum poenitentia commiscetur diuina misericordia, confide. Et ideo Bernard. serm. 23. in Cant. dixit, *Sufficit mihi ad omnem iustitiam solum Deum habere propitium, cui peccaui.* Et Paulus Oros. in li. de Arbitrii libertate. *Liberari (inquit) à peccato, in potestate non habeo. Precari meum est, absolui non est meum.* Dicit autem precari esse nostrum, non quia fiat sine gratia Dei, sed quia non fit sine nobis, ergo intelligit liberationem à peccato ita esse à Deo, vt non sit à nobis, utiq; immediate, & effectiue.

31. Confirmatur ex D. Thomæ lib. 4. contra gen. cap. 54. rat. 7. & sumitur ex Irenæo lib. 5. cap. 17. quia solus ille potest remittere peccata, quem peccando offendimus, & ideo illius debitores effecti sumus, hic autem est solus Deus, qui per Isaiam dicit. *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum non recordabor.* Quæ ratio concludit supposito alio principio, quod homo non potest per suum actum Deo satisfacere. Quis enim potest remittere debitum non solum, nisi ipse creditor? Maxime cum debitum illud in suo ordine infinitum, & æternam poenam mereatur, cui nihil condignum homo peccator rependere potest. Vnde recte Chrysostomus homil. 80. ad populum, peccatorem sic loquentem introducit. *Totam vitam in peccatis absumpsi, & si poenitentiam egero saluabor?* respondet. *Et maximè. Vnde constat? Ex Domini clementia.* Ne tua confidas poenitentia, tua enim poenitentia nescit tantæ peccata delere. Si tua esset poenitentia, iure timeres, sed postquam cum poenitentia commiscetur diuina misericordia, confide. Et ideo Bernard. serm. 23. in Cant. dixit, *Sufficit mihi ad omnem iustitiam solum Deum habere propitium, cui peccaui.* Et Paulus Oros. in li. de Arbitrii libertate. *Liberari (inquit) à peccato, in potestate non habeo. Precari meum est, absolui non est meum.* Dicit autem precari esse nostrum, non quia fiat sine gratia Dei, sed quia non fit sine nobis, ergo intelligit liberationem à peccato ita esse à Deo, vt non sit à nobis, utiq; immediate, & effectiue.

32. Ex his concludo vltèrius, & dico secundo, actum dilectionis Dei super omnia, vel contritionis non solum non tollere nunc, & de facto peccatum formaliter se solo, sed etiam non posse id præstare, neque ex se vim, seu efficaciam illam in ratione inhærentis formæ habere. Quia in præcedenti assertionem solum de facto loquuti sumus, hanc de possibili addimus, vt subterfugium aliquorum ex defensoribus alterius sententiæ præcludamus, quæ ne videantur Concilio Tridentino, & communi sensui Theologorum repugnare, fatentur, de facto formam expellentem peccatum esse gratiam habitualement, nihilominus tamen actum de se ad id sufficere, & posse id præstare, si factum non inueniat. Quibus in primis obijcimus, quod vel male in suæ sententiæ confirmationem Scripturam,

& Patres, ac præcipue Augustinum, & Bernardum allegant, vel ab eorum tandem sententia recedunt. Probatum quia testimonia, quæ afferunt ad probandum actum dilectionis expellere formaliter peccatum, non loquuntur tantum de possibili, sed de facto, vt *charitas operis multitudinem peccatorum. Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, &c.* Et Augustinus cum dicit, charitatem esse iustitiam, & Bernardus dicens, amorem desponsare animam Deo, non de possibili loquuntur, sed de facto, ergo vel non loquuntur de causalitate formali, & sic male allegantur, vel si de illa loquuntur, ab eorum sententia recedit, qui negat actum charitatis de facto expellere peccatum, vt idem auctores tandem negant.

Secundo, si actus dilectionis Dei innatam vim habet ad expellendum peccatum, cur, quæso, de facto illam non exercet, & peccatum delet? Respondent, quia talis dilectio procedit ab habitu gratiæ, & charitatis effectiue, & ita gratia habitualis prius natura infunditur, & expellit peccatum quam actus fiat, & propterea actus iam non expellit peccatum, quia inuenit expulsum. Neq; in hoc effectu habet locum replica superius facta, quod effectus eiusdem rationis potest per diuersas formas bis conferri, seu multiplicari, si diuerso modo fiat. Hoc enim habet locum in effectibus positiuis, de quibus supra loquebamur, nõ vero in priuatiuo, qualis est hic, de quo modo loquimur. Nam si forma semel est penitus exclusa, non potest iterum excludi, etiam si multiplicentur impedimenta, vel formæ impossibiles, quæ de se aptæ sint ad excludendum, nam de facto forma exclusa semper est eadem, & ideo postquam semel exclusa est, non potest iterum actu excludi. Ita ergo in præfenti dicent de peccato.

Sed hæc responsio non potest nobis satisfacere. Primo quia sententiam illam, quam supponit, quod prima contritio procedat ab habitu, falsum esse censemus, vt in li. sequenti ostendemus. Secundo quia illa responsio etiam supponit, primam contritionem ita esse posteriorem natura habitu, vt non sit dispositio præparans ad introductionem illius, neque in illo genere præcedet ordine naturæ afficiendo potentiam, quod est omnino falsum, nam infra ostendemus, contrarium doceri satis expresse à Concilio Tridentino. Et ideo Thomistæ, qui dicunt, actum illum procedere ab habitu, communiter non negant esse dispositionem, sed fatentur in aliquo genere prius natura præcedere. Hoc autem posito negari non poterit, quin actus ille, vt prior natura habitu, expellat de facto peccatum, si ex se hanc vim habet, quia sicut prius natura disponit, ita prius natura informat potentiam, quia non disponit illam, nisi constituendo illam, vel amantem Deum, vel detestantem peccatum, ergo etiam prius natura expellet peccatum, quam habitus introducat. Neq; obstat, quod illæ duæ formæ in aliis generibus causarum sint inuicem prius, & posterius natura, quia vel in genere causæ formalis respectu potentie non habent ordinem, vel, licet habeant, non est maior ratio cur vna prius, quam alia expellat peccatum, & ita in hoc effectu nulla præuenit simpliciter alteram, ergo de facto actus expellet peccatum, siue habitus etiam expellat, siue non.

Tertio principaliter probatur assertio, quia fere omnia, quæ ad probandam priorem assertionem adduximus, non ita procedunt de facto, vt fundentur in aliqua lege positina, vel institutione Dei, sed in ipsa rerum natura. Huiusmodi est illa ratio, quod actus habet aliud genus causalitatis respectu remissionis peccati incõpossibilis causalitati formali eiusdem effectus, nimirum causalitatem dispositiuam, & impetratiuam, vel aliquo modo meritoriam. Dicit forte aliquis, hoc ipsum, nimirum, actum præcedere vt dispositionem, non esse ex natura rei, sed ex institutione Dei. Respondeo in primis, id non esse simpliciter

Retorquetur argumentum in aduersarios.

33. Euasio.

34. Retentio illius.

35. Præcipuum conclusionis fundamentum.

Effugium refellitur.



ter verum, nam ille ordo est connaturalis talibus formis, & effectibus, ut postea videbimus: fateor tamen non esse ita necessarium, quin potuerit Deus illum ordinem immutare. Dico tamen, etiam si demus, illum ordinem esse ex institutione diuina, ex illo euidenter colligi naturam talis actus, & insufficientiam eius ad expellendum peccatum. Nam licet nunc infit potentia prius natura, quam habitus de facto non expellit formaliter peccatum, sed alio inferiori modo concurrat ad remissionem eius, ergo signum est, ex se, & natura sua esse insufficientem ad excludendum illo modo peccatum. Probatur consequentia, quia impossibile est formam inherere subiecto, & non dare illi effectum formalem expellendo formam, vel priuationem oppositam, quantum naturaliter potest, sicut est impossibile, lumen inherere aëri, & non expellere tenebras in eo gradu, quæ potest. Et hoc maxime locum habet iuxta oppositam sententiam dicentem, actum dilectionis ita expellere naturam suam peccatum, ut ad hoc non indigeat diuina condonatione, vel remissione. Vnde ulterius inferunt, etiam de potentia absoluta fieri non posse, ut, stante tali actu, non excludatur peccatum, ergo nec de facto fieri posset, ut actus existens in homine impetret, & non faciat remissionem peccati, ergo cum de facto remissionem impetret, ut docet Concilium Tridentinum, signum est, non habere ex natura sua vim illam, quam dicta opinio illi tribuit.

36.  
Applicatio  
secundæ rationis facta  
in 1. Conclusionem.

Simili modo altera ratio sumpta ex insufficientia satisfactionis, probat insufficientiam talis actus ad expellendum peccatum non tantum de facto, sed etiam ex natura sua, & de possibili, quia si pro debito non fit æqualis satisfactio, impossibile est, tolli sine remissione, sed satisfactio æqualis per talem actum non potest ab homine adhiberi, ut capite sequenti ostendimus, ergo talis actus ex natura sua est insufficiens, imo simpliciter est impossibilis talis modus expellendi peccatum. Sed de hac ratione in capite sequenti plura. Nunc addo ex dictis in cap. 11. & 12. seclusa satisfactione perfecta non posse peccatum excludi per formam positivam siue sit actus, siue habitus, siue quæcunque alia forma creata, siue adiuncta remissione Dei. Quia ostensum est, expulsionem peccati, ut peccatum est, esse mutationem distinctam ab acquisitione formæ, ac proinde expulsionem peccati esse effectum distinctum speciali cooperatione indigentem, quæ non est alia, nisi remissio, ergo etiam ex hoc capite est impossibile, quod actus per se solum ex vi solius informationis physicæ peccatum expellat. An vero remissionem hanc ex natura sua conjunctam habeat? capite sequenti videbimus, ubi hæc omnia magis explicabuntur, & confirmabuntur.

37.  
Satis sit opposita sententia argu-  
mentis.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ fere patet ex dictis responsio, probant enim actum contritionis, vel perfectæ dilectionis esse causam remissionis peccatorum, & in suo genere sufficientem, non tamen probant esse causam formalem, & præsertim cum illo rigore, scilicet, per solam physicam adhesionem, seu informationem: in nullo enim testimonio ibi citato hoc exprimitur, imo neque inuenitur, neque etiam ratione aliqua probabiliter suadet. Quod certe facile patebit consideranti, quæ diximus: sed ut omnibus satisficiamus, & ut res fiat clarius, dicemus ad singula. In testimoniis ergo Scripturæ illud Petri, *Charitas operit multitudinem peccatorum*, à multis exponitur, & valde probabiliter, de alienis peccatis, non de propriis. Declarat enim Petrus tale consilium. *Ante omnia autem in vobismetipsis charitatem continuam habentes*, & subiungit rationem, quia *charitas operit &c.* id est, amor mutuus facit, ut unus, vel non videat defectus alterius, vel illos excuset, aut dissimulet aut occultet, quantum charitatis ordo permiserit. Ita Chrysost. hom. 4. in Acta, & Berna. ep. 7. & in eodem sensu eadē verba allegat August. li. 1. de Baptismo. 18. & iuxta hunc sensum non procedit obiectio. Idem vero August. tract. 1. in 1. ep. Ioa. in-

telligit illa verba de propriis peccatis, & est satis communis expositio. Sic autem charitas dicitur operire peccata propria, vel dispositiue in ordine ad remissionem culpæ, vel meritorie, & satisfactorie in ordine ad pœnas temporales, vel si sit magna, restituendo hominem ad Dei familiaritatem eo modo, quo supra diximus, per bona opera tegi peccata. Et quod ille locus non amplius requirat, patet, quia loquitur Petrus de charitate mutua proximorum, quæ certe non remittit formaliter peccatum per dilectionem proximi, ut per se notum est, sed aliquo ex dictis modis, sicut eleemosyna dicitur extinguere peccata, vel sicut Christus dixit *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*.

Secundum testimonium de verbis Christi ad Magdalenam oppositum potius probat, nam ob dilectionem data est illi remissio, dilectio ergo illam impetrauit tanquam quid distinctum, ut supra tetigimus, & de illo plura in li. sequent. Idemque est de tertio, dicitur enim peccator per contritionem se viuificare disponendo se ad recipiendam à Deo vitam, & remissionem peccatorum, sicut etiam dicitur qui habet spem veram, sanctificare se, de quibus locutionibus etiam est in sequenti libro dicendum. Et in eodem sensu dixit Concilium Tridentinum, contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare, utique in suo genere causæ, quod genus jam aliis locis explicauerat. Nisi quis velit verba illa intelligere de contritione perfecta non solum charitate actuali, sed etiam habituali, nam tunc utroque modo reconciliabit animam Deo, dispositiue quidem per se ipsam, formaliter autem per suam formam, quæ est habitualis charitas, in qua gratia subintelligitur.

In testimoniis Patrum, primum Chrysostomi, & secundum Gregorii de metaphora ignis, parum valent ad probandam causalitatem formalem, magis probant efficientem per quandam imitationem, ut est causa impetrans, vel meritoria, Et eundem sensum indicant in tertio testimonio Hieronymi verba *ablundi, & purgandi*. In quarto vero nomine Augustini locutio illa, *compunctio est remissio peccatorum*, causaliter accipienda est, non formaliter, quia formaliter manifestum est, non esse idem, genus autem causæ ibi non declaratur, ergo explicandum est iuxta alia principia vera, utique dispositiue, & eodem modo dicit, compunctionem peccatorum morbum expellere.

Et simili modo intelligi possunt aliquæ ex locutionibus Augustini, quæ in quinto loco citantur: cum enim ait, nos charitate sanctificari, si ad actus refertur, intelligendum est dispositiue, & meritorie, si ad habitum, potest intelligi formaliter, iungendo gratiam ad completum vinculum amicitiae, ut supra explicatum est. Quod autem ait, per dilectionem nos redire ad Deum, propriissime dicitur ratione actus, quia per dilectionem conuertimur in Deum, & hoc est redire in ipsum, est autem illa tanquam via, & dispositio necessaria ad amicitiam ex parte nostra, & ideo verum etiam est quod Augustinus subdit, nos diligendo fieri amicos, nihilominus tamen ille actus non potest complere amicitiam, nec expellere peccatum, donec Deus ad nos per indulgentiam, & gratiam conuertatur. Denique vere dici potest de charitate, & actu eius esse formalem pulchritudinem animæ non integram, neque perfectam, nec quæ sufficiat maculam culpæ expellere: nam etiam fides, & spes, imo & omnis actus virtutis est quædam animi pulchritudo, non tamen integra, sed ex parte, & per se insufficiens ad constituendam animam sine macula mortalis culpæ.

Præterea quæ sexto, & septimo loco allegantur ex Ephre, & Bernado, habent sensum causalem vsitatum, & communem, & in ipsismet verbis satis indicantur. Nam cum Ephrem ait, *Compunctio illuminatio mentis est*, necessario est causaliter intelligendus, nam compunctio non illuminat intellectum formaliter, ergo cum dicit,

38.  
Ad testimonium alia scriptura.

39.  
Ad authoritatem Patrum responsio.

40.  
Locutiones Augustini patent.

41.  
Alia satis patent.

Com-



*Compunctio sanitas animæ est, idem est sensus, & vulgaris, nam pharmacum optimum dici solet salus infirmi. Quod ipse satis explicat, addens statim. Compunctio, fratres, remissionem peccatorum nobis iugiter conciliat. Bernardus etiam satis eundem sensum declarat. Nam prius ait, Per compunctionem, & lacrymas obtinere apud Deum remissionem peccatorum, & adhibet exemplum David, & allegat verba Natham. Dominus quoque, transulit peccatum tuum, utique propter compunctionem David. Et post allegata verba subiungit. Compunctio lacrymarum remissio est peccatorum, quia tunc peccata dimittuntur, quando cum lacrymis ad memoriam reducuntur, &c. Denique omnia verba Ambrosii, quæ octavo loco allegantur, generalia sunt de causalitate charitatis ad delenda peccata, quæ nemo negat, sed de specie, & modo causalitatis est questio, & hoc non explicavit Ambrosius in illis locis. Quod pro aliis locutionibus Sanctorum Patrum observandum est.*

42. *Ad rationem primam illius sententiæ, quæ in illo principio nitebatur, quod actus charitatis per se solus est forma sanctificans, & iustificans, negatur assumptum, nam supra ostensum est, non esse formam iustificantem, & inde concluditur non esse formam sanctificantem, quia sine iustitia ad Deum non potest esse vera sanctitas. Addo etiam sanctitatem animæ esse posse multiplicem, potest enim esse, vel integra, vel partialis, inchoata, vel perfecta, conferens puram aliquam bonitatem animam Deo consecrantem aliquo modo, vel excludens prorsus omnem malitiam. Actus ergo charitatis est quædam sanctitas inchoata, seu partialis, & in se purissimam quandam bonitatem habens, & per illam aliquo modo animam Deo consecrans. Hoc tamē totum non sufficit, ut sit forma peccati expellens, nam suo modo etiā fides est quædam sanctitas, à qua omnes fideles vocantur Sancti, & religio dici potest quædam sanctitas, & licet charitas in suo ordine sit perfectior, tamen ex ea parte, qua solum est pars quædam sanctitatis, & quatenus est in actu, non est sanctitas permanens, & est insufficiens ad sanctificandum simpliciter. Si vero antecedens illud intelligatur de integra sanctitate, & omnem malitiam à subiecto excludente, in illo sensu petitur principium, & probandum assumitur, nam illud ipsum est, quod negamus. Ad secundam rationem, quæ ex satisfactione ad æqualitatem sumebatur quia ex professo in capite sequenti tractanda est, nunc breuiter respondeo, negando priorem partem antecedentis, nimirum, contritionem esse æqualem satisfactionem pro culpa mortali. Ad probationem autē dicitur, quod licet contritio opponatur formaliter actuali peccato in ratione conversionis, & auersionis actualis, & possit in aliqua bonitate malitiæ illius adæquari, nihilominus in valore morali ad satisfaciendum deficit propter proportionem personæ satisfaciētis, ut ibi declarabimus. Et hinc ad alteram partem negamus contritionem de se habere tantum efficaciam ad reparandam omnem inordinationem peccati, quantum peccatum de se habuit ad inducendam illam, quia si Deus non acceptaret contritionem, & gratis remitteret offensam, semper homo maneret illi intusus, & odio dignus, quādiu illi digne non satisfaceret.*

43. *Ad id vero, quod ibi addebatur, sanctificationem per actum esse magis stabilem, quam per habitum, quia Deus non potest priorem auferre, nisi homo illam contrario actu deleat, posteriorem vero auferet omnino, si habitum non conseruet. Respondetur in primis, dictum hoc falsum supponere, quia solus actus per se non iustificat, unde transacto actu manere potest homo non solum non iustus, sed etiam iniustus, etiā si Deus aliam iustitiam non auferat, sed ex eo solus, quod illam non conferat. Nam si homo ante contritionem, vel dilectionem erat in peccato, & Deus non remisit illud, iniustus manebit homo, si vero antea erat sine peccato, & sine gratia, in eodem statu manebit transacto actu dilectionis, eo ipso quod Deus non cōferat*

pars 3.

iustitiam habitualement. Nec sola relatio ad præteritum actum sufficit ad verum, & proprium statum iustitiæ. Et præsertim si Deus noluit illum actum acceptare, neque illo villo modo obligari, quia tunc perinde se haberet talis homo tam physice, quam moraliter, ac si nihil fecisset. Solum maneret in illo relatio rationis ad præteritum, & denominatio, quod illum actum fecisset, nam hæc indelebilis est. Tamen simili modo si Deus auferat ab aliquo habitualē iustitiam sine culpa sua, manebit in illo relatio, quod habuerit iustitiam, & quæ sine culpa illa priuatus fuerit. Et ideo si prior sufficeret ad constituendum vere iustum, hæc etiā sufficeret: unde etiam in hoc non est disparitas, nec in argumento probatur. Aliunde vero iustitia habitualis natura sua firma, & stabilis est, nec auferri potest sine culpa, nisi per miraculum, & præter naturalem ordinem, influxum debitum tali formæ denegando.

Ad primam confirmationem de peccato originali respondetur, conversionem actualem, & habitualement maculam originalis peccati esse diuersarum rationum, & ordinum, & ideo non opponi formaliter, ut illa hanc excludat, neque in actu hominis esse efficaciam ad inducendam formam illi maculæ contrariam, nec ad ita satisfaciendum Deo, ut remissionē eius ex iustitia obtineat, ut in sequenti capite videbimus. Ad alteram denique confirmationem de peccatore eleuato ad videndum Deum, respondetur, ex natura rei illi visioni deberi infusionem iustitiæ, vel antecedenter, vel consequenter, si autem Deus nollet illam conferre, talis homo vera non esset intrinsece iustificatus, an vero possit etiam in peccato manere de potentia absoluta, postea videbimus.

#### C A P V T XIV.

*Vtrum actus perfectus infusa dilectionis Dei, vel contritionis, sit forma, cui propter valorem, aut perfectionem suam remissio peccatorum connaturaliter debeatur, & ideo dici possit formaliter excludere peccatum?*

**D**iximus in superioribus, iustitiam inherēntem esse formam natura sua expellentem peccatum, licet id non faciat sine distincta mutatione, quæ sit quasi destructio peccati, Deo concurrente speciali modo ad illius remissionem: unde licet in cap. præcedenti dictum sit actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia non expellere peccatum sine adiuncta Dei remissione, adhuc superest videndum, an sit talis forma, quæ natura sua habeat coniunctam immediate expulsiōem peccati, & consequenter illi sit debita illius remissio ex natura talis formæ. Aliqui ergo, ut moderetur sententiam impugnata capite præcedenti, dicunt, actum dilectionis Dei esse formam ex se se sufficientem ad expellendum peccatum, non quia id faciat sola physica adhesionē sine remissione Dei, sed quia hæc remissio debita illi est ratione suæ perfectionis, debito saltem conaturalitatis. Duobus autē modis potest hæc sententia explicari, seu fundari. Primo ut contritioni, vel dilectioni ex natura rei correspondeat remissio peccati tanquam æquali & condignæ satisfactioni, & ideo sit ab illa prorsus inseparabilis. Secundo, ut licet ille actus in ratione satisfactionis non sit sufficiens, nec æqualis offensæ, nihilominus propter suam excellentiam & sanctitatem postulet remissionem culpæ, ut sibi conaturaliter debitam. Iuxta hos ergo duos modos possumus in præsentī duas sententias referre.

Prima opinio est, contritionem per se, ac necessario habere coniunctam remissionem peccati, quia est satisfactio iniuriæ Deo factæ ad æqualitatem eius. Hanc opinionem, quoad fundamentum eius de æquali satisfactione, tribuunt aliqui P. Vazq. in 1. 2. disp. 204. Sed ille in eo loco suam sententiam tractatā c. præcedenti accipi vult independentem ab altera questione de satisfactione

44.

1. *Huius, & superioris capitis diuersitas.*

2. *Explicatio dubitationis.*

2. *Prima opinio Lorca disp. 36. de Grat. mem.*

L

factione



satisfactione ad æqualitatem, à qua ibi se abstinere proficitur, postea vero illam tractauit in 3. p. disp. 2. ubi prius refert opinionem asserentem, hominem satisfacere condigne pro peccato, eamque tribuit Alens. 3. p. q. 1. memb. 5. ar. 2. in corpore, & ad 1. Palud. in 3. d. 20. q. 2. ar. 2. Richa. in 4. d. 17. ar. 1. q. 7. & Caietan. 3. p. q. 1. art. 2. §. *Ad alteram vero*, & Ruaro. artic. 6. §. *Sed hæc satisfactio*, & §. *Tertia difficultas*, & articuli octauo. §. *Sine hac fide*. Ipse tamen contrariam sententiam defendere proficitur, licet eam singulari, ac noua ratione tueatur: an vero in re, vel verbis tantum ab illa differat, & in ratione plus, quam illi auctores, asserat, in discursu videbimus. Cuiuscunque vero sit illa sententia, ex illo fundamento optime sequitur, per actum contritionis formaliter, ac necessario expelli peccatum, si antea remissum non sit, quia Deus non potest recedere ab ordine iustitiæ, sed ratio iustitiæ postulat, ut, facta æquali satisfactione, debitum remittatur essetque iniustum illud exigere, ergo si per contritionem integre satisficit Deo, necessarium est, ut ipse remittat offensam.

3. *Proponuntur huius primæ opinionis fundamenta.*  
1. *Fundamentum.*

Illud autem fundamentum præcipue suadetur secundâ ratione principali in præcedenti capite posita, cuius solutionem in hoc remisimus. Alio item modo potest illud fundamentum suaderi ex eodem Vazquez dicta disput. 2. cap. 3. & 1. p. disp. 85. & 1. 2. disput. 96. capit. 2. quia homo peccando nullam iniuriam facit Deo, quæ propriam malitiam contra iustitiam contineat, sed solum dicitur peccatum esse offensam Dei lato, & generali modo, vel quia est inobedientia præceptorum eius: sicut vasallus dicitur offendere Regem, vel seruus Dominum, non seruando præcepta, & leges eius, vel quia est malitia quædam virtuale auersionem à Deo includens, quæ quandiu in homine manet, illum reddit Deo iniustum, & inimicum, ac eius odio dignum, & ea ratione Deum offendere dicitur, quia illi displicet, ergo nihil obstat, quominus homo per contritionem possit æqualem satisfactionem pro peccato Deo exhibere. Consequentia probatur, quia sublata à peccato illa ratione iniuriæ non est necessaria alia satisfactio pro illo, nisi ut priorem malitiam auferat, & æqualem bonitatem, seu pulchritudinem animæ restituat, quod facit actus dilectionis, vel contritionis, ut prior ratio probat. Antecedens vero probatur à dicto auctore, primo quia inter Deum, & hominem nulla ratio iustitiæ, & iniustitiæ intercedere potest. Secundo quia homo peccando nullum damnum Deo infert, quod per satisfactionem ex iustitia resarciri debeat, quia ex creaturis nihil emolumenti, vel damni Deo euenire potest, & ideo non solum communia peccata, verum etiam illa specialia, quæ directe contra Deum fiunt, ut blasphemia, falsum in Deum testimonium, vel opprobrium, & similia, propriam iniustitiam non continent, quia nihil Deo nocent. Tertio quia alias in omni peccato mortali esset duplex malitia vna specifica ex obiecto proprio, alia propriæ iniustitiæ, quod est magnum absurdum.

2. *Fundamentum.*

3. *Fundamentum.*

4. *Opinio.*

1. *Pro hac 2. opinione argum.*

Secunda opinio esse potest, quod, licet dilectio Dei super omnia, vel contritio illam includens non sit condigna satisfactio pro peccato, nihilominus est forma sufficiens ex natura sua, ut peccatum excludat, cooperante Deo per remissionem eius tali formæ connaturaliter debitam, eo modo, quo de iustitia inhærente generatim supra dicebamus. Potestque opinio hæc explicata suaderi. Primo ex fundamento priori præcedentis sententiæ, saltem enim probare videtur, in actu illo charitatis esse omnem perfectionem, quæ in aliqua forma desiderari potest, ut ex natura sua secum non admittat peccatum, ac proinde postulet remissionem eius tanquam sibi connaturalem. Antecedens patet, quia ille actus charitatis est directe oppositus peccato, cum quoad auersionem à Deo, quæ virtute tantum est in peccato, cum tamen conuersio ad Deum formaliter sit in tali actu, cum quoad conuersionem ad creaturam, cum sit maxima conuersio ad creatorem, tum

propter omnia alia, quæ in illo fundamento considerata uimus, quæ nunc repetere non est necesse. Secundo quia habitus charitatis est talis forma, cui ex natura sua debetur talis remissio, ergo etiam actus. Antecedens supponitur ex dictis. Consequentia vero probatur, quia actus perfectus conuertit, & vnit animam Deo, & licet habitus excedat, quia est permanentior, forma, & det facultatem operandi, quæ considerabam, quoad effectum formalem iustificandi, parum tamen referunt quoad effectum expellendi peccatum, quia peccatum in principio solum per actum committitur, & manet moraliter per relationem ad illum, ergo ut forma contraria illud expellat, saltem dicto modo, sufficit, ut sit actus contrarius opposito actui, & de se potens ad permanendum moraliter per relationem ad ipsum, interueniente saltem Dei remissione. Tertio denique ad 3. *Argum.* dere possumus, licet ille actus non contineat satisfactionem æqualem, continere quam maximam homo præstare potest, ergo hoc satis erit, ut ei sit connaturaliter debita remissio peccati.

Ad examinandam priorem opinionem necessarium nobis est in fundamento, quod supponit, veritatem præmittere. Fundamentum autem, ut dixi, est, quod peccator qui per contritionem extra sacramentum iustificatur, ad æqualitatem satisfacit pro culpa mortali. Ad hoc autem examinandum suppono ex communi sententia, contritionem (sub qua dilectionem super omnia semper comprehendimus) per quam peccator extra sacramentum iustificatur, dupliciter posse considerari, scilicet, vel ut priorem naturæ gratia habituali, vel ut formatam per illam in aliquo posteriori naturæ. Quam duplicem considerationem admittunt non solum qui docent, contritionem procedere ab auxilio, & non ab habitu, sed etiam omnes, qui, licet doceant procedere ab habitu, nihilominus concedunt esse dispositionem proximam præparantem hominem ad gratiam habitualement recipiendam, qui sunt plures antiqui, & moderni Thomistæ. Vazquez autem ita docet, contritionem procedere ab habitu, ut neget esse dispositionem ad illum, & ideo de facto non admittit illam duplicem considerationem, sed contritionem docet omnino esse posteriorem naturæ ipsa gratia habituali, à qua procedit. Addit vero de possibili, contritionem esse posse ab auxilio effectiue, ita ut non sit ab habitu, & tunc esse posse simpliciter priorem naturæ habituali gratia, nihilominus tamen negat, in eo casu contritionem in illo priori esse informem, quia per se, & essentialiter est formata tanquam forma sanctificans. Nos vero nunc supponimus id, quod certissimum, & à Concilio Tridentino traditum esse credimus, contritionem esse dispositionem proximam ad infusionem gratiæ, & remissionem peccati, quod in lib. sequenti ostendendum est. Et hinc etiam supponimus illam duplicem considerationem contritionis, vel secundum se spectatæ, ac prioris gratia ordine naturæ, vel ut iam formatæ per gratiam, id est, existentis in persona grata, siue effectiue à gratia habituali fiat, siue non fiat, à qua quæstione nunc abstrahimus, licet posteriorem partem negantem longe veriorē existimemus propterea, quæ in sequenti libro dicemus.

5. *Primæ opinionis examen.*

*Duplex contritionis consideratio.*

*Prima Assertio. Actum contritionis, vel dilectionis, etiam ut procedat ab habitu iustificantis gratia, non esse de facto condignam satisfactionem pro peccato.*

Primo ergo assero contritionem, ut posteriorem gratia habituali, & per illam formatam, de facto non esse satisfactionem æqualem pro peccato commisso. Non assero nunc, contritionem illam non habere ad hoc sufficientem valorem, quia nunc nobis necessarium non est, & quia aliqui ex Doctoribus allegatis, & allegandis contrarium sentire videntur, ideoque illud in li. 12. examinandum relinquo. Soli ergo assero, de facto

6. *In præsentia dubitatione assertio de dilectione, vel contritione per gratiam formatam.*



facto non fieri talem satisfactionem per contritionem. Moueor, quia tunc aliquis actu satisfacit condigne pro offensa, vel pro debito, quando ratione suae actionis, vel solutionis, aut compensationis aequalis offensa, vel debitum remittitur, aut tollitur, sed nunc Deus non remittit peccatori offensam propter contritionem, ut procedentem à gratia sanctificante, & per illam formatam, ergo nec homo satisfacit nunc de facto pro culpa, seu offensa sui peccati. Consequentia clara est, maiorem autem suppono ex propria ratione satisfactionis, est enim recompensatio voluntaria ad soluendum debitum, quod supponit ex offensione contractum, & in discursu sequenti amplius probabitur. Minor igitur probatur, quia si contritio supponitur formata per gratiam, supponit iustificationem iam factam per infusionem gratiae habitualis, & consequenter supponit remissum peccatum quoad totam rationem culpae, & offensa, ergo supponit remissionem factam mere gratis, & sine satisfactione, ergo licet postea, saltem secundum ordinem naturae, fiat actus contritionis formatae de se satisfactorius, nunc de facto non est satisfactio pro tali peccato, quod iam sublatum supponitur, quia re vera non propter talem satisfactionem remittitur.

7. *Responsio cōtra rationē quatenus ab illa procedit, non tamen supponere necessario remissionem peccati, & ita esse condignā satisfactionem pro peccato. Potest q. D. Thomas in cōfirmationem huius responsionis adduci, nam 1.2. qu. 113. artic. octauo quatuor res enumerans, quae in nostra iustificatione simul tempore concurrunt, infusionem gratiae, motum liberi arbitrii in Deum, & in peccatum, & remissionem peccati, hoc eodem ordine illa constituit, infusionem gratiae primo loco, & remissionem peccati ultimo constituens, & inter eos ponens motus liberi arbitrii, ergo tales motus intelliguntur formati per gratiam prius natura, quā peccati remissio concedatur, & ita, si de se sunt satisfactorii condigne de facto etiam satisfaciunt, & ratione illius satisfactionis remittitur peccatum.*

8. *Refellitur responsio. Vazquez 3. p. disp. 2. c. 6. n. 66.* Sed haec responsio habet locum in sententia asserente infusionem gratiae, & remissionem peccati esse omnino idem, & indiuisibiliter, ut sic dicam, & hoc titulo consequenter illam reicit Vazquez. Deinde in nostra etiam sententia admittenda non est, quia licet remissio peccati addat aliquid vltra infusionem gratiae, tamen quando illa infusio fit in homine, qui immediate antea erat in peccato, simul omnino fit per modum transmutationis ab statu peccati ad statum amicitiae, tam ex intentione Dei, quam ex naturalis formae, & ideo tanta est connexio inter remissionem peccati, & infusionem gratiae, ut nullus motus liberi arbitrii possit inter illos intercedere. Nam illae duae mutationes in re sunt omnino simul, & si inter se habent aliquem ordinem, est potius rationis, quam realis, & in eo ad inuicem rationem prioris, & posterioris habent: nam infusio gratiae censetur esse prior ex parte efficientis, & expulsio peccati ex parte passivi, vel infusio in genere causae formalis, remissio in genere causae materialis, seu dispositionis, ut Diuus Thomas eodem loco docet, ideoq. tanta est inter eos coniunctio, ut re vera nullus actus hominis inter eas possit intercedere. D. Thomas autem in loco citato non loquitur de infusione gratiae quoad habitum, sed quoad notionem actualem per gratiam excitantem, & potius sub remissione peccati totam iustificationem instantaneam, & infusionem formae, per quam fit, comprehendit, ut aperte intelligi potest ex doctrina eius in eadem q. 113. art. 1. & in libr. sequenti magis explicabitur. Accedit, quod actus contritionis, vel dilectionis non intelligitur esse formatus, donec sit ab homine integre iustificato, ac sancto, Deiq. amico: neque aliter potest habere condignitatem, vel aequalitatem ad satisfaciendum Deo pro offensa, imo nec pro pe-

na, quia quandiu persona non placet, nec actiones eius possunt valorem habere apud Deum, ut in libr. 12. ostendimus. Non est autem homo simpliciter sanctus, & amicus, ac Deo placens, donec sit mundus à peccato, & plene Deo reconciliatus, ergo contritio non est formata per gratiam sanctificantem, donec intelligatur per illam remissum esse peccatum, ergo neque potest esse satisfactoria perfecte, & ad aequalitatem pro culpa, donec culpa sit remissa, & ablata, ergo non potest esse actualis satisfactio pro illa.

Non desunt tamen, qui, ut defendant satisfactionem hanc actualem propter peccatum, ut est iniuria, distinguant inter culpam peccati, & iniuriam, seu offensionem Deo factam: nam culpa est macula peccati, quae in ipso homine manet, transacto peccato, iniuria vero, & offensio tenet se ex parte Dei habentis ius contra hominem ad exigendam ab eo satisfactionem delicti. Vnde inferunt, posse auferri maculam culpae manente offensa, & obligatione satisfaciendi pro illa. Atq. ita fatentur, rationem factam concludere, peccatum quoad culpam, seu maculam non auferri per actum ut satisfactorium de condigno, quia talis satisfactio supponit culpam remissam. Item quia satisfactio respicit ius alterius, non propriam maculam, quae in homine manet: hanc ergo gratis auferit Deus infundendo gratiam, quod potest facere, non remittendo iniuriam, sed exigendo satisfactionem aequalem suae offensioni, quam tunc iam homo potest exhibere. Quia iam est gratus Deo, & amicus, etiam si illi non sit remissa iniuria, sed tantum ablata macula culpae. Hanc distinctionem breuiter attingit Soto dicto ca. 6. post 3. concl. ration. 1. & videtur eam admittere. Quam etiam refert Medina dicto articulo 2. dubio. 2. in discursu eiusdem tertiae conclusionis, & dicit fuisse doctissimorum virorum. Ipse tamen illi doctrinae non adheret, neque satis explicat illam distinctionem inter peccatum quoad culpam, vel iniuriam neque illam impugnat. Eandem distinctionem, nullo auctore nominato, & ad aliam doctrinam applicatam refert Vazquez 1.2. disp. 204. capitul. 1. & eam impugnat cap. 6. Et quamuis in impugnatione supponat, auferri maculam peccati per actum contritionis formaliter, nihilominus rationes cum eadem proportionem procedunt de quacunque forma expellente peccati culpam, siue illa sit actus, siue gratia habitualis.

Dico ergo vanam esse distinctionem illam, quia eo ipso, quod macula remittatur per quancunque formam, impossibile est, non simul remitti iniuriam, vel offensionem, & è contrario impossibile est remitti iniuriam, quin auferatur macula peccati. Probatur, quia repugnat omnino excludere maculam, & relinquere offensionem, si offensio dicit aliquid culpae, quia habitualis culpa non est aliquid diuisibile, ut partim expelli, partim relinqui possit. Si vero illa offensio, quae manere dicitur, tantum pertinet ad reatum poenae, vel intelligitur de reatu poenae aeternae, & hic non potest manere, remissa culpa, vel est reatus poenae temporalis, & hic non semper tollitur per contritionem, nec contritio, per se loquendo, est satisfactio pro illo reatu, ergo in nullo vero sensu potest distinctio subsistere. Declaratur praeterea in hunc modum, quia offensa potest considerari vel ex parte hominis, vel ex parte Dei: nam homo peccando offendit Deum, & ideo quandiu permanet in peccato, est sufficiens obiectum diuinae offensionis, ablata autem macula peccati, iam non relinquitur in homine aliquid, ratione cuius possit dici esse offensio Deo, seu esse in offensione diuina, quia ad hoc non satis est aliquando offendisse, alias qui semel peccauit, semper esset offensio Deo, ergo necesse est, ut illa offensio moraliter in homine duret, non durat autem, nisi durante macula, ergo, ablata macula, non potest manere offensa ex parte hominis. Si autem consideretur offensio ex parte Dei, ablato obiecto offensionis diuinae, non potest

9. *Distinctio quorundam ut difficultate effugiant.*

10. *Ostenditur falsitas superioris distinctionis.*



manere etiam offensio ex parte Dei, quia illa offensio in Deo non est, nisi displicentia quædam, seu odium, quod non potest in Deo manere, ablata peccati macula, quia eo ipso quod homo mundetur omnino à macula peccati, iam non est dignus odio Dei, quia Deus non odit hominē, ut hominē, sed ut peccatorē, ut dixit Augu. q. 2. ad Simplician. Ergo eo ipso Deus remittit illi iniuriam, nec potest illi esse offensio, cum in tali homine iam nihil sit, quod possit oculos diuinæ maiestatis offendere. Ergo iam non potest homo sic iustificatus indigere noua remissione, neq. noua satisfactione pro iniuria. Vnde optime ad talem hominem applicatur, quod Concil. Trident. sess. 5. ca. 5. ait. *Inrenatis nihil odit Deus, quia nihil damnationis est in his, qui vere sunt consepulti per baptismum in mortem, utiq. peccati.* Idem enim dici potest de quocunq. homine sic iustificato, ut vere iustus, & in se carens macula culpæ per gratiam effectus sit, nihil enim damnatione dignum in eo manet, cum ex vi gratiæ sit filius dilectus, & hæres vitæ æternæ.

11. Dices: adhuc potest ille homo esse debitor ratione præteritæ iniuriæ, etiam si illa non maneat iam, sed solum quia illam commisit, & nondum pro illa satisfecit, & ita potest indigere noua satisfactione, vel remissione. Respondeo, hominem iustificatum per gratiam, & ab omni peccati macula purgatum posse quidem adhuc esse debitorem alicuius pænæ, ut bene probat ratio facta. Non tamen potest adhuc esse reus iniuriæ, ut sic dicā, quia hæc iam non durat nec phylice, nec moraliter, cum per remissionem maculæ supponatur ablata, nam si maneret, non posset nō maculare hominem, & illum Deo inuisum reddere, ergo è contrario si supponatur macula ablata, necessario tollitur moralis obligatio satisfaciendi pro iniuria, licet possit manere reatus alicuius pænæ. Dices: ipsa pæna est satisfactio pro iniuria. Respondeo: non est satisfactio, quæ tendat ad refarciendam iniuriam quāsi ad modum restitutionis, & hanc dicimus non posse manere post remissionem culpam quoad maculam. Pæna autem, ut pæna, lato quodam modo dicitur imponi in satisfactionem, vel satisfactionem pro delicto in ordine ad iustitiam vindicti- uam, & ad commune bonum, ut delicta condigne puniantur.

12. Instantia. Vregebis tandem, quia inter homines potest quis remittere iniuriam ea lege, ut homo exhibeat hanc, vel illam satisfactionem, ergo etiam possumus intelligere Deum remittere culpam, relinquendo debitum satisfaciendi pro iniuria sibi facta. Respondeo, quando inter homines fit ille modus remissionis, reuera non fieri remissionem absolutam ante impletā satisfactionem in pacto designatam, qualis esse solet remissio sub conditione, si hoc, vel illud ille fecerit, cui iniuria remittitur, quæ certe vel est potius promissio remissionis, quam remissio, vel est, ut ita dicam, remissio ad reincidentiam, quia, nisi reus impleuerit conditionem, in eandem incidet offensam. Non est autem talis remissio Dei, nec maculæ ablatio, quæ per gratiam fit, sed omnino absoluta, & firma, etiam si post illam peccator nullam pro iniuria satisfactionem exhibeat. Vnde si Deus aliquam satisfactionem pro culpa, vel iniuria (quod idem esse censemus) à peccatore exigit, ut remissionē peccati illi concedat, non postulat illam, ut conditionem implendā post obtentam remissionem, vel ablationem culpæ, sed ut dispositionem antecedentem, saltem ordine naturæ ad gratiæ infusionem, & ad remissionem, que per illam fit. Et ideo, si ad infusionem gratiæ non antecessit satisfactio æquiualens, profecto remissio peccati quoad culpam, iniuriam, vel maculam, non ex vi actus satisfactorii ad æqualitatem facta est, sed ex diuina acceptione, & liberali remissione per gratiam.

Remissio peccati ex parte Dei est absoluta. Satisfactio culpæ est dispositio ad gratiæ infusionem.

13. Vazquez 3 p. disp. 2. n. 60. His vero non obstantibus P. Vazquez alia via defendit, hominem per contritionem à gratia habitua-

li procedentem satisfacere condigne pro culpa, & offensione peccati. Existimat enim non esse de ratione satisfactionis, ut virtute illius debitum remittatur, quia potest solui postquam est remissum. Hoc autem probat primo, quia in debitis pecuniariis ita accidit. Secundo quia quantum est ex parte eius, qui contritionem exhibet, satisfactum videtur pro peccati debito quoad culpam, ergo id satis est, ut satisfecisse dicatur. Tertio quia Deus infundit gratiam habitua- lem eo fine, ut moueat arbitrium ad contritionem, ne homo ut quid inanime iustificetur, ergo talis contritio satisfactio censenda est.

Sed profecto si non confundantur illa duo, quæ distinximus, scilicet, opus esse de se satisfactorium, vel actu satisfacere, facile responsio hæc improbabatur. Quod autem illa duo sint distincta, manifestum est, quia aliud est causam esse sufficientem ad agendum, aliud actu agere, ut in causis phylicis, & in hac ipsa materia, si vera est opinio, quod prima contritio est effectiue ab auxilio actuali prius natura, quam habitus infundatur, tunc habitus in eo instante infusus non efficit actum illum, quia inuenit factum ab alia causa sufficientis virtutis, & tamen de se est effectiuius talis actus. Item in causis meritoriis prima contritio formata de se valorem habet ad merendam gratiam, & sic dici potest meritoria gratiæ quoad sufficientiam, de facto autem non meretur illam, quia inuenit collatam. Et in anima Christi primus actus meritorius, quem habuit, de se esset sufficiens ad meritum visionis beatificæ, de facto tamen illam non meruit, quia illam in anima Christi supposuit. Item in actibus satisfactoriis opera pænalia beata Virginis de se satisfactoria erant, tamen per illa non satisfecit quoad se, quia nihil debebat. Et idem est in quouis iusto, si aliquando peruenit ad statum, in quo plenam remissionem peccatorum quoad culpas, & pœnas consequutus est: nam licet postea faciat opera pænalia, pro se non satisfacit, nec pro alio, si illa nemini applicat, & tamen de se satisfactoria sunt. Ac denique quando iustus multiplicat contritionis actus super peccata iam remissa, quilibet illorum satisfactorius est de se pro culpa, & tamen nemo dicit actu pro illa satisfacere. Sunt ergo illa duo ita distincta, sicut causa manens in actu primo, quia passum non est capax noui effectus, etiam si causa esset sufficiens ad introducendum illum, differt à causa in actu secundo operante, seu in genere suo habente effectum.

Supposita ergo distinctione inter hæc duo, & quod hic loquimur de actu non solum de se satisfactorio, seu habente valorem ad satisfaciendum, sed de actu satisfaciente in actu, id est, qui fit vera causa remissionis debiti, & quod hoc intelligimus nomine satisfactionis, dico implicare contradictionem, quod contritio sit satisfactio pro culpa, & offensa peccati, & quod virtute illius non remittatur peccatum. Nam vel ille actus est causa remissionis per modum pretii æquiualentis, & sic virtute illius fit remissio, vel non est causa, & sic non est actualis satisfactio iuxta declarationem datam. Vnde similis repugnantia inuenitur in hoc, quod peccatum sit prius remissum quoad culpam, & quod contritio subsequens sit actualis satisfactio illius. Quod patet primo, quia si remissio simpliciter præcessit ordine naturæ, ergo contritio nullo modo est causa illius, ergo non est satisfactio pro illa, quia non potest esse satisfactio, quin sit actu causa. Secundo quia duobus modis potest intelligi, satisfactio ne excludere peccatū, vel per modum causæ formalis, quia solutio æqualis extinguit debitū, vel per modū efficientis moralis, quia satisfactio impetrat remissionem, neutro autem modo potest contritio subsequens actu excludere peccatum remissum, quia si est remissum, iam est expulsum ex vi alterius formæ, nempe gratiæ habitualis, ergo iam non excluditur per contritionem. Et eadem ratione non impetrat talis

14. *Esse satisfactorium, & actu satisfactio sunt distincta.*

Primus actus meritorius animæ Christi satisfactorius erat ad merendam visionem beatificam. B. Virgo per opera pænalia nihil quoad se satisfecit.

15. *Implicat satisfacere actu pro peccato, quod non actu remittatur.*

Probatur implicatio primo, & secundo.



talis contritio remissionem eius, quia nec potest de-  
nuo fieri, neq; impetrari potest, quod iam est datum.

16. *Probatur ab incom- modo.* Tertio quia alias etiam secunda contritio eorun-  
dem peccatorum, & posterior tempore remissione  
eorum posset esse satisfactio pro illis quoad culpam,  
quia si potest solui quod est remissum, etiam poterit  
iterum solui, quod semel fuit solutum, quia non mi-  
nus extinguitur debitum per remissionem, quam  
per solutionem. Et similiter sequitur, eum, qui per  
attritionem cum sacramento poenitentiae consequu-  
tus est peccatorum remissionem, posse tempore sub-  
sequenti pro eisdem peccatis quoad culpam, & poe-  
nam æternam satisfacere, quod est plane absurdum,  
& contra communem sensum. Sequela probatur,  
quia si satisfactioni non obstat, quod remissio præ-  
cesserit, profecto parum referet, quod præcesserit  
tantum natura, vel etiam tempore, quia utraque ante-  
cessio sufficit, ut & remissio non fuerit facta virtute  
talis actus, ut & satisfactio fieri dicatur pro eo, quod  
iam non debetur, & in hoc versatur cardo difficulta-  
tis, quod vero antecessio sit maior, vel minor, natu-  
ra, vel temporis, nihil refert, neque auget difficulta-  
tem.

*Punctum  
rotius diffi-  
cultatis.*  
17. *Probatur  
4. ex com-  
muni sen-  
tentia Do-  
ctorum.* Quarto argumentari possumus ex communi  
sententia Theologorum dicentium, posse nos satis-  
facere de condigno pro pena temporali, & non pro  
æterna, non sane ob aliam causam, nisi quia pena æ-  
terna supponitur remissa, & in penam remissam non  
cadit satisfactio. Quam rationem satis insinuat Con-  
cilium Tridentinum sess. 6. c. 14. docens enim, poe-  
nitentiam post baptismum præter contritionem, &  
confessionem postulare penalia opera pia in satisfac-  
tionem, addit. *Non quidem pro pena æterna, quæ vel sacra-  
mento, vel sacramento voto una cum culpa remittitur, sed pro  
pena temporali, quæ, ut sacraliter docent, non tota semper, ut  
in baptismo fit, dimittitur, &c.* In quibus verbis solum  
pondero supponere Concilium, satisfactionem pro  
pena non dari, nisi circa penam non remissam, alio-  
qui insufficientem differentiam constitueret inter  
penam temporalem, & æternam, nec convenientem  
rationem redderet, ob quam homo iam iustificatus  
per poenitentiam non possit satisfacere pro pena æ-  
terna. Et simili modo non posset dari ratio, ob quam  
non possit adultus, qui ante baptismum multa pec-  
cata commisit, pro illis satisfacere post baptismum  
receptum, & quoad culpam, & quoad penam æternam,  
& temporalem. Nam licet horum omnium remissio-  
nem obtinuerit sine satisfactione, nihilominus pro  
illis omnibus poterit satisfacere.

*Augetur  
ratio.*  
17. *Probatur  
5. argumē-  
to ad homi-  
nem.* Vnde possumus quinto ad hominem argumenta-  
ri. Docet enim peccatorem non posse satisfacere pro  
toto debito peccati, quia ut satisfaciatur, necesse est, ut  
prius illi remittatur aliquod debitum ex peccato con-  
tractum, nimirum debitum carenti præuenienti  
auxilio per sanctam inspirationem, & cogitationem.  
Nam quia sine tali inspiratione non potest homo in-  
choare opus satisfactionis, vel dilectionis, necesse est,  
ut prius illud debitum remittatur, quam homo pro  
peccato satisfaciatur. Et inde concludit, non posse  
hominem pro illo primo debito satisfacere. Quæ il-  
latio non potest in alio principio fundari, nisi in hoc,  
quod pro debito gratis remissio non potest quis satis-  
facere. Nam si potest solui quod est remissum, cur  
non poterit postea solui illud primum debitum, et-  
iam si fuerit remissum? Veli ex eo, quod remissio  
debiti, quod quoad carentiam excitantis gratiæ ne-  
cessario supponitur dimissum, bene infertur, non  
posse hominem satisfacere pro illo, cur ex eo, quod  
remissio peccati quoad culpam supponitur facta an-  
te contritionem satisfactoriam, non recte infertur,  
talem contritionem non posse esse satisfactionem  
pro peccato remisso.

18. *Ratio Vaz-  
quez.* Hanc contradictionem sibi obiecit idem Auctor,  
& illam vitare studet hoc assignando discrimē, quod  
prima contritio, vel conuersio omnino necessario pē-  
det ab auxilio gratiæ præuenientis, & adiuvantis, &  
pars 3.

ideo ex natura sua supponit dimissum debitum ex pec-  
cato contractum quoad carentiam talis auxilii, ac  
proinde non potest ad illius satisfactionem ordinari.  
Contritio autem non ita necessario pendet ab habitu  
gratiæ, nam licet ita sit (inquit) de facto, non est tamē  
hoc essentiale illi actui, sed posset procedere à solo au-  
xilio, si Deus vellet, & ideo natura sua vim habet, ut  
possit delere peccatum, & ideo etiam nunc non in-  
congrue dicitur satisfactio pro illo. Sed non soluit  
nondum, tum quia si satisfactio potest cadere in debi-  
tum remissum, parum refert, quod illa remissio ex  
necessitate, vel ex voluntate Dei præcedat: tum etiam  
quia licet habitus non sit necessarius simpliciter ad  
talem actum eliciendum (quamvis non desint, qui  
hoc regunt) nihilominus est necessarius, ut connatu-  
rali modo fiat, & consequenter actus ille secundum  
se, & secundum connaturalem modum productionis  
sue supponit habitum; ergo hac etiam ratione non  
poterit esse satisfactio pro remissione debiti carenti  
tali habitu, tum maxime, quia licet habitus gratiæ  
non sit necessarius, ut actus contritionis sit, est neces-  
sarius, ut sit formatus secundum veram, & commu-  
nem sententiam supra probatam ex principio in cap.  
8. demonstrato, & in assertionem sequenti etiam attingetur:  
& similiter remissio peccati connaturaliter  
supponitur, ut talis actus satisfactorius sit, ut paulo  
antea probauimus, ergo etiam hac ratione non po-  
test contritio formata esse actualis satisfactio. Deni-  
que data etiam illa differentia, ex illa ad summum cō-  
cluditur, contritionem de se esse satisfactoriam pro  
peccato, non tamen quod de facto satisfaciatur, suppo-  
nito, quod non sit per auxilium, sed per gratiam, quā  
supponit cum remissione peccati.

19. *Probatur  
ultimo à pā-  
ritate ratio-  
nis.* Ultimo argumentor à simili de merito, nam homo  
nunc non meretur de condigno primam gratiam per  
suam contritionem, licet de se habeat sufficientem  
valorem ad illud meritum, solum quia contritio  
supponit prius naturam gratiam, quod verum est, siue  
supponat illam ut sit, quia ab illa procedit, siue ut di-  
gna sit, quia per illam formatur, ergo eadem ratione  
non satisfacit homo condigne, seu ad æqualitatem  
pro culpa peccati per contritionem, quia eodem mo-  
do supponit illam. Antecedens est certum. Conse-  
quentiam probō primo ex principiis eiusdem aucto-  
ris. Nam in dicta disp. 2. 3. p. cap. 6. nu. 59. in fine, sic in-  
quit. Si contritio præcederet infusionem gratiæ ha-  
bitualis ex parte efficientis, non solum satisfaceret  
pro macula peccati condigne, sed etiam condigne  
mereretur gratiæ habitualis infusionem. Et ideo, ad  
evitandum hoc inconueniens, dixit idem Auctor tum  
ibi, tum etiam in 1. 2. disp. 203. cap. ult. in fine, & disp.  
211. cap. 3. infusionem habitualis gratiæ esse simplici-  
ter, & omni modo priorem naturā, quam sit contri-  
tio, vel prima dilectio Dei super omnia, quia actus  
subsequens non potest esse meritum gratiæ iam col-  
latæ. Ergo cum ex eodem principio sequatur, re-  
missionem peccati esse simpliciter priorem contri-  
tione, pari modo sequitur, hominem iustificatum  
non posse per contritionem actu satisfacere pro pecca-  
to iam remisso. Probatur hæc consequentia ex pari-  
tate rationis, quæ multipliciter declarari, ac demon-  
strari potest. Primo quia satisfactio apud Deum re-  
vera est quoddam genus meriti, quia sicut per opera  
bona meremur collationem alicuius boni, ita per sa-  
tisfactionem meremur remotionem alicuius mali, &  
ad significandum hoc ipsum, nimirum, meritum sim-  
pliciter dictum tendere ad boni acquisitionem, & sa-  
tisfactionem ad mali remotionem, distinctæ, & ac-  
commodatæ sunt illæ voces, in reliquis vero seruant  
proportionem, & licet in vna, vel alia conditione o-  
peris aliqua intercedat differentia, est valde materia-  
lis ad rem, de qua tractamus, ergo sicut actus non  
potest esse condignum meritum beneficii tam acce-  
pti ab ipso, & in ipso operante, ita etiam actus non  
potest esse satisfactio actualis pro malo culpæ, & poe-  
na



nam æternam iam sublato ab ipso operante per absolutam remissionem eius. Vel aliter, ideo contritio procedens à gratia, vel ut ab illa formata non potest esse meritum eius, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, ergo eadem ratione contritio procedens à gratia non potest esse satisfactio pro peccato remisso, quia principium satisfaciendi non potest esse effectus eiusdem satisfactionis.

*Principium satisfaciendi non potest esse effectus eiusdem satisfactionis.* At sicut gratia est principium merendi, ita est principium satisfaciendi, & consequenter ipsa etiam remissio peccati est suo modo principium morale satisfactionis, quatenus necessario supponi debet, ut persona sit apta ad satisfaciendum. Vel è contrario, si procedamus in sententia illius auctoris, quod contritio est per se, & quasi essentialiter formata, & forma sanctificans, & quod esset meritoria primæ gratiæ de condigno, & satisfactoria ad æqualitatem pro peccato, si à solo auxilio, & non ab habitu gratiæ procederet, cur, quæso, eo ipso, quod nunc, pcedit ab habitu gratiæ simul excludente peccatum, impeditur, ne sit meritum eiusdem gratiæ, & non impeditur, ne sit satisfactio pro eodem peccato iam remisso? vel cur dicitur esse satisfactio, solum quia est ex natura sua sanctificans, licet supponat effectum satisfactionis iam factum, & non impeditur, ne sit meritum, eo quod supponat beneficium gratiæ iam receptum? Non video certe quid possit responderi, quod probabiliter satisfaciatur, magisque huius rationis vis ex solutionibus rationum oppositarum elucidabitur.

*20. Negatur obiectio.* Primo dicebatur, in debitis pecuniariis solutionem fieri solere post remissionem debiti. Sed hoc sicut simpliciter sine alia declaratione, vel probatione asseritur, ita simpliciter negatur: nam si debitum pecuniarium simpliciter, & absolute remittatur, nec iam debetur solutio, nec potest amplius fieri, loquendo de propria solutione, quæ sit ex iustitia, & sit causa remissionis debiti, qualis nomine satisfactionis intelligitur. Quia eo ipso, quod creditor absolutam facit remissionem, iam alter non est debitor ex iustitia, ergo neque habet locum solutio. Poterit quidem ipse tantundem postea creditori dare, quantum debebat, tamen illa erit noua donatio, vel ad summum quædam recognitio beneficii ex gratitudine, non tamen erit vera solutio, nec ad illam donationem sequetur remissio debiti. Si autem non præcessit absoluta remissio debiti, sed sub conditione postea soluendi, illa re vera non est remissio, sed dilatio solutionis, & ita ex illa nullum sumi potest in præsentem argumentum. Secundo dicebatur, eum, qui contritionem exhibet, ex parte videri satisfecisse. At vero licet hoc permittamus, quod nunc non concedimus, inde ad summum probatur, actum esse de se satisfactorium, non vero actu esse satisfactionem, propter quam culpa remittatur, quæ duo satis distinguimus. Sicut etiam qui exhibet contritionem, exhibet actum de se dignum gratia, & iustitia, maxime iuxta sententiam oppositam, & nihilominus non sequitur, nec admittitur, quod sic operans illam mereatur.

*21. Falsitatis arguitur tertia.* Tertio ponderabatur, Deum dare habitualement gratiam eo fine, ut moueat arbitrium ad contritionem. Quod in se quidem falsum est, nam Deus congruam quidem vocationem homini dat eo fine, ut habeat contritionem, gratiam autem habitualement illi infundit, quia contritionem habet, quæ duæ habitudines oppositæ sunt, ut est communis doctrina ex Augustino, & Hieronymo sumpta, ut in superioribus sæpe tetigimus, & latius in libro sequenti ostendam. Vnde etiam si illud admittatur, oppositum ex illo sequitur, nam si Deus dat habitualement gratiam eo fine, ut hominem ad contritionem moueat, profecto non dat illi gratiam, quia contritionem habet. Sic enim Augustinus, & Hieronymus ex eo, quod Paulus ad Ephes. 1. ait, *Prædestinauit nos, ut effectus sancti, inferunt, non prædestinasse, quia futuri e-*

ramus sancti, ergo etiam non remittit peccatum homini, quia contritionem habet, iuxta illam sententiam, quia remittere peccatum nihil aliud est, quam gratiam infundere, ergo nec remittit Deus homini peccatum, quia pro illo satisfecit, vel satisfactorius est, quia satisfactio non est, nisi per contritionem, ergo si Deus non remittit peccatum homini, quia contritionem habet, profecto non remittit, quia satisfecit, ergo licet contritio, quæ sequitur ex infusione gratiæ, sit à Deo intentata tanquam finis, & effectus infusionis gratiæ, non tamen ut causa, & ratio infundendi illam, & consequenter neque ut causa etiam remittendi peccatum, ac proinde neque ut actualis satisfactio pro peccato.

Dices, posse Deum per infusionem gratiæ ita intendere contritionem, ut nihilominus propter valorem, quem talis contritio habitura est ad satisfaciendum, remittat peccatum. Sed hoc repugnat in primis doctrinæ Hieronymi, & Augustini, quam adduxi, quia illæ habitudines sunt repugnantes. Deinde sequitur ex hoc, infundere Deum gratiam propter opus futurum præiustum sub conditione tantum: nam priusquam velit Deus habitualement gratiæ infundere eo fine, ut homo habeat contritionem, solum præiudet sub conditione, quod si illum sic moueat per gratiam, habebit contritionem. Ergo si vult dare gratiam, & remissionem peccati propter valorem contritionis ad satisfaciendum, dat gratiam propter contritionem futuram sub conditione præiustam, & consequenter etiam poterit dare vocationem congruam ad opus bonum propter meritum talis operis, & ipsam primam gratiam habitualement infundet propter meritum de condigno futuræ contritionis formatæ, quæ sunt absurda. Et ratio est, quia meritum præiustum tantum sub conditione, simpliciter non est meritum, nec potest esse sufficiens ratio præmi, eadē ratione est de satisfactione. Ergo illo antecedenti dato, quod Deus infundit gratiam, ut homo habeat contritionem, eo ipso sequitur talem contritionem non posse esse satisfactionem actualem pro peccato iam remisso per talem gratiam. Nullo ergo modo potest contritio, ut procedens à gratia habituali, vel ut per illam formata, esse causa, vel forma expellens actualiter, & formaliter peccatum, nec per se ipsam, nec per remissionem, quam per valorem satisfactorium, quem habet, suo modo mereatur. Superest ut de contritione præcise spectata, ut gratiam antecedit ordine naturæ, dicamus.

*Secunda assertio. Actum contritionis, vel dilectionis quando antecedit habitum iustificantis gratiæ, non, esse satisfactorium de condigno pro peccato mortali, seu offensione diuina.*

*22. Obiectio. eiusque solutio.* Deo secundo. Contritio per se spectata, ut procedit ab auxilio, vel ut quocunque modo est prior natura gratia sanctificante, non est satisfactoria pro culpa, seu iniuria peccati mortalis ad æqualitatem. Hanc sententiam ex modernis Theologis cum exaggeratione docuit Medina 3. p. quæ. 1. ar. 2. eandem tradit Vega dicto lib. 15. in Trid. cap. 4. in fin. Soto dicto li. 3. de Natur. & grat. ca. 6. qui in hoc æquiparant satisfactionem cum merito, quod sicut contritio antecedit gratiam, tanquam dispositio ad illam, non potest esse meritoria de condigno ipsius gratiæ, ita nec potest esse condigna satisfactio pro culpa. Eademque sine dubio est communis sententia antiquorum Theologorum, quam docent, vel disputantes de satisfactione Christi in 3. d. 20. vbi Bonauent. quæst. 3. & 4. Richard. q. 4. & 5. Durand. q. 2. Paludan. quæ. 2. & alii ibi. Vel transgendo de Pœnitentia in 4. dist. 14. vbi Maior. q. 2. ad 3. dubium, Gabr. q. 1. ar. 2. post. 5. concl. & d. 16. q. 1. ar. 1. notab. 3. Alii in d. 15. Durand. q. 6. Almain. qu. 1. ar. 2. Capreol. q. 1. ar. 1. concl. 1. & in ar. 3. in argumentis contra illam. Et consentiunt reliqui Thomistæ, Ferrar.



Ferrar. 4. contra gent. ca. 54. Caiet. 3. p. q. 1. art. 2. & ibi alij moderni, & Medin. C. de Satisf. q. 1. Et sine dubio fuit sententia D. Tho. dicta 3. p. q. 1. ar. 2. ad 2. & q. 85. ar. 3. ad 2. & in 4. d. 15. q. 1. ar. 2. Eandem sententiam docuit Scotus in 4. d. 15. q. 1. §. De secundo, cum sequentibus. Imo etiam Alenf. Palud. & Richard. qui in contrarium allegantur, idem sentiunt, Et omnes id sumperunt ex Anselmo libro 1. Cur Deus homo, cap. 20. & sequentibus.

24. De contritione a gratia aliquo modo procedente D. Flores loquuntur.

Vt autem mens horum Doctorum intelligatur, suppono eos loqui de contritione, vt procedente ex diuina gratia aliquo modo, nam cui contritioni negant satisfactionem æquiualem, concedunt satisfactionem, & ex acceptatione diuina, & causalitatem aliquam saltem dispositiuam, aut impetratoriam, aut meritoriam de congruo respectu remissionis peccati, & ideo omnes loquuntur de contritione aliquo modo supernaturali ex gratia procedente, vel per illam eleuata ad aliquem supernaturalem modum. Et quamuis inter eos sit differentia in explicando modo, quo ille primus actus, per quem remittitur peccatum, sit ex gratia; nihilominus omnes videntur in hoc conuenire, quod ille actus, etiam si sit ex aliqua gratia, dum non est informatus gratia sanctificante, non potest esse satisfactorius de condigno pro offensa Deo per peccatum illata. Vnde omnes, qui videntur contritioni tribuere aliquam satisfactionem condignam, vel supponunt illam esse gratia formatam, vel ex illa hypothese loquuntur.

25.

Et ita expresse de gratia gratum faciente loquitur Richard. in loco citato ex 1. d. 17. & Alenf. ac Paludan. in locis, que contra hanc assertionem citantur; & Richard. dicto art. 6. §. Sunt tamen, circa finem vers. Tertia difficultas. Nec in ar. 8. §. In hac fide, aliquid de hoc puncto scribit. Denique etiam Caietan. dicto art. 2. §. Ad horum, licet admittat satisfactionem æqualem, loquitur tamen supposita gratia, & charitate in satisfaciendo. Et in eandem sententiam trahit D. Th. dicens solum differre ab alijs authoribus, quod gratiam hanc, & charitatem considerauit ex parte Dei gratificantis, & ideo dixit, non posse satisfacere, nisi ex acceptatione diuina: alij vero considerantes gratiam, & charitatem ex parte hominis satisfaciendi, vt cum illo concurrunt ad satisfactionem, dixerunt, hominem posse satisfacere condigne. Vnde cum in §. Ad alteram, dicit, quod si homo ex proprijs vicibus posset talem actum exhibere Deo offenso, qualem tunc elicit per gratiam, & charitatem, infinitas illius actus æquaret infinitatem offensa: in illa hypothetica propositione loquitur de actuali, non solum in substantia actus, sed etiam in dignitate, & valore, quem nunc habet ex gratia, & charitate. Et eodem modo loquuntur Scotus, Durandus, & ceteri.

16. Ratio 1. conclus. 2. ex duplici incommodo.

Remissio peccati est gratuita.

Probatum iam assertio primo, quia aliàs peccatum, vel non tolleretur per remissionem Dei, vel saltē non remitteretur gratis; neutrum autē dici potest; ergo. Sequela quoad priorem partem probatur, quia quando debitum tollitur per integram solutionem, nulla remissio ibi interuenit, sed ipsa solutio vi sua tollit debitum. Hoc autem falsum esse, & cap. præced. probatum est, & ex dicendis euidentius constabit. Altera pars dilemmatis probatur tum ex priori, quia si nulla subsequitur remissio ad contritionem, profecto nec gratuita remissio fiet, quia gratuita remissio aliqua remissio est, imo maxima, quæ esse potest, tum etiam quia licet demus remissionem ibi fieri; illa iam non potest esse gratuita; cum sit propter æqualem satisfactionem. Nam qui soluit integre debitum, absolute, ac simpliciter meretur remissionem talis debiti; non ergo gratis obtinet; nam quod ex proprio merito datur, non gratis datur. Falsitas autem consequentis probatur ex illo ad Tit. 3. Non ex operibus iustitiæ, &c. & ad Rom. 3. iustificati gratis per gratiam ipsius, idem c. 9. & 11. Quæ verba exponens Conc. Trid. sess. 6. ca. 8. ait, Grati iustificari ideo dicuntur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera ipsam iustificatio-

nis gratiam promeretur. Non est autē dubium, quin sub gratia iustificationis remissionem peccatorum, quoad culpam, & diuinam offensam comprehendat, quia hæc remissio est de intrinseca ratione iustificationis, prout illam definirat, & in prioribus capitulis declarauerat. Dices non dicere Concilium iustificari hominem gratis, quia non satisfacit, sed quia non meretur iustificationem. Sed in idem redit, si satisfactio ponatur æqualis, & de iustitia, tum quia satisfactio apud Deum est quoddam genus meriti, vt iam declarauimus, tum etiam quia aduerbium, gratis, omne motum iustitiæ excludit. Nam quocumque modo remissio peccati ex iustitiæ titulo detur, non datur gratis; non est autem minor ratio iustitiæ, in condigna satisfactione, quam in condigno merito.

Ad hanc rationem virtute respondet Vazquez partim in dicta disp. 2. tertiæ partis, partim in disp. 204. 1. 2. Nam in priori loco cum communi sententia in modo loquendi conuenit, negatque posse peccatorem æqualiter satisfacere pro peccato suo, & ita evitare potest prius inconueniens in prima parte dilemmatis positum. Explicando autem in ca. 5. veram (vt ipse vocat) rationem huius dogmatis, totam in hoc ponit, quod propter peccatum meretur homo priuari omni sancta cogitatione, iuxta doctrinam, quam ibi affert ex Cælestino Papa, Prospero, Fulgērio, & Bernardo; non potest autem homo resurgere a peccato, nisi præcedat sancta cogitatio, & ideo non potest satisfacere ad æqualitatem pro peccato. Probatum hæc vltima illatio, quia non potest homo compensare omnem partem debiti, sed necesse est, vt præcedat remissio cuiusdam partis debiti, quæ sit, cum homini datur sancta cogitatio, cuius carentiam per peccatum meruerat. Vnde licet post talem cogitationem homo ad æqualitatem satisfaciatur pro reliqua parte debiti nondum remissa, nihilominus absolute non satisfacit ad æqualitatem pro toto debito peccati.

Iuxta quam rationem ad primum inconueniens neganda est sequela, quia licet homo per contritionem satisfaciatur ad æqualitatem pro culpa nondum ablata per solam cogitationem sanctam, nihilominus tollitur culpa per veram Dei remissionem, quia incipit Deus remittere peccati debitum, dando auxilium necessarium, & condonando debitum, quo peccator dignus erat illo priuari, vt inde ad consequendam integram remissionem debiti postea cooperetur. Quocirca totam inæqualitatem satisfactionis ponit in hoc, quod non pro toto debito peccati satisfacimus, tamen supposita remissione, quæ sit per collationem auxilij, pro reliquo debito fatetur hominem ad æqualitatem satisfacere. Atque ita plane concedit, quod, si homo suis viribus sine auxilio gratiæ posset facere eundem actum contritionis, quem nunc facit per gratiæ auxilium, perfecte satisfaceret pro peccato, quia licet esset ex acceptis (vires enim naturales etiam sunt a Deo receptæ) non tamen esset per aliquam ipsius debiti remissionem. Vnde etiam patet responsio ad secundum inconueniens: nam remissio peccati simpliciter est gratis, quia initium eius a gratuita remissione incipit, & ratione illius primæ gratuitæ remissionis, tota remissio, quæ postea fit, est gratuita. Et ideo et iustificatio non est ex operibus, quæ Paulus ab illa excludit, quia per opera non intelligit ea, quæ sunt ex auxilio gratiæ, sed quæ sunt per naturæ vires, vt idē auctor late prosequitur i. 2. disp. 203. c. 7.

Hæc vero responsio nobis non satisfacit. Primo quidem, quia est contra Theologos citatos, quod ille auctor non negat, refellendo potius rationes, in quibus fundant inæqualitatem satisfactionis, aliamque inducendo ab eorum mente diuersam. Nam, vt notauimus, loquuntur aperte de poenitentia, vel contritione facta ex aliquo auxilio gratiæ, & illam negant esse posse satisfactionem æqualem pro peccato, seclusa noua gratia sanctificante, & acceptatione diuina, cuius contrarium præfatus auctor affirmat, quod er-

Obiectio eius solutio.

27. Responsio Vazquez ad hanc rationem.

28. In forma applicatur responsio ad primum inconueniens.

Deinde ad secundum.

29. Neutra solutio placeat.



go proficetur, se defendere communem sententiam, quam improbat re ipsa. Secundo immerito indistincte loquitur illa responsio de remissione debiti, quoad carentiam auxilij, & remissionem peccati quoad culpam, atq; iniuriā. Ita censetur inconueniens vitari, quod re vera non vitatur. Explicatur assumptum, nam in peccato oportet distinguere pœnam à culpa, & vnius remissionem à alterius cōdonatione. Nam fieri optime potest, vt culpa integre,

*Culpa potest gratis remitti tota quin pœna tota gratuita tollatur.*  
 & plenē, ac gratis remittatur quoad totum id, q̄ est de ratione culpę, & nihilominus pœna aliqua non remittatur, nec gratis tollatur, sed per condignam satisfactionem solummodo. Quod est certissimum in sacramento pœnitentię, nam perfecte, & integre remittitur culpa, licet maneat reatus pœnæ temporalis, & gratis etiam remittitur culpa, licet postea sit de iustitia satisfaciendum pro pœna. Sic ergo licet concedamus hominem peccando factum esse indignum omnis auxilij præuenientis gratiæ per sanctam cognitionem, & alias inspirationes, imo et auxilij adiuuantis (de quo puncto in lib. i. fuisse dictū est, & quomodocūq; accipiatur, nihil ad præsens refert) hoc, inquam, principio dato, illud debitum tantū est reatus cuiusdam pœnæ, & ideo q̄n Deus remittit peccatori illam partem debiti, dando illi sanctam cogitationem nihil culpæ remittit, sed tantum quandā partem pœnæ, seu vnam ex multis, quas homo peccando meretur. Quod patet aperte, tum quia culpa vel tota remittitur, vel nihil illius tollitur, quia est indiuisibilis; tum et quia de facto Deus multis peccatoribus remittit hanc pœnam, dando illis cogitationes sanctas sufficientes, & offerendo auxilia, quæ peccato demeruerant, & nihil culpæ ab eis auferendo; est ergo illa tantum remissio cuiusdam pœnæ. Ergo si post remissionem illam partem pœnæ homo satisfacit pro peccato condigne, & ad æqualitatē vere satisfacit integre pro culpa, & offensa, sicut ē cōtrario Deus integre remittit in sacramento pœnitentię totam culpam, etiam si non totam pœnam remittit. Et in baptismo remittit quicquid habet veram rationem culpę, licet non tollat concupiscentiam, nec mortem, nec restituat totam iustitiæ originalis rectitudinē, quam homo peccado amisit, quæ omnes sunt pœnæ originalis culpæ.

*Culpa quoad remissionem est indiuisibilis.*  
*In baptismo tollitur tota culpa non tamen concupiscentia, &c.*

<sup>31.</sup> Atq; ita per illam considerationem non vitantur inconuenientia illata respectu remissionis peccati quoad culpam, de qua illa procedunt. Nam licet Deus incipiat remittendo in nobis aliq̄ pœnam, quam ex peccato contraximus, illa nō est remissio peccati quoad culpam, nec integra, nec partialis; ergo si, facta remissione illius particularis pœnæ, quicquid necessarium est ad integre resarciendam diuinam iniuriā, homo præstat, re vera non consequitur liberationem à culpa, & peccato per remissionē, & cōdonationem Dei, sed ipse à se illud expellit per condignam satisfactionem. Et hoc reputamus magnum inconueniens considerato modo loquendi Scripturæ, & Patrum, vt in cap. præced. late ponderauimus, & aliquid statim addemus. Nam hoc primum inconueniens ex secundo declaratur, quod ex illa responsione non vitatur, nam licet Deus gratis remittat aliquam particularem pœnam peccato debitam, nihilominus absolute loquendo, non remittit gratis culpam, & iniuriā sibi factam, sed per condignam recompensationem, quod ad iustitiam spectat. Et declaratur a contrario, nam licet Deus in pœnitentiā gratis remittat peccata, absolute loquendo, quia remittit culpas eorum, nihilominus postea non remittit reatum pœnæ temporalis gratis, sed per cōdignam satisfactionem. Ergo ē contrario licet prius remittat gratis aliquam pœnam, si postea non remittit culpam, nisi per condignam satisfactionem; nō remittit illam gratis, sed ex iustitia illam tollit. Illatio est clara ex paritate rationis, & declaratur amplius, quia postquam peccator recipit auxilium sanctæ cognitionis, seu inspirationis, per quam gratiam, pœna peccati sibi remitti-

tur, simpliciter manet in peccato, & tota peccati culpa in eo perseverat; ergo illa postea non remittitur gratis, sed per iustitiam tollitur, vel potius per ipsammet sanctificationem deletur.

Nec vitatur hoc inconueniens per alteram partem responsionis, nimirum, peccatum dici gratis remitti, quia non remittitur ex operibus factis viribus naturæ, sed ex contritione facta viribus gratiæ, nam totum id, q̄ viribus gratiæ comparatur, gratis dari censetur, & non ex operibus, iuxta phrasim, & intentionem Pauli: hæc (inquam) responsio non potest satisfacere. Primo quia videtur repugnare. Conc. Trid. longē aliter explicanti Paulum in dicto c. 8. dum ait, ideo dici hominem gratis iustificari, quia *nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, iustificationis gratiam promeretur*. Vbi primum pondero, Concilium ponere fidem, quæ donum Dei est, & sanctam cogitationem, gratiamq; præuenientem, & adiuuantem requirit, ac proinde supponere illam gratuitam remissionem carentiæ sanctæ cogitationis ex peccato contractæ, & nihilominus dicere, post illam dari gratis iustificationem. Neq; enim cogitari cum fundamento potest, Concilium fuisse loquutum de fide aliqua acquisita. Tum quia Ecclesiastico more (vt sic dicam) & maxime in doctrina fidei tradendo, non dicitur simpliciter fides, nisi illa, quæ est donū Dei. Tum etiam quia Concil. dicit in eodem cap. fidem esse initium salutis, fundamentum, & radicem omnis iustificationis, & eodem modo, ac vniiformi locutione dicit, per fidem non mereri hominem iustificationem: loquitur ergo de vera, & infusa fide. Tum deniq; quia cum dicit, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*, loquitur profecto de his, quæ vel semper, vel ordinariē, ac per se loquendo, præcedunt iustificationem, & ad illam requiruntur, & quæ antea ipsummet Concilium numerauerat c. 6. At fides acquisita nec per se præcedit iustificationem, neque Concilium vllam mentionem illius fecerat, sed de illa, quam homo diuina gratia excitatus, & adiutus concipit, vt dicit in initio capitis 6. ergo de eadem fide loquitur Concilium in cap. 8. Intellexit ergo, etiam si præcedat gratia Dei excitans, & adiuuans, hominem gratis postea iustificationem consequi.

Secundo expendo particulam illam *siue opera*, nam sine dubio non loquitur de solis operibus viribus naturæ factis, sed etiam de operibus factis ex fide, & auxilio gratiæ ante iustificationem. Primo quidem, quia opera viribus naturæ facta non habent per se ordinem ad iustificationem; imo raro solent bona opera præcedere, nisi aliquo modo ex fide, & gratia fiant, & licet aliquod interdum præcedat, quasi nihil in negotio iustificationis reputatur, & ideo verisimile nō est, de talibus operibus fuisse Concilium loquutum. Ergo loquitur de operibus ex gratia procedentibus. Secundo ordo ipse verborum hoc indicat, ait enim, *siue fides, siue opera*, præmisit enim fidem, vt subiungeret etiam opera, quæ ex illa procedunt, & iustificationem antecedunt, & certe videtur alludere ad illa, quæ in ordine iustificationis posuerat cap. 6. & 7.

Vnde tertio considerandum est, loqui Concilium de iustificatione propria, vt dicit ipsam infusionem iustitiæ, seu translationem ab statu peccati ad statum iustitiæ. Hoc patet, quia non potest loqui (vt quidam volūt) de toto progressu iustificationis ab initio vocationis, vsque ad infusionem gratiæ sanctificantis. Primo quia in hoc progressu includuntur fides, & opera antecedentia remissionem peccati, & infusionem iustitiæ. Concilium autem ibi distinguit iustificationem à fide, & talibus operibus, & à fortiori a uocatione, quæ fidem, & pœnitentiam præcedit; ergo nomine iustificationis non intellexit totum progressum, sed actionem illam, ad quam progressus ille terminatur, & per quam homo ex impio fit iustus. Secundo quia iustificationem in hac significatione sumptam deseripserat Concilium in c. 4. & in c. 5. dixerat,

<sup>32.</sup> *Inconueniens non tollitur per alteram responsionis partem.*

*Mens Tridentini aperitur.*

<sup>33.</sup> *Probat ex pondere rationis. Trident.*

<sup>34.</sup> *Concilium de propria iustificatione agit.*



erat, vocationem esse iustificationis exordium, & per illam & adiuuantem gratiâ hominem se disponere ad suam iustificationem. Vbi distinguit iustificationem à vocatione, auxilijs, & dispositionibus, in quib. progressus ille consistit; ergo per iustificationem intelligit ultimam, & intrinsecam mutationem ad iustitiam, quæ post dispositionem infunditur, vt e. 6. docet. Vnde in 7. in eadem significatione de iustificatione loquitur cum dicit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, vt euidenter declarat, illam iterum aliter describendo, seu priorem descriptionem magis declarando. Et eodem modo ibi assignat causam iustificationis, distinguendo illam à dispositionib. Ergo sine vlla dubitatione in eodem sensu loquitur in c. 8. dum affirmat iustificationem gratis fieri, etiam supposita fide, & dispositionibus præcedentibus illam. Ergo ex mente Concilij nõ recte dicitur iustificatio gratis fieri in radice, id est, ratione primi auxiliij gratis dati, inde enim ad sumum fieret, totum progressum iustificationis gratis dari, seu ab exordio gratis inchoari, quod in se verissimũ est: sed non est ad mentem Concilij, qd de propria mutatione iustificationis loquitur, & dicit gratis dari. At ponderant aliqui, Concilium nõ dixisse, *nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, meretur iustificationem*, sed dixit. *Nihil meretur gratiam iustificationis*, id est, omnem gratiam, quæ ad iustificationem datur. Sed friuolum valde est distinguere in verbis Concilij inter iustificationem, & gratiam iustificationis: nam cum, *iustificationis*, voce solam infusionem iustitiæ cum remissione peccatorum significet, vt ostensum est, per gratiam iustificationis nihil aliud intelligere potuit, nisi formam gratiæ, per quam iustificamur, neque vnquam Concilium illa vere in alia significatione vsus est, nec simpliciter prolata in vsu Theologorum aliud significat. Valde ergo obscure, & æquiuoce loquutum esset Concilium, si voce illa in alia significatione vteretur. Quod etiam suæ intentioni repugnat, quia sic non ostenderet, ipsam iustificationem in se gratis fieri, sed vel in primo auxilio, vel in tota collectione gratiarum ad remissionem peccati præcedentium, quod intentioni, & discursui eius repugnat.

35. *Quorundã responsio exploditur* Quarto his addo, sub illis verbis, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*, includere Concilium, non solum dispositiones remotas, quæ tempore solent iustificationem præcedere, sed etiam proximam, & ultimam, quæ ordine naturæ antecedit. Primo quidem quia, iuxta modum loquendi, nõ solum ordinarium, & communem, sed etiam ipsius Concilij, illa opera, quæ in eodem instanti cum iustificatione concurrunt, quatenus sunt causa eius, ordine naturæ præcedunt iustificationem; ergo cõprehenduntur à Concilio sub operibus, quæ iustificationem præcedunt. Confirmatur, nam idem Concilium in proximo præcedente c. 7. dixit iustificationem consequi dispositionem, quæ in illo actu consistit, nam comprehendit etiam dispositionem ultimam, vt supra probaui, & latius in sequenti libro ostendetur, si ergo iustificatio sequitur dispositionem, profecto dispositio præcedit; ergo comprehenditur à Concilio in c. 8. sub his, quæ iustificationem præcedunt; ergo etiam post illam dicit, iustificationem gratis fieri. Nam propositio negatiua Concilij vniuersalis est, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*; ergo neq; vltima dispositio, cum illa etiam præcedat. Secundo probatur, quia si Concilium solum remotas dispositiones excluderet, nõ redderet sufficientem rationem, cur iustificatio in se, & quoad ipsammet iustitiæ infusionem gratis fieret: quia si ratione vltimæ dispositionis ex condigna satisfactione iustificaretur homo, iam iustificatio in se non gratis fieret. Tercio idem Conc. dicto c. 7. postquam dixerat, *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, assignando causas eiusdem iustificationis, adiungit. *Efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit, & sanctificat*: ergo etiam post dispositionem, & auxiliũ ad illam gra-

tis collatum, forma ipsa gratiæ, & iustificatio ipsa in se gratis datur: ergo etiam vltima dispositio ad iustificationem comprehenditur à Concilio in c. 8. sub operibus, quæ iustificationem non merentur (vtiq; de condigno) quia iustificationem præcedunt.

Non desunt tamen, qui respondeant, nomine iustificationis non intelligere Conc. totum progressum iustificationis, vt à nobis satis probatum est, nec vero intelligere solam infusionem habituum cum sola remissione peccatorum, vt nos dicemus, sed intelligere ipsam iustificationem totam, quæ in instanti fit cum infusione habituum, & cum actibus perfectis contritionis, vel dilectionis, quos necesse est in eodẽ instanti concurrere, quando iustificatio extra Sacramentum fit. Et hi consequenter dicunt, sub illis verbis, *Nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt*, non comprehendit contritionem, vel quæ illa nõ præcedit iustificationem in illa acceptione sumptam, sed est quasi pars eius, vel quia (vt ipsi putant) non præcedit infusionem iustitiæ habitualis, etiam in ratione dispositionis, sed ad illam sequitur tanquam effectus simultaneus, seu duratione æqualis. Vnde concludunt, non obstante doctrina Concilij, posse illam contritionem esse satisfactoriam de condigno, quia hoc non obstat, quominus illa iustificatio in dicta significatione sumpta (id est totum hoc, nimirum infusio habitualis iustitiæ cum suis actibus) gratis in eo instanti fiat, quia nihil eorum, quæ præcessit, potuit illam mereri.

Sed hæc euasio nec satisfact Concilio, nec ad rem ipsam declarandam valet. Primum patet, quia ostensum est, Concilium loqui prius de iustificatione, cõdistinguendo illam à dispositione vltima, & prout illam subsequitur; ergo de hac iustificatione loquitur in c. 8. & de eadem dicit, gratis dari. Deinde licet contritio, & infusio habitualis iustitiæ in eodem instanti simul fiant, necesse est fieri cum aliquo ordine causalitatis inter se, & consequenter cum aliquo ordine naturæ, aliàs per accidens coniungerentur, & nulla esset ratio ex parte ipsarum, cur semper simul fierent, sed ex sola voluntate Dei, quod proflus est irrationabile, & ita à nemine dicitur, vt libro sequenti ex professo videbimus. Vel ergo contritio præcedit ordine naturæ infusionem iustitiæ, & sic necesse est fateri iuxta intentionem Concilij, illam non inducere meritum, vel satisfactionem, ratione cuius ex iustitia fiat iustificatio quoad infusionem habituum, & remissionem peccati, quia alias non fieret iustificatio gratis eo modo, quo Concilium declarat; Vel contritio nullo modo præcedit ordine naturæ infusionem habitualis iustitiæ, etiam per modum dispositionis ad illam, vt Vazq. sentit. Et hoc refellitur primo, quia repugnat Concilio, quod plane docet, actus penitentiae, & amoris, etiam perfectos, præcedere iustificationem in ratione dispositionis, vt supra probaui, & in libr. sequenti latius dicam. Secundo quia supponit falsam sententiam, nimirum, illum actum primum dilectionis, vel contritionis ab habituali gratia effectiue procedere, ac propterea non posse in vilo genere prius natura existere, aut esse informem, quam gratia habitualis infundatur, de qua re in eodem libro sequenti dicturi sumus.

Tercio, quia nostra assertio non solum procedit de facto, sed etiam de possibili, seu ex hypothesi; quod contritio procedat ab auxilio, & nõ ab habitu, quam hypothesin esse possibilem dictus auctor non negat, & ex illa hypothesi consequenter fatetur, si peccatori detur auxilium, quo eliciat contritionem ante infusionem habitus, tunc satisfacturum esse talẽ hominem de condigno. Ex quo euidenter sequitur, hominem tunc non iustificari ex gratia quoad remissionem culpæ, sed ex iustitia, qd magnum inconueniens reputamus; cum quia inde ferẽ euidenter sequitur, idem esse de facto suppositis alijs principijs, vel certis, vel longe probabilioribus, vt qd contritio perfecta sit vltima dispositio ad gratiam extra sacramentum, quod certum

36. *Euasio ad argumentũ ex Concil. verbis.*

37. *Refellitur euasio.*

Refellitur 2.

38. *Reijcitur 3a Vazq. 3. p. disp. 2. c. 6.*



*Contritio perfecta est ultima dispositio ad gratiam extra sacramentum.*

certum reputamus, & consequenter quod sit prior natura, quam gratia habitualis in aliquo genere, quod euidenter sequitur. Vnde sit consequens, quod ab illa non procedat effectiue, quod longe probabilius esse credimus. Tum etiam quia magnum inconueniens est dicere, hominem peccatorem, & inimicum Dei posse illo modo ex iustitia, & ad æqualitatem satisfacere, solum quia ex auxilio gratiæ actus supernaturales elicit, cum nihil possit Deo condigne placere, nisi persona operans illi sit grata; persona autem sic operans nec supponitur Deo grata, nec per ipsum actum fit talis, ut supra probatum est; ergo est incapax satisfactionis de condigno. Tum denique quia ratio Concilij cogit, ut dicamus talia opera præcedentia iustificationem ex natura sua esse insufficientia ad meritum, vel satisfactionem de condigno: nam Concilium optime nonerat, fidem, & opera, quæ ex fide ante iustificationem fiunt, non fieri sine auxilio gratiæ, & inspiratione Spiritus Sancti. Imo hoc late docuerat in cap. 6. & 7. & definit in canon. 4. & nihilominus positus illis actibus, dicit gratis subsequi iustificationem; ergo sentit, naturam rei hoc sequi, & ex insufficientia tantum ad meritum ad fundandam iustitiam; ergo etiam de possibili vera est illa doctrina.

39. *Aliud subterfugium ad superiorem doctrinam. Illius fundamenta.*

Adhuc vero posset aliquis tergiversari, dicendo; contritionem ex auxilio gratiæ elicitam, esse quidem de se æqualem satisfactionem pro peccato, etiam quoad culpam, nihilominus tamen gratis à Deo acceptari in satisfactionem, & hoc satis esse, ut iustificatio, & remissio peccati gratis à Deo concedatur. Et ratio est, quia dilectionis actus, à quo contritio habet totum, vel præcipuum valorem suum, est debitus Deo multis titulis, primum eo quod summum bonum est, & ultimus finis: ad quem ordinata, & eleuata est humana natura, deinde titulo gratitudinis, tertio titulo subiectionis, & subordinationis debita creaturæ ad creatorem. Denique ille actus magis est ipsius Dei, quam hominis, quia & vires ad illum faciendum præbet, & perfectius illum facit, & magis est sub dominio eius. Vnde secluso omni debito peccati, debet homo Deo hunc amorem; ergo quamuis post offensam Dei, ipsum amet, posset Deus iustissime non acceptare illum amorem in satisfactionem offensæ sibi illatæ, nec propter illum remittere peccatum, aut hominem sibi reconciliare; ergo hoc satis est, ut iustificatio dicatur fieri gratis; etiam si actus ille per se spectatus æquet, vel etiam superet totam malitiam, & inordinationem peccati. Sicut si aliquis debeat alteri decem, & quia illa mutuo ab eodem accepit, & quia illum damificauit in bonis, & creditor illa acceptet non solum in mutui solutionem, sed etiam in recompensationem damni, profecto merito dici poterit gratis recompensationem damni remississe; ergo similiter in præsentem. Quæ responsio fundamentum habet, in doctrina Ansel. dicto lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 20.

40. *Exploditur dupliciter subterfugium*

Verumtamen hæc etiam euasio, & falso nititur fundamento, & non satisfacit Concilio. Ratio prioris partis est, quia nostra contritio, vel dilectio facta etiam ex auxilio gratiæ, non tamen informata gratia sanctificante, non solum deficit ab æqualitate iustitiæ, quia est alia debita, sed etiam quia est impar iniuriæ Deo per peccatum illatæ, ut Anselmus in sequentibus capitulis subiungit, & D. Thom. 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. docet, & paulo post declarabimus. Vnde distinguere solent Theologi rigorem iustitiæ ab æquitate, & absoluta ratione iustitiæ, fatenturque hominem non posse satisfacere Deo de rigore iustitiæ pro offensa peccati, imo nec pro poena debita etiam per contritionem formatam, vel per alia opera procedentia ad iustificationem gratia, quia in vniuersum pura creatura non est capax rigorosæ iustitiæ apud Deum, quia non potest offerre Deo, nisi quæ ab illo accepit, & illi debet, & ipsius maxime sunt. Et nihilominus docent, hominem iam gratum posse vel mereri de absoluta iustitia apud Deum, vel illi satisfacere pro poena temporali,

*Iustus potest satisfacere ad æqualitatem iustitiæ pro mor. ali.*

vel etiam facere opus de se satisfactorium ad æqualitatem iustitiæ pro culpa mortali, quod tamen negant fieri posse per contritionem præcedentem, præcisè spectatam, seu nondum gratia formatam: ergo id non solum est propter illam rationem, quod sit alia debita, sed etiam quia in se est sufficiens ad iustitiæ æquitatem.

Vnde probatur altera pars de mente Concilij, & simul res ipsa confirmatur. Quia Concilium in dicto cap. 8. affirmat, primam iustificationem gratis fieri à Deo, & tamen canon. 32. de augmento iustitiæ non dicit gratis fieri, sed ex vero merito, quod simpliciter est meritum iustitiæ, licet, prout est hominis, non sit rigorosæ iustitiæ; ergo cum Concilium dicit primam iustificationem post omnes dispositiones ad illam gratis fieri, non solum excludit à præcedentibus actibus rigorem iustitiæ, quia sunt alia debita, sed etiam veritatem iustitiæ (ut sic dicam) seu æqualitatem, quæ vera ob conditionem personæ operantis non sunt digni tanta æstimatione. Vnde confirmatur, quia alia non magis daretur gratis iustificatio, quam gloria, vel augmentum gratiæ, quod euidenter est contra mentem Concilij, & contra communem sensum Theologorum. Sequela patet, quia si consideremus radicem contritionis, & operis meritorij augmenti gratiæ, utraq; radix est principium aliquod supernaturale gratuito datum; si autem spectemus debitum hominis ad Deum, utrumque opus est magis ipsius Dei, eiq; alijs titulis debitum; ergo sicut est quædam gratia acceptare opus contritionis in satisfactionem, ita est quædam gratia acceptare opus aliud in meritum nouæ mercedis. Et ideo gratiæ Dei deputat Concilium Tridentinum, sess. 6. c. ult. cum Cælestino Papa epist. 1. cap. 1. *Vt hominum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Et sicut posita lege, seu pacto Dei, necessario acceptat ad præmium opus meritorium hominis iusti, ita etiam necessario acceptat contritionem peccatoris, ut ei culpam remittat; ergo si aliunde est tanta proportio, & æqualitas inter contritionem ut à peccatore ex auxilio elicitam, & remissionem peccati, quanta est inter actum meritorium iusti, & præmium, non magis erit gratis iustificatio prima, quam augmentum iustitiæ, vel acceptatio ad gloriam. Quod sine dubio est falsum, & alienum à sana doctrina, ut libr. ult. huius operis ex professo ostendemus.

Possumus prætere rationem factam, & doctrinam Concilij Tridentini, prout à nobis explicata est, 42. alijs testimonijs Scripturæ, & præsertim Pauli confirmare. Nam quæ in capite præcedenti adduximus ad probandum remissionem peccati esse beneficium distinctum, & post illam à Deo misericorditer concessum, euidenter probant, hoc beneficium gratis, & non ex æquitate iustitiæ dari respectu hominis, cui confertur. Quod addo, ut excludam iustitiam late sumptam prout dicit conuenientiam ad id, quod Deum decet, quæ iustitia optime concurrens simul cum misericordia Dei in operibus eius, & iustificatione peccatoris considerari potest, ut Anselmus, & D. Thomas docuerunt. Hic autem loquimur de iustitia respectu hominis, & operum eius, & secundum hunc respectum dicit Scriptura, poenitentibus veniam misericorditer concedi, aut promitti ac subinde gratis, ac ultra valorem sui operis. Sic multa ponderauimus supra ex Isaiâ, Hieremia, Ezechiele, Zacharia, & Ioel Prophetis, & ex Psalmis. Idemque probant loca Pauli citata ad Tir. 3. & ad Roman. 3. & Matth. 18. in parabola serui, qui debebat decem millia talenta, soli misericordiæ tribuitur, quod roganti Dominus debitum dimiserit, ut ibi expendit Chrysostomus Homilia 62.

Maxime vero ponderari potest caput 4. Epistolæ 43. ad Roman. ubi est professo probat Abraham gratis Pauli locus fuisse iustificatum, quia non ex operibus, hæc enim duo Rom. 4. esse opposita docet in cap. 11. Et quanuis verum sit, non intendere Paulum absolute excludere opera ex in rem non spiritu, stram.

41. *Confirmatur altera pars ex Trident.*

*Idem Conc. Cælestin. Pap.*

42. *Rationem confirmat Scriptura.*

*Iustitia Dei late sumpta concurrens cum eiusdem misericordia.*



spiritu, & viribus gratiæ, sed naturæ, vel legis: tamen etiam docet, iustificationem, & reconciliationem cum Deo, etiam si fiat per fidem (vtrique suo modo per charitatem operantem) non fieri simpliciter ex operibus, id est, ex iustitia, sed ex gratia. Ita enim ponderat Paulus verba illa Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, nam ex verbo illo, reputatur, colligit, Abraham credendo, gratum Deo factum esse, non ex iustitia, sed ex gratia. Nam, inquit. *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*, et autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. Vbi licet excludat opera, quæ absolute dicta, iuxta phrasim Pauli, significant opera mere humana, & non facta ex gratia, non tamen excludit opera ex fide facta, sed illa sub fide comprehendit: nam Abraham non est iustificatus per fidem otiosam, sed per fidem actuosam, operantem, & obedientem. Et nihilominus ait Paulus Abraham non esse datam iustitiam ut mercedem, sed acceptam esse, utique ut sufficientem dispositionem, secundum propositum gratiæ Dei.

44.  
Occurrit  
dubij.

Scio expositionem hanc Pauli applicatam ad locum Genes. habere difficultatem, quia ibi non est sermo de prima iustificatione Abraham, sed de augmento iustitiæ. Sed hæc difficultas tractanda est ex professo inferius; nunc vero mihi non est dubium, quin Paulus de prima iustificatione loquatur, & per respectum ad illam verba Genes. exposuerit. Quod etiam patet ex testimonio Psalm. 31. quod in confirmationem adducit, in quo est sermo de remissione peccatorum, ut ex ipsis verbis patet *Beati quorum remissa sunt iniquitates, & Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*. Quæ verba simili modo Paulus exponit, dicens. *Sicut & David dicit, beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus*, i. quem Deus gratis iustificat, seu gratis acceptat, ut illi iustitiam infundat, sine operibus, utique valorem condignum habentibus, sed acceptatis, quia ex fide procedunt. Quæ expositio est D. Tho. & valde consentanea alijs Patribus, & iuxta illam per dicta verba docet Paulus iustificationem, & remissionem peccatorum non fieri ex iustitia, etiam supposita fide operante per auxilium gratiæ. Et hunc sensum indicavit ibi Tolet. annot. 7. dicens. *Actus reputari dicitur in iustitiam, quando ex se talis non est, nec inducit iustitiam ex natura sua, sed quia à Deo acceptatur, & assumitur, ut per eum iustitiam communice*. Et infra. *Fidem reputari in iustitiam est fidem, quæ ex se iustitia non est, nec iustitiam facit, à Deo ad iustitiam communicandam, quatenus gratia, ac charitate per Spiritum sanctum diffusa formaliter constituitur, acceptari*. Quod ita est de fide intelligendum, ut sub fide comprehendatur omnis dispositio ad iustitiam necessaria, sicut de Abraham dixi.

45.  
Egregia cō-  
firmatio ex  
August.

Confirmatque egregie hanc expositionem, & sententiam August. in Psal. 110. circa illa verba. *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates eius*. Per quas (ait, utique voluntates) nullum consentem deserit misericordia, nullus est iniquitas impunita. Per consentem igitur vere poenitentem intelligit. Vnde cum Psalmista subiungit. *Confessio, & magnificentia opus eius*, per magnificentiam iustificationem, & per confessionem, contritionem interpretatur. Sic, inquit. *Quid magnificentijs, quam iustificare impium? Sed opus fortasse hominis præuenit istam magnificentiam Dei, ut cum fuerit peccata confessus, iustificari mereatur*. Quæ posteriora verba non interrogando, sed asserendo pronunciat: & licet interponat particulam, fortasse, non est quia de veritate assertionis dubitet, sed ut tacitam difficultatem insinuet. Vnde statim assertionem confirmat exemplis Publicani, & Magdalene, & repetit. *Hæc est magnificentia Domini, iustificatio peccatoris, quoniam, qui se humiliat, exaltabitur, & qui se exaltat, humiliabitur*. Hæc est magnificentia Domini, quoniam ubi abundavit peccatum, superabundavit & gratia, sed fortasse ex operibus? Hæc est difficultas, quam prius insinuauerat, cui re-

Occurritur  
tacita obie-  
ctioni cō-  
tra doctrinam Aug.

spondet. *Non ex operibus ne forte quis extollatur*. Ipsi enim sumus sumentum, creati in Christo in operibus bonis. Iustitiam enim homo non operatur, nisi iustificatus. Credens autem in eum, qui iustificat impium, à fide incipit, ut bona opera non præcedentia, quod meruit, sed consequentia, quod accepit, ostendant. Vnde ergo illa confessio? nondum quidem opus est iustitia, sed delicti improbatio. Sed quoquo modo se habeat, nec in ipsa de se homo gloriatur. Vnde infra cōcludit. *Non ergo sola magnificentia, qua iustificatur impius, sed & confessio, & magnificentia opus eius*. Ex quo egregio testimonio habemus secundum Augustin. confessionem, & iustificationem esse diuersa opera, & vtrumque esse opus gratiæ, & opus confessionis præcedere magnificentiam iustificationis, non tanquam opus iustitiæ, id est, quod ex iustitia obtineat iustificationem, quia tale opus iustitiæ non est, nisi ab homine iustificato, sed ut aliqualis ratio, vel dispositio, vel etiam aliquale meritum, de quo gloriari homo non potest, cum ipsum etiam sit ex gratia. Omitto alios Patres, quia in præcedenti capite sufficienter allegati sunt.

Contritio  
& iustifica-  
tio differunt  
inter se, cū  
vtraq; sit o-  
pus gratiæ

Vltimo addere possumus rationem, & inter varias, quæ afferri solent, illam maxime probamus, quam Diuus Thomas, & grauiores Theologi tradiderunt, & omnibus peccatis mortalibus generalis est, & duobus nititur principijs. Vnum est, omne peccatum mortale esse grauem iniuriam, & offensam Dei contra iustitiam illi debitam. Aliud est, iniuriam si- milem crescere ex dignitate personæ offensæ, satisfactionem vero ex dignitate personæ satisfaciens. Ex quibus concluditur, peccatum, ut est offensio Dei infinitæ maiestatis, habere ex persona offensæ quandam infinitatem, quam non habet satisfactio peccatoris, etiam si ex auxilio speciali, & per actum charitatis, vel contritionis fiat, & ideo esse non posse æqualem satisfactionem.

46.  
Duplicit  
principio  
nititur supe-  
rior discui-  
tur.  
Primum.  
Secundum.  
Peccatum  
ut est offen-  
sa Dei ha-  
bet quandā  
infinitatē.

Hanc autem rationem duobus modis impugnat P. Vazquez. Prior est supra tactus, negando primum fundamentum eius, nimirum omne peccatum mortale esse propriam iniuriam Dei, quæ sit contra iustitiam respectu eiusdem Dei, sed peccatum dici offensionem, vel iniuriam Dei lato modo, quod suadet rationibus supralatis. Vnde infert primo, etiam tum illa peccata, quæ directe sunt in Dei contumeliam, & iniuriam, & sunt blasphemix, maledicta, & opprobria contra Deum, vel falsa testimonia contra eum dicta, non esse iniurias, quæ sint contra iustitiam, quia non ledunt Deum in bonis suis, sed esse lato modo iniustitiam. Secundo infert, non obligari peccatorem ex propria iustitia ad satisfaciendum Deo pro peccato, quia non est propria obligatio iustitiæ ad satisfaciendum, nisi induat rationem restitutionis alicuius nocimenti in bonis alterius facti, quod ita resarciatur per satisfactionem, ut cedat in eius commodum, qui iniuriam passus est. Sicut inter homines etiam si seruus, vel subditus transgrediatur legem, vel mandatum Domini, aut principis, non tenetur ex iustitia ad aliquam satisfactionem, quia nec ad aliquam restitutionem tunc tenetur, cum damnum in bonis Domini non intulerit, quod si honorem, vel famam eius læsit, tunc tenebitur ex iustitia satisfacere, quantum ad restitutionem famæ, vel honoris fuerit necessarium. At vero respectu Dei non habet locum restitutionem, quia nullum commodum ex nostra satisfactione illi provenire potest; ergo neque satisfactio ex propria iustitia illi est debita. Tercio infert, peccatum non alia ratione dici offensionem Dei, nisi quia auertit ab eo vltimo fine, & consequenter ita illi in nobis displicet, ut nos reddat odio dignos, & obiecta diuinæ inimicitix, ut latius declarat 1. 2. disp. 96. capite secundo, & disputatione centesima, capite sexto. Vltimo infert conuersionem in Deum non alia ratione dici satisfactionem pro peccato, nisi quatenus à nobis excludit peccatum, & tollit omne id, quod in nobis Deo displicebat, & restituit ei plac-

47.  
Impugnat  
Vazq. pri-  
mum prin-  
cipium pro-  
xime posi-  
tum.  
Quatuor  
infert Vaz-  
quez ex suo  
principio.  
Prima illa-  
tio.  
Secunda  
illatio.  
Confirmat  
Vazq.  
exemplis.

Confirmat  
Vazq.  
exemplis.

Tercio illa-  
tio.

Quarta  
illatio.

cebat,



cebat, quod facit actus ratione suæ bonitatis, & ideo ut sit condigna satisfactio, satis est, quod sit forma tantæ bonitatis, quantæ malitiæ fuit peccatum.

*Offensionem siue iniuriam, de qua in assertione, proprie usurpari ostenditur.*

48. **Lethale** **peccatum** **esse propria Dei offen-**  
**batur i. ex**  
**S. Thom.** **F**undamentum autem huius rationis, nimirum peccatum mortale, ut dicitur, esse iniuriam, & propriam offensionem Dei, omnino verum iudicamus: nam in primis est à Theol. communiter receptum, D. Th. enim ubique docet peccatum esse Dei offensionem, & in lib. 4. contr. gent. ca. 54. ration. 7. distinguit inter inordinationem peccati, & offensionem Dei dicens, *Peccatum impedimentum beatitudinis affert non solum inordinationem quandam animæ inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, &c.* & 3. p. q. 1. art. 2. dicit, peccatum eo, quod est contra diuinam maiestatem, habere quandam infinitatem, quia tanto offensa est grauior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Quæ ratio supponit sermonem esse de propria offensa, quæ sit iniuriosa, & contra honorem personæ debitum, alias non esset verum illud principium in omni offensa latè sumpta: nam licet quis fureretur à persona digniori, non ideo grauior est furti offensus, quæ in sola pecuniæ ablatione iniusta consistit. Eodem modo loquitur q. 28. de Verit. ar. 2. in corp. quem locum notauit, & de vera Dei iniuria intellexit Contr. 1. 2. q. 113. ar. 2. Vnde idem D. Th. in 4. d. 14. q. 1. ar. 1. quæstiunc. 3. ad 4. & quæstiunc. 5. & q. 2. ar. 1. & quæstiunc. 1. & 2. dicit, offensionem in quadam inæqualitate contr. iustitiâ consistere, in quantum alteri subtrahitur quod ei erat debitum, & ex hoc principio declarat, quomodo peccatum sit offensa Dei, & expresse dicit, satisfactionem ei deberi ex iustitia speciali ad Deum. Et d. 15. q. 1. art. 1. quæstiunc. 2. ad primum expresse dicit, q. satisfactio est quædam iniuriæ illatæ recopensatio, & loquitur de satisfactione, quæ Deo pro peccato debetur. Idemq. repetit ar. 3. quæstiunc. 1. Et ex hoc principio colligit necessitatem virtutis poenitentiae specialis, eiusq. proprium munus, q. est, reddere Deo debitam satisfactionem pro peccato in eum commissio, illud derelinquendo, non solum in quantum malum quoddam commissum est, sed et quatenus offensa Dei est, ut tradit 3. p. q. 85. art. 2. & 3. in quibus locis, & alijs innumeris tam proprie censet, hanc esse offensionem Dei, sicut est offensa iniuria, quæ sit homini in propria persona.

49. **Ex casu**  
**in Theolo-**  
**gia.** **Similiter reliqui Theologi** in 4. d. 14. & 15. peccato attribunt offensionem diuine maiestatis cum læsione iustitiæ, ut rationem, vel necessitatem supernaturalis poenitentiae declarent. Ita loquitur Bonau. d. 14. art. 1. q. 3. & d. 15. ar. 1. q. 2. vbi ait, offensionem Dei, quæ est in peccato, esse infinitam, & pro illa non exigis satisfactionem, sed Deum illam condonare, & in 3. d. 20. art. 1. q. 3. & 4. illam vocat infinitam iniuriam diuinæ maiestatis, eamq. à damno distinguit. Eodem modo sentit de hac Dei iniuria Richard. in 4. d. 14. art. 1. q. 2. & art. 2. q. 1. & 2. vbi poenitentiam dicit esse de peccato, quatenus est contra iustitiam diuinæ legis, & ideo esse quandam iustitiam reddentem debitum Deo pro iniuria, licet non possit reddere æquale, quia magnitudo malitiæ excedit magnitudinem emendæ: quæ ratio nullius esset momenti, nisi rationem iniuriæ in peccato supponeret. Id est expresse declarat d. 15. ar. 1. q. 1. & 2. 6. & 7. Denique omnes antiqui Theologi & moderni disputantes de necessitate redemptionis, & satisfactionis Christi pro nostris peccatis in 3. d. 20. & in principio tertiæ partis, & de virtute poenitentiae, eiusq. intrinseco fine, & munere in 4. d. 14. & sequent. & 3. p. q. 85. hoc principium supponunt tanquam certissimum, quod omne peccatum mortale est iniuria Dei, quia per illud priuatur Deus iure suo sibi ex diuina quadam iustitia debito.

50. **Tertio scri-**  
**pura locu-**  
**tionibus.** **Et ad eundem modum loquitur Scriptura.** Et præsertim in Psalmis poenitentiae Davidis multa occurrunt, quibus hæc veritas indicatur, Psalm. 31. Bea-

ti quorum remissa sunt iniquitates, &c. Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum. Delictum meum cognitum tibi feci, & iniustitiam meam non abscondi. Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino. In quibus locis omnes expositores notant, loqui Dauidem præcipue de iniustitia contra Deum commissa, & ideo vocare peccatum suum iniquitatem, & alijs verbis præuaricationem seu rebellionem, aut perduellionem contra Deum significantibus, ut singulariter notat Tolet. ferm. 2. & 7. in illum Ps. Et in priori loco dicit, hominem peccando manere debitorem Deo pro satisfactione, quia eum affecit iniuria, & in ferm. 7. ait, in omni peccato esse quandam iniustitiam, qua Dei præceptum prætermittitur, cui ex iustitia obediendum erat. Et hac potissimum ratione dixit idem Psalmista ad Deum Psalm. 50. Tibi soli peccaui, nam licet aliæ plures rationes à Patribus reddantur, cur dixerit soli Deo peccasse, illa certe videtur verissima, quod ita cruciabatur de iniuria, & offensa contra Deum commissa, ut licet non ignoraret, homines, etiam à se offensos, illud quasi nihil æstimaret comparatione diuinæ iniuriæ, ut ibi ait Theodoret. Vel quia ipsamet hominum offensio maxime propter offensionem Dei displiceret, ut ibi notat Iansenius, qui addit, in hoc sensu quemlibet peccatorem dicere posse se Deo peccasse.

Et est simile illud Osee 4. Secundum multitudinem eorum sic peccauerunt mihi, id est, in me, ut exponunt Cyril. & Theodoret. Et infra. Fornicati sunt, & non cessauerunt, Dominum dereliquerunt, in non custodiendo. Et simili modo solent Prophetæ per diuinam offensionem, & derelictionem grauitatem peccati declarare, ut Isai. 1. Dereliquerunt Dominum, blasphemauerunt Sanctum Israel, ab alienari sunt retrorsum. Et Ierem. 2. Elongauerunt à me, & ambulauerunt post vanitates, &c. Et infra. Duo mala facit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas. Et cap. 17. Et à Domino reuertit cor eius, quibus, & similibus modis nihil aliud, quam iniuria diuinæ maiestatis, quam homines peccando committunt, declarat. Et ideo dicuntur etiam homines peccando maxime fieri debitores Deo. Et ad magnitudinem huius debiti declarandam dixit Christus Matth. 18. in parabola de Rege, qui voluit ponere rationem cum seruis suis. Et oblatus est ei vnus, qui debebat decem millia talenta, id est, ingens debitum, quod ut Chrysostomus hom. 62. indicat, inde maxime crescit quod peccando Deum offendimus. Et ideo etiam qui peccat, dicitur in Scriptura contumeliam Deo facere, filium Dei conculcare, & contemptui habere, & similia, quæ hanc singularem malitiam peccati satis ostendunt. Et eisdem modis loquuntur Patres. Maxime vero notari potest locus Irenæi supra citatus lib. 5. cap. 17. vbi sæpe repetit, hominem peccare in Deum, & illi fieri debitorem, & ideo ab illo solo posse peccatum remitti. Et specialius, ac in proprijs terminis hoc declarauit Anselmus lib. 1. Cur Deus homo cap. 11. & sequentibus, vbi ait, debitum hominis ad Deum esse, ut eius impleat voluntatem, & subdit. Hunc honorem debitum qui Deo Debitum non reddit, aufert Deo quod suum est, & Deum exhonorat, hominis ad hoc est peccare. Et hinc dicit oriri satisfaciendi debitum, quod exemplis humanis declarat, & concludit eius implebit Deo facere. Et pro hoc debito maxime in oratione Dominica deprecamur. Dimitte nobis debita nostra, ut sancti communiter exponunt, & in tom. 1. de Relig. lib. 3. de Orat. cap. 8. declarauit.

Negari ergo non potest, quin peccatum mortale veram rationem offensa, & iniuriæ contra Deum habeat: immo & secundum fidem certum esse quidam modernus scriptor asseruit, quia tota Scriptura id significat, & nihil magis est in ore omnium fidelium, omniumq. Ecclesiæ Doctorem. Quod sub illis generalibus verbis offensa, & iniuriæ fortasse verum est, in modo aut explicandi non est tanta certitudo. Non videtur

51.

Scripturis  
alijs suade-  
tur.

52.

Esse de fide  
docet Lorca  
disp. 11. de  
Peccatis &  
disp. 36. de  
Grat.



videtur tamen tam frequens locutio, & tanta exaggeratio diuinæ offensionis sufficienter explicari in sensu improprio, & metaphorico, qualis est, quod peccator dicatur offendere Deum, quia eius peccatum illi displicet, vel quia est transgressio legis eius, & quasi materialis inobedientia, qualis est in transgressione legis Principis humani. Nec satis facit responso, quæ sumi potest ex P. Vazq. 1. p. disp. 85. n. 48. quod peccatum non metaphorice tantum, sed etiam proprie dici potest iniuria, vel iniustitia, non ut opponitur speciali iustitiæ, sed ut opponitur generali rationi iustitiæ, prout de omni virtute dicitur, quatenus feruat æqualitatem cum præscripto rationis. Hoc, inquam, non satisfacit, tum quia etiam illa generalis acceptio metaphorica est, testee Arist. 5. Ethic. cap. ult. quem sequitur D. Tho. 1. 2. q. 113. ar. 1. tum etiam quia hæc iniuria est contra Deum speciali quadam ratione peccatum, ut infra explicabimus. Tum denique quia illa generalis ratio non sufficit ad ea omnia, quæ de hac Dei offensione Scriptura significat, & vera Theologia docet, qualia sunt. Primo ex hac ratione offensionis habere peccatum mortale infinitatem quandam, ob quam sit dignum pœna æterna. Secundo hominem peccando fieri speciali modo debitorem Deo ad satisfaciendum illi tanquam iniuriam passo. Tertio solum Deum tanquam personam offensam posse remittere hanc iniuriam, & hoc esse solius Dei proprium. Ex his ergo, & aliis proprietatibus, & effectibus peccati ad Deum comparati colligimus proprie, & vere habere rationem offensionis, & iniuriæ respectu Dei.

Responso ad  
superiora,  
sed displicet.

Triplex pec-  
cati effectus

53.  
Ostenditur  
ratione.

Tandem hoc possumus ratione propria ostendere. Et in primis de illis peccatis, quæ directe in contumeliam, & inhonorationem Dei tendunt, non video quomodo negari possit, quin propriam malitiam iniuriæ, & offensionis in Deum habeant. Quia non minus est Deus suæ famæ, & honoris Dominus, quàm homo, si ergo sit iniuria homini infamando, vel inhonorando directe illum, quomodo nõ sit Deo? Item si quis nõ solum violet legem principis, sed etiam verbis contumeliosis illam contemnat, peculiarem iniuriam contra illum committere censetur, & maxime si quis id faciat in conspectu eius, ergo saltem qui hoc modo peccant contra legem Dei, singularem iniuriã illi faciunt, ergo etiam qui illum blasphemant, vel qui illius bonitati detrahunt, aut alio modo illum infamant, falsa de illo prædicando, ut q. sit crudelis, quod homines ad peccatum compellat, quod debitam rerum providentiam non habeat, & similia. Item qui honorem regum vellet alteri communicare, reus esset maiestatis humanæ, & propriam iniuriam regi faceret, ergo qui alium præter verum Deum, ut Deum colit, propriam iniuriam contra iustitiã in Deum committit, ergo in his peccatis non videtur posse negari propria ratio iniuriæ diuinæ. Hinc vero ulterius colligimus, Deum, absolute loquendo, non esse incapacem propriæ offensionis, & iniuriæ, quæ sibi possit à libera creatura fieri, nam si esset incapax iniuriæ, per nulla peccata irrogari ei posset. Seclusa autem incapacitate ex parte Dei, in omnibus aliis conditionibus, quæ ad rationem propriæ offensionis, & iniuriæ postulari possunt, sufficiens ratio, & fundamentum in quolibet mortali peccato inuenitur.

Corollarium  
Deum absolute  
non esse  
proprie off-  
ensionis inca-  
pacem.

54.  
Animadu-  
endum ad  
veritatem  
corollarium  
ostendendum.

Quod ut breuiter declarem, aduerto, Deum non solum esse hominum gubernatorem, & legislatorem sed etiam verum dominum, quia pro suo arbitrio potest sine iniustitia disponere de homine, & de omnibus rebus eius prout voluerit, multo magis, quam possit fingulus de luto fingere, quod voluerit, ut tradit Paulus ad Rom. 9. Hoc enim dominium conuenit Deo, quatenus est factor, & creator omnium, & ideo non solum dicitur Rex Regum, sed etiam Dominus dominantium Apoc. 29. & apud Isa. 45. sæpe repetit. Ego Dominus, & non est alius, ego Dominus, & non est alter, ego Do-

minus faciens omnia hæc. Et nihil frequētius in Scriptura inuenitur. Vnde fit, ut è cōtrario homo teneatur Deo obedire non tantum ut subditus sed et, ut vere seruus, cuius oēs actiones, & opera sub vero dominio, & potestate sui domini existunt. Et ideo in lege veteri Deus laturus legem, præmittit frequēter hæc, vel similia verba. Ego sum Dominus Deus tuus. Exod. 20. Audi Israel Dominus Deus noster Deus vnus est. Deut. 6. Et Leuit. 18. & sequentibus non solum præmittit Deus illa verba. Ego sum Dominus Deus vester, sed et post singula fere præcepta repetit. Ego Dominus. Hinc etiã Paulus ad Ephes. 5. iubet seruis Vt obediant dominis suis sicut Christo. Et iterum. Cum bona voluntate seruientes sicut Domino. Et ad Colos. 3. Quodcumq. facitis, ex animo operamini sicut Domino. In quibus verbis supponit Paulus, magis obligari hominem ad seruendum Deo, ut vero Domino, quam serui obligentur carnalibus dominis. Ideo n. proponit seruitutē Dei, ut exēplar inuitandum p. seruitutem humanam. Vnde et de Deo singulariter dicitur. Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruias, utiq. tanquam supremo, & vero Domino, nam (teste Iidor. lib. Different. seu de Propriet. Serm. n. 517.) Seruire dicimur tantum dominis, inseruire autem cuiusque præceptis.

Vnde etiam Christus Dominus Luc. 17. ut ostēdat Deo iure seruitutis deberi opa nostra. Cum feceritis (inquit) omnia, q. præcepta sunt vobis, dicite. serui inutilis sumus. Quia nihil possumus facere, q. Deo nõ debeamus, magisq. sit sub dominio eius, quam nostro. Vnde Cyprianus apud D. Tho. ibi in Caten. Prius (inquit) docet Dominus quod ius potestatis Dominice quasi debitam subiectionē requirit à famulis. Et infra subiungit. Considera, quod qui apud nos dominantur, non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequantur obsequia, sed ex beneuolentia propter suorum prouocantes affectum, maiorem eis appetitum seruienti aggenerant. Sic & Deus petit à nobis famulatum iure seruitutis, verum quia clemens, & bonus est, honorem laborantibus pollicetur. Et Ambrosius ibi inde colligit. Agnosce te esse seruum omnibus obsequiis obfeneratum. Idem latere ibi Theophylactus, & alii. Et hanc seruitutem agnoscebat Dauid Psal. 115. dicens Ego seruus tuus, & filius ancillæ tuæ, vbi Augustinus. filius est ancillæ secundum quod omnis creatura subdita creatori est, & verissimo Domino verissimum debet famulatum, quem cum exhibet, libera est, hanc accipies à Domino gratiam, ut ei non necessitate, sed voluntate deserviat. Quibus verbis docet, hominem seruum esse Dei, tam sub proprio dominio, & potestate eius existentē, accetera omnes inferiores creaturæ existunt, licet nõ necessitate naturæ, ut illæ, sed libere debeat famulari. Quod optime, & sequitur in id Psal. 122. Sicut oculi seruorum in manibus dominorum suorum, & cetera. & concion. 26. in id Psal. 118. Seruus tuus sum ego, & c. Neque enim (ait) bene mihi cessit, quando esse volui liber meus, non seruus tuus. Agnoscere ergo debemus, & confiteri in nobis hanc propriam seruitutem dicentem respectum ad veram, & propriam potestatem dominatiuam, ob quam non solum titulo, seu dominio, quod vocant, iurisdictionis, & subiectionis quasi politicæ, sed etiã titulo veri, ac supremi domini, & proprietatis Deo tenemur obedire.

Atque hinc ulterius inferimus, teneri nos ad seruanda diuina præcepta, & vitanda contraria peccata non tantum ex virtute obedientiæ, sed etiam ex propria quadam virtute iustitiæ ad Deum. Hi enim duo tituli distincti sunt, & separari possunt in obligatione operandi, quod præcipitur, licet interdum etiam possint coniungi. Nam cuius politicus leges regias seruare tenetur ex obedientia, non tamen ex iustitia, nisi contingat, materiam legis esse materiam iustitiæ, quod est accidentarium, nam tunc obligatio iustitiæ erit respectu eius, ad quem actus præceptus ordinatur, non vero respectu principis formaliter, ut præcipiens est. Et ratio est, quia non præcipit per proprium acrigorofum dominium proprietatis, sed virtute tantum gubernatiuæ iurisdictionis. At vero seruus tenetur obedire priuato domino præcipienti titulo iustitiæ

55.  
Iure seruitu-  
tis opera no-  
stra Deo de-  
bita.

56.  
Corolla-  
rium aliud,  
teneri ho-  
minem ad  
seruanda  
Dei præce-  
pta, ex obe-  
dientia, &  
iustitia.  
Obligatio  
obedientiæ  
& iustitiæ  
erga præce-  
pta superio-  
ris possunt  
separari.



institutiæ, quamuis propriam iurisdictionem in eum non habeat, quia ad utendum operibus eius habet ius iustitiæ. Et hunc usum exigit dominus à seruo modo hominibus accommodato, scilicet, præcipiendo seruo, ut agentilibero, & ideo seruus tenetur ad parendum eodem modo, utique spontaneæ, & non coactæ, ut Paulus in locis citatis ad Epheseos sexto, & ad Colloenses tertio significat. Et ratio est, quia non posset dominium illud in homines conuenienter alio modo in exercitium reduci, quia vix, aut nullo modo potest dominus actionibus serui uti, nisi ipse voluntarie illa in conscientia exhibere teneatur. Nam licet possit cogi, tamen nili tandem consentiat, exterior coactio non sufficit. Præterquam quod non potest dari bellum iustum ex utraque parte, per se loquendo, dominus autem iuste exigit à seruo eius operas, cum earum dominium habeat, ergo seruus non potest iuste repugnare, tenetur ergo ex iustitia parere. Cum ergo Deus utrumque dominum supremum in homines habeat, & iurisdictionis, & dominationis, seu proprietatis, utroque obligat homines suis præceptis.

57. Ex quo tandem rationem concludimus. Nam ex dicto principio sequitur, homines peccando, propriam iniustitiam, & offensionem in Deum committere, quia non tantum illi non parent, ut supremo legislatori (quod magis ad inobedientiam pertinet) sed etiam abutuntur re propria Dei contra voluntatem esse propriam supremi Domini, & contra beneplacitum eius, quod iniustitiam pertinet ad iniustitiam, nam acceptio, vel usus rei alienæ inuito domino iniustitia est. Secundo, seruus, qui cognouit voluntatem domini sui, & non fecit secundum voluntatem eius, vabulabit multis, ex Christi sententia Luc. 12. Quam sententiam protulit Christus contra omnes peccatores, qui non secundum Dei voluntatem, sed contra illam viuunt, ergo ita peccant, sicut delinquit seruus, qui non facit secundum voluntatem domini, quam cognouit, at seruus non obediens domino per potestatem dominationis præcipienti, contra iustitiam peccat, quia negat domino ius iustitiæ, quod illi debet, ergo similiter in omni peccato mortali contra iustitiam peccat.

58. Tertio, omnia peccata mortalia cedunt in contemptum Dei, & horrorem illi plus quam ex iustitia debitum lædunt, ergo continent veram iniuriam Dei. Antecedens sumi potest ex illo Malachiæ primo, Filius honorat Patrem, & seruus Dominum suum, Si ergo Pater ego sum, ubi est honor meus, & si Dominus ego sum, ubi est timor meus? dicit Dominus exercituum. His enim verbis reprehenduntur peccatores, qui nec ex amore Deum honorant, ut Patrem, nec saltem ex timore illum reuerentur, ut Dominum, sed illum potius peccando contemnunt, ut ibi notant Hieronymus, & Cyrillus, qui adiungit illud Isa. primo. Filios genui, & exaltaui, ipsi autem spreuerunt me, utique leges meas transgrediendo. Ergo peccatum est iniuriosum Deo, quate nus illum priuat honore, & iure suo, ut supra etiam ex Anselmo retuli. Et ex re ipsa declaratur: nam in primis qui mortaliter peccat, quantum in se est, priuat Deum honore vltimi finis dum suum vltimum finem in creatura constituit, qui est quidam Dei contemptus, iuxta illud Augustini 14. de Ciuitate, Amor sui vsque ad contemptum Dei, edificat ciuitatem Babylonis. Et in Scriptura peccatores dicuntur Deum contemnere. Vnde est illud primo Regum secundo. Qui contemnunt me, erunt ignobiles, & Ier. 33. Propitius ero in cunctis iniquitatibus eorum, in quibus spreuerunt me. Deinde qui peccat non vult Deum, ut Dominum, recognoscere, dum seruitutem debitam illi denegat, iuxta illud Ieremiæ secundo. A seculo fregisti iugum meum, rupisti vincula mea, & dixisti. Non seruiam. Denique qui peccat, legem Dei transgreditur in oculis eius, at vero etiam inter homines, licet transgredi præceptum superioris in eius absentia non sit semper specialis iniuria contra

reuerentiam superiori debitam, tamen si id fiat ipso vidente & præsentante, non fit sine speciali iniuria, & contemptu eius, ut etiam Vazquez fatetur dicta disputat. secunda 3. part. num. 21. Ergo multo magis peccata peculiari modo sunt contra honorem diuinum, quia contra voluntatem eius in conspectu eius committuntur, Vnde Dauid ad sui criminis plenam confessionem, postquam dixit, Tibi soli peccavi, addidit Et malum coram te feci; quia hæc circumstantia diuinam offensionem quodammodo complet. Vnde multi priorem partem per hanc posteriorem exponunt, ut idem sit peccare Deo, quod coram Deo, ut tradit Ribera Ionæ 3. in principio, quia videlicet ex eo, quod peccatum fit coram Deo, illi valde iniuriosum fit. Non potest igitur negari, quin peccatum mortale multis titulis sit propria iniuria, & offensio Dei.

Neque obstant motiua contrariæ sententiæ. Ad primum enim, quod nostris peccatis non lædatur Deus, nec damnum patiatur, in primis dicimus, non esse de intrinseca ratione iniustitiæ, vel iniuriæ, quod alter patiatur damnum, vel detrimentum in bonis suis, sed satis esse quod suo iure, quod ex proprio dominio sibi competit, priuetur. Nam ius est ad æquum obiectum iustitiæ. Deinde dicimus, licet Deus lædi non possit in bonis suis internis, posse lædi in externis, ut sunt fama, honor, & reuerentia Deo debita. Hæc enim bona, licet non afferant Deo propriam utilitatem, aut commoditatem, nihilominus illi placeant, & vult habere illa, tanquam sibi debita, & maiestati suæ consentanea. Possunt autem diminui per prauas hominum voluntates, ut per se constat, neque hoc est contra Dei potentiam, quia id non fit sine voluntate eius, saltem permittente, neque est contra immutabilitatem eius, quia hæc bona extrinseca ipsi non inhaerent, & ideo siue augeantur, siue minuantur, ipse non mutatur, licet illi placeat, cum exhibentur, & displiceat, si illis priuetur, utrumque tamen fit per mutationem hominum sine mutatione Dei, quia illi sunt actus liberi in Deo, qui solum respectum rationis Deo ipsi addunt. Hæc igitur qualicumque ratio boni extrinseci, ad quod Deus ius habet, & quod illi placet, est sufficiens materia obligationis iustitiæ ex parte hominis, & consequenter in actionibus oppositis est sufficiens materia iniustitiæ. Sicut ex promissione facta Deo nulla utilitas ei accrescit cadit autem in honorem eius, ut impleatur, & ideo illi placet promissionis redditio, quod satis est, ut in suo ordine ex iustitia illi debeat.

Ad secundum respondetur, falsum esse antecedens in quo sumitur, inter nos, & Deum non posse intercedere iustitiam, contrarium enim ostendimus in aliis locis, præsertim opuscul. seu disp. de illa re. Et infra lib. 12. tractando de merito, aliquid de iustitia Dei nobiscum addendum erit. Nunc vero de iustitia nostra ad Deum tractamus, quæ posset consistere, etiam si non daretur iustitia ex parte Dei ad nos. Quia posset homo habere obligationem iustitiæ ad Deum, etiam si in Deo non esset obligatio iustitiæ ad hominem. Non est enim necessarium, ut hæc obligatio sit reciproca, cum Deus, & homo sint diuersorum ordinum. Sicut enim homo tenetur colere Deum, & Deus non debet, nec potest colere hominem, ita potest homo ex iustitia obligari ad eum honorandum, etiam si Deus nullo modo posset obligari homini. Denique iustitia hominis ad Deum non supponit promissionem necessarium, sed ex natura rei, quoad multas actiones, nascitur, quod non ita est de obligatione Dei ad hominem, ut dicto libro 12. videbimus. Et ideo, quicquid sit de propria iustitia Dei ad homines, insipienti sufficit iustitia hominis ad Deum, cuius est optime capax, quia simpliciter est persona distincta à Deo in qua Deus habet peculiare, ac proprium dominium, ac subinde rigorosius, quam homo, per sua libertate violare po-

59.  
Respondetur  
argumentis  
pro prima  
opinione  
adductis  
n. 3.

60.  
2. Solutio.



potest, & ad illud seruandum obligari ex rigorosa, & perfectissima obligatione ad alterum, quam nūc iustitiæ obligationem appellamus. An vero hæc iustitia habeat omnes alias conditiones humanæ iustitiæ, & quomodo ab illa differat, parum nunc refert, & in illo opusculo satis est disputatum. Ad illationes vero, quas illa sententia inferebat, nihil respondere oportet, nam ex dictis constat, omnia illa, quæ inferuntur, falsa esse, sicut ex falso principio inferuntur, quo destructo, illa etiam cessant, cum aliæ probationes non addantur, quibus satisfacere necesse sit.

*Satis fit illationibus supra positus n. 47.*

61.  
3. dissoluitur.

*Dubium.*

*Opinio. 1.*

*Opinio. 2.*

*Resolutio dubii.*

62.  
*Impugnatio Vazæ secundum principium de quo supra n. 46.*

2. *Impugnatio.*

*Tacita euationi occurratur.*

63.  
*Dilemma confirmat impugnatio nem.*

Ad tertium de duplici malitia in omni peccato inuenta communis responsio est, peccata mortalia, præter malitiam speciem, in qua differunt, habere malitiam auersionis à Deo, in qua conueniunt, & sub hac malitia auersionis comprehendendi, vel odium Dei virtuale, quod includit omne tale peccatum, quatenus est charitati contrarium, vel inobedientia materialis, quam inuoluit, quatenus est contra præceptum Dei, vel iniuria, quam continet, quatenus est contra dominium, & honorem ei debitum. An vero hæc malitia dicenda sit contineri ibi formaliter tanquam species vltima malitiæ alteri distincta, vel tanquam generalis quædam ratio malitiæ à Doctoribus controuertitur. Nam quidam dicunt esse ibi solum materialiter, vt de inobedientia dicunt Diuus Thomas 1. 2. quæst. 105. art. 1. ad primum. Alii esse per modum generis, vt Richardus in 4. dist. 14. art. 1. quæst. 1. Alii esse per modum propriæ, ac formalis malitiæ specifiæ in suo esse, licet generaliter comitans omne mortale peccatum. Quia rationes factæ videtur probare, & esse ibi formaliter, & habere specialem deformitatem diuino iuri contrariam, & inde habentem distinctionem à malitia conuersionis. Et certe hæc probatum non est, cur hoc absurdum, vel inconueniens videatur, cum sæpe contingat, idem peccatum includere duas malitias specie distinctas, vt adulterium intemperantiam, & iniustitiam, blasphemiam hæreticalis infidelitatem, & irreligiositatem, & sic de aliis. Sed punctum hoc ad præsentem disputationem non multum refert, quia, licet illa malitia dicatur esse per modum generis, nihilominus esse potest vera iniuria, & habens in suo genere propriam infinitatem, ideoque de distinctione illarum malitiarum in materia de peccatis tractandum est.

Secundo impugnat dictus auctor alterum principium, in quo ratio fundatur, & consequenter illationem eius. Nam licet supponatur peccatum esse propriam iniuriam Dei, non inde sequitur, illam iniuriam esse adeo magnam vt per contritionem elicitan ex auxilio gratiæ ad æqualitatem recompensari non possit. Primo quidem, quia non est in vniuersum verum, quod in illo secundo principio sumitur, iniuriam crescere ex magnitudine, seu excellentia personæ offensæ: furtum enim contra regem commissum non est grauius ex illa circumstantia, si alias eiusdem materiæ sit. Secundo, quia etiam si ex eo capite crescat iniuria, non sequitur iniuriam personæ infinitæ esse infinitam, nisi secundum quid, & obiectiue. At hoc modo etiam est infinita satisfactio, quæ Deo per amorem offertur, quia amor Dei etiam est obiectiue infinitus. Quod si dicatur, valorem satisfactionis crescere ex dignitate personæ satisfaciendæ, vt in illo secundo principio dicitur. Contra hoc tandem obiicitur, quia vel intelligitur ex solo illo capite crescere valorem satisfactionis, vel tantum cæteris paribus. Primum falsum est, secundum autem non eneruat rationem nostram, ergo.

Probatur minor quoad priorem partem, quia in iniuriis, quæ consistunt in damno illato in aliquo genere bonorum, & per restitutionem refarciuntur potest fieri satisfactio æqualis, si materia sit capax, vt in pecuniis, & fama si res eadem, vel æqualis reddatur, siue à persona vili, siue à nobili reddatur, quod

pars 3.

si materia non sit capax, vt est vita, quæ non potest æquali bono compensari, tunc etiam si persona restituens sit longe dignior, non potest ad æqualitatem satisfacere, ergo in his iniuriis parum confert dignitas personæ satisfaciendæ. Si vero iniuria sit contra honorem, vt est inter homines verbum contumeliosum, aut ignominiosa percussio: sic conferre quidem potest ad valorem satisfactionis nobilis conditio personæ satisfaciendæ, non tamen est simpliciter necessaria, nec sola consideranda est. Nam si persona ignobilis similem iniuriam intulit personæ excellenti, & postea vitam suam pro tuenda eius vita euidenti periculo exponat, satisfecisse iudicabitur condigne pro prioris offensa, saltem per modum meriti, licet non in ratione dati, & accepti, ergo in illo sensu exclusiuo falsum est illud principium. Si autem non sumatur in sensu exclusiuo, sic probatur altera pars minoris, nimirum, inefficacem esse rationem. Nam licet homo, qui Deum offendit, sit longe inferior Deo, res ipsa, quam in satisfactionem offert, potest esse natura sua tantæ dignitatis, & excellentiæ, vt saltem per modum compensationis, & meriti, æqualis satisfactio censenda sit. Talis autem est contritio, vel dilectio super omnia, vt probant ratio secunda, & confirmationes factæ in præcedenti capite. Et præsertim si supponamus illum actum esse formam sanctificantem, & expellentem ab homine omnem maculam, quam peccatum intulit, sine dubio erit digna satisfactio pro offensa, cum hominem in diuinam amicitiam restituat.

His vero non obstantibus, censemus, rationem esse solidam, & secundum principium, in quo fundatur quoad vtramque partem, esse verissimam. Et in primis prima eius pars his verbis traditur à Diuo Thoma tertia parte, quæstione prima, articulo secundo ad secundum. *Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate diuinæ maiestatis, tanto enim offensa est grauior, quanto maior est ille, in quem delinquitur.* Et idem sentit in quarta distinct. 15. quæstio. 1. artic. secundo ad primum, & ceteri Theologi pro assertionem citati in hoc principio nituntur. Et etiam hoc communi omnium prudentum iudicio receptum, tanquam lumine naturæ euidens, & quasi per se notum, vt vero clarius pateat, aduertere oportet, aliud esse loqui de offensa, quæ consistit in actione, aliud de damno, quod in rebus ipsis positum est: nam huic damno respondet restitutio proprie sumpta, priori vero offensioni respondet satisfactio, licet interdum soleant hæc voces confundi, vt notauit Diuus Thomas in quarto dist. 15. quæst. prima, articulo primo, quæstioncul. secunda, & latius articulo 5. quæstioncul. prima, ubi recte declarat, aliquando separari satisfactionem à restitutione, & è contrario, aliquando vero posse vtriusque obligationem simul coniungi, seu ex eodem actu oriri. Et in hoc peccant ex parte obiectiones factæ, quia hæc duo multum confundunt. illa ergo propositio, quod offensa crescit ex dignitate personæ offensæ, non intelligitur de iniustitia, per quam in rebus, seu bonis externis inæqualitas committitur, nam hæc crescit ex qualitate, vel quantitate rei acceptæ, quia tota inæqualitas in subtractione, detentione, vel damno in tali re dato consistit. Intelligitur ergo de offensa, quæ consistit in iniuria, contumelia aut inhonoratione personæ, quam ipsum nomen offensa proprie significat. Et sic propositio vniuersaliter vera est, & certa, quia quo dignior est persona, quæ offenditur, eo maior est inæqualitas, & improporatio, & ideo maior etiam iniuria.

Et hinc patet responsio ad primam partem obiectionis, negamus enim assumptum, nimirum propositionem non esse vniuersaliter veram: instat vero, prima iniqua de furto affertur, non est ad rem, quia furtum, vt furtum, non est iniuria personalis (vt sic dicam) sed realis, & ideo ex quantitate rei mensuratur, per

64.  
*Stat principium supra iactum.*

*Probatur veritas principii offensa crescere ex dignitate personæ offensæ.*

*Nota ad solutionem impugnationem.*

65.  
*Soluitur prima impugnatio.*



se loquendo, non ex conditione personæ. Dico autem, per se loquendo, nam si attenda conditione personæ contingat, illam ex ablatione talis rei maius damnum in aliis bonis pati, ut in salute, si sit pauper, vel lucris, si sit artifex, tunc crescit iniuria ex conditione personæ, cui fit, non per se, sed quasi per occasionem, quia tali conditione eius supposita, res furto ablata, vel moraliter censeretur maioris æstimationis, vel non est sola materia iniuriæ, sed cum illa coniungitur omnis alia res, in qua talis persona propter illius carentiam damnificatur. Loquutus sum etiam de furto, ut furum est, quia si cum furto coniungatur contumelia, vel contemptus personæ, quæ suis bonis priuatur, tunc furto coniungitur offensio personæ, & ideo, licet furtum in ratione furti non sit maius, in ratione offensionis poterit esse maius, vel ratione modi, vel propter maiorem dignitatem personæ. Et sic dixit D. Thomas dicto articul. quinto, quæstione secunda, in rapina, verbi gratia, coniungi cum iniustitia furti offensionem personæ, cui violentia facta est, quia per illam specialis iniuria, & contumelia ei facta est. Et similiter furtum commissum contra regem in domo, & bonis eius, vel per vim factam, aut personæ eius, aut ministris eius, pecuniarum inde habet malitiam, & iniustitiam pertinentem ad offensionem personæ, quæ erit maior ex dignitate personæ, & maiori pœna digna, etiam si furtum in ratione furti maius non sit, nec ad maiorem restitutionem obliget.

66. In ratione diuina offensionem peccatum aliud maius esse potest.

66. Addimus vero ulterius, priorem hanc partem illius secundi fundamenti non esse cum præcisione, seu exclusione intelligendam, sed solum ut simplicem affirmationem denotantem principalem radicem augmenti offensionis, quod ex conditione personæ offensionis quasi per antonomasiam sumi dicitur, non tamen quod in rigore ab illa sola sumatur. Nam circa eandem personam regiam, verbi gratia, potest esse maior, & minor offensa, ergo signum est, non augeri offensionem ex sola dignitate personæ. Et ita etiam respectu Dei mihi non est dubium (quicquid alii sentiant) vnum peccatum mortale esse maius alio, etiam in ratione iniuriæ, & diuinæ offensionis, quæ potest fieri maiori libertate, temeritate, & audacia, & per actionem magis offensiuam diuinæ maiestatis. Vnde consequenter concedo ad secundam partem obiectionis, peccatum mortale non habere in ratione iniuriæ Dei infinitam malitiam intentionis, quia sicut potest augeri, & minui ex aliis conditionibus, ita etiam potest ex eis limitari, ut finita simpliciter sit, imo, nisi limitari possit, non apparet quomodo sub ea ratione augmentum, vel diminutionem accipere possit, quia in re infinita simpliciter sub aliqua ratione non videtur id posse locum habere. Offensa igitur personæ infinitæ dicitur inde accipere infinitatem quandam quoad speciem suam, quia altioris ordinis est, & ex ea parte sine proportionem excedit offensionem personæ finitæ. Quomodo autem hinc non eneruetur fundamentum positum ex dicendis patebit.

67. Soluitur eadem quoad secundam partem.

67. Simili modo accipienda est altera pars illius fundamenti de valore satisfactionis sumendo ex parte personæ satisfaciens: est enim verissima in vi simplicis affirmationis absque particula exclusivæ additione. In quo sensu, & D. Thomas, & alii Theologi illam tradunt. Neque auctores contrariæ sententiæ eam negare audent, cum sit moraliter evidens quia, iuxta communem hominum æstimationem, satisfactio exhibita personæ nobili ab ignobili per actiones reuerentiæ, & humiliationis, quasi nihil reputatur, exhibita vero à persona eccellente plurimum æstimatur. Quia cum inferior persona excellentiori se submittit, nihil fere illi præstat, cum ex propria conditione ad id teneatur, quod secus est, quando persona excellentis dignitatis satisfactionem exhibet. Nihilominus tamen etiam partem hanc fatemur non esse cum exclusionem accipiendam, quia eadem etiam per-

sona potest maiorem, vel minorem satisfactionem offerre respectu personæ eiusdem dignitatis. Nam ex duobus hominibus, vel in sanctitate, vel in malitia æqualibus unus potest maiorem satisfactionem Deo offerre, quam alius, vel maiori contritione, & affectu se ad illum conuertendo, vel meliora opera ad satisfaciendum præstado. Et ratio à priori est, quia valor satisfactionis non est ex sola dignitate personæ, sed etiam ex qualitate actionis, & ex aliis conditionibus confurgit.

Et hoc etiam suadet exemplum in vltima obiectione tactum: alia enim, quæ ibi afferuntur, non sunt ad rem, quia de restitutione procedunt, in qua seruari potest æqualitas sine consideratione qualitatis, seu conditionis personæ restituentis, non vero procedunt de propria satisfactione, de qua loquimur, nam in illa non potest qualitas satisfactionis, ac subinde nec æqualitas sine respectu ad qualitatem personæ satisfaciens spectari, nam inde sumendus est præcipuus valor eius, etiam si non ex solo illo capite talis valor confurgat, ut dictum est. Quocirca etiam si contingat, actionem exhibitam à persona inferiori, & vili, propter alias circumstantias esse magni valoris, & æstimationis, nihilominus ex conditione personæ semper erit minor, quam esset similis actio à nobiliori persona exhibita. Imo fieri potest, ut, licet actio aliqua exhibita à persona inferiori in ratione beneficii non parvam æstimationem habeat, nihilominus in ratione honoris, ac proinde satisfactionis, quasi nihil sit, cum tamen eadem actio exhibita à persona digniori possit esse vera, & condigna satisfactio. Quod optime declarari potest exemplo in obiectionibus allato: si enim persona inferior, aut seruilis, quæ grauius offendit dominum, aut excellentem personam, pro tuenda illius vita, suam euidenti periculo exponat, magnum quoddam beneficium illi confert, non tamen proprie honorat, nec formaliter (ut sic dicam) pro iniuria satisfacit, sed beneficium exhibet, quo possit per quandam veluti æquiparationem quasi mereri, aut redimere debitum iniuriæ, at vero si persona æqualis, vel maioris excellentiæ id faceret pro persona offensa, in magnum eius cederet honorem, & ideo non solum beneficium, sed etiam propriam satisfactionem condignam illi præstaret. Sæpe igitur dignitas personæ satisfaciens ad veritatem, & æqualitatem satisfactionis plurimum cõfert, imo semper est moraliter necessaria, licet non ex illa sola valor satisfactionis sumatur, ut declaratum est.

Ex his ergo principiis sic declaratis dicimus, optime concludi rationem intentam. Quia iniuria, quam homo peccando mortaliter, Deo facit, adeo est infinita ex infinita maiestate Dei offensa, ut illa eadem potest ad a-personam omnino inæqualis, & improporcionata sit quoad Deum ad reddendam Deo satisfactionem æqualem. Quia satisfacere comparata illa persona ut satisfaciens ad Deum talis pro iniuria iniuria affectum, omnino inuenitur inferior, & improporcionata. Quia ad satisfactionem æqualis valoris exhibendam. Primo quia si homo spectetur ratione suæ naturalis conditionis præcise, comparatione Dei est quasi nihil, & quicquid honoris illi potest exhibere, minus est, quam excellentiæ diuinæ responderet, ac debeat. Si vero ultra hoc consideretur status inimicitiae diuinæ, in quo peccando constitutus est, ratione illius indignus est omni bono, & quicquid Deo exhibeat, non potest habere condignitatem ad satisfaciendum pro prioris offensa. Accedit, quod Deus non est capax alicuius beneficii, quod à creatura suscipere possit, ne dum ab inimico, ergo neque illo modo potest tam vilis persona compensare iniuriam Dei, etiam si inter homines aliqua ratione id possit contingere, ut explicuimus. At veroneque per modum seruitutis, vel honoris id potest ad æqualitatem præstare, non solum quia per hoc quasi nihil exhibet Deo, cum totum hoc illi debeat ex conditione sua, sed etiam quia ratione sui status quicquid facit, nullius est valoris.

68.

Quid pro-  
cedat in re-  
stitutione,  
& non in  
satisfactio-  
ne vel e con-  
tra.

69.

Homo secun-  
dum se non  
potest ad a-  
personam Deo  
talipro iniuria  
impoillata.



valoris apud Deum, quantum est ex parte operantis, cuius conditio in satisfactione maxime attenditur.

70. *Corruit pri- mum obsta- culum.* Vnde non obstat primo, quod iniuria Dei non sit in suo ordine infinita intensiue, quia satis est, quod habeat infinitatem quandam, cui alia equalis, & proportionata non possit in satisfactione inueniri, si exhibeatur ab eadem persona, quæ iniuriam intulit: quia non solum non habet infinitatem aliquam ex parte satisfaciendi, ut esset necessarium ad constituendam proportionem, sed etiam status eius diminit, & deprimit satisfactionem ad tam infimum gradum, ut non possit in illo ita crescere ex aliis circumstantiis, ut possit cum iniuria diuina comparari. Atque hinc etiam non obstat secundo, quod in præcedenti capite in secunda ratione oppositæ sententiæ dicebatur, tantam bonitatem esse in actu dilectionis, quanta fuit malitia peccati. Nam licet hoc demus, considerando illos actus in rationibus bonitatis, & malitiæ pertinentibus ad alia genera virtutis, & vitii, nihilominus non est verum in ratione iniuriæ, seu offensæ contra iustitiam, & satisfactionis ex iustitia debitæ, cuius valor ex personarum circumstantiis consideratur, ut explicatum est. Potestque à simili declarari, nã actus dilectionis Dei super omnia factus à peccatore ex auxilio prius natura, quam iustificetur, quoad bonitatem charitatis, tantam habet, quantam malitiã habuit peccatum contra charitatem, & nihilominus non habet tantam efficaciam ad merendam de condigno gratiam, vel æternam vitam, quantam habuit peccatum mortale ad expellendam gratiam, & ad merendam æternam pœnam, ergo idem cum proportionem est de valore, seu efficacia ad satisfaciendum, quia sicut valor meriti, ita & valor satisfactionis ex qualitate personæ pender. Et ita cessant cetera omnia quæ in illa ratione adducebantur. Omnia enim supponunt, tam efficaciam esse actum bonum ad restituendum hominem in priorem rectitudinem, quantum fuit peccatum ad deordinandum hominem: quod falsum est, quia illa inæqualitas, quæ fecit peccatum inter Deum & hominem, non potest efficaciter per actum contritionis ad æqualitatem reduci, & ideo neque potest homo ad priorem rectitudinem restitui, nisi acceptio, seu remissio Dei interueniat.

*Secundum etiam non obstat.*

*Ad reliqua quæ ibi obiciebantur.*

71. *Vltimum soluitur.*

Nec denique obstat quod dicebatur, actum contritionis, seu dilectionis, eo quod fiat ex gratiæ auxilio, & excellentioris ordinis sit, habere vim sanctificandi hominem, & consequenter constituendi illum in statu, in quo possit ad æqualitatem satisfacere. Primo quia falsum supponit, scilicet, actum contritionis posse sanctificare hominem formaliter, & per se esse formatum absque alia gratia sanctificante personam, ut cap. 12. & 13. ostensum est. Secundo quia cum dicitur actus satisfacere ad æqualitatem, quia sanctificat, petitur principium, quia ut actus sanctificet expellendo peccatum, & peccati debitum, necesse est, ut habeat valorem ad satisfaciendum æqualiter. Quomodo enim potest operans actione sua extinguere debitum, nisi soluat æqualiter. Et ideo non est eadem ratio de habituali gratia, & de actu ipsius hominis, nam per gratiam fit remissio, non per modum satisfactionis, sed per modum condonationis, quam ipsa gratia secum affert: & ideo tunc solus Deus tollit peccatum, non ipse homo illud à se expellit, quod secus est, si peccatum per actum hominis expellitur, nam tunc expulsio peccati non fit per modum liberalis remissionis, sed per modum æqualis solutionis, ac proinde per modum satisfactionis condignæ. Quapropter non potest actus esse sic satisfactorius, quia expellit peccatum, sed potius ut expellat, necesse est, ut supponatur sufficienter satisfactorius; ergo non ideo est satisfactorius ad æqualitatem, quia sanctificat animam, sed potius quia satisfactorius esse supponitur, ideo sanctificabit: nam magna pars sanctificationis est expulsio peccati. Tertio id amplius declaro, pars 3.

*Remissio peccati per gratiam non est per modum satisfactionis, sed condonationis.*

quia ad iudicandum de valore illius actus ad satisfaciendum considerata est conditio personæ operantis, prout est principium talis actus, & ut se habet prius natura, quam illum eliciat, ut sic autem, non est persona sancta, nec grata, quia usque ad illud infus supponitur in statu peccati, & in illo puncto nondum intelligitur ab illo statu peccati immunis; ergo ex circumstantia personæ, ut operantis, & offerentis satisfactionem, non potest ille actus habere valorem ad satisfaciendum Deo ratione effectus formalis eiusdem actus, qui effectus & est posterior natura, & non potest excedere qualitatem, & æstimationem moralem, quam ex suis principiis talis actus habere potest.

Denique hoc potest à posteriori confirmari, quia per contritionem eodem modo remittuntur peccata mortalia, siue sint multa, siue vnum tantum, siue sint grauissima, siue minora, ergo signum est, non fieri remissionem per modum æqualis satisfactionis. Probatur consequentia, quia maior iniustitia, vel offensæ inuenitur in vno peccato, quam in alio, & maior pœna æterna respondet multis, & grauioribus peccatis, quam paucis, vel minoribus, ergo fieri non potest, ut vnica contritio, etiam minima, sit æqualis satisfactio pro omnibus, alias oportebit dicere, quilibet contritionem esse infinite satisfactoriam, & valorem habere ad satisfaciendum pro quibuscumque peccatis etiam & in grauitate, & in multitudine infinitum multiplicentur, quod certe incredibile est, & sine fundamento assereretur. Quod alio etiam signo ostendi potest, nam de facto per contritionem non consequimur remissionem totius pœnæ temporalis pro peccatis remissis debite, quod potest contingere, etiam si peccata remissa pauca sint, vel vnum tantum ergo signum est, non esse in illo actu infinitum valorem ad satisfaciendum. Eo vel maxime, quod plus esse videtur, consequi remissionem pœnæ æternæ, debitæ centum grauissimis peccatis mortalibus, quàm obtinere remissionem pœnæ æternæ, & temporalis debitæ pro vno peccato: & nihilominus ad priorem remissionem sufficit quilibet contritio, etiam minima, & non sufficit ad posteriorem, ergo signum est, non fieri talem remissionem per condignitatem, & æqualitatem satisfactionis. Ac denique si quilibet contritio esset æqualis satisfactio pro peccato, & pro pœna æterna, etiam totam pœnam temporalem tollere deberet: nam vbi est facta æqualis solutio, nullum debitum remanere potest. Vel saltem si vno actu tollitur pœna æterna per vini iustitiam, profecto per secundum actum contritionis circa eadem peccata remissa tota pœna temporalis remittenda esset, quod tamen cum fundamento dici non potest. Concludimus ergo, peccatorem per vltimam dispositionem ad gratiam per auxilium gratiæ elicitam non habere potestatem ad satisfaciendum Deo ad æqualitatem pro iniuria, in illum peccando, commissa.

72. *Confirmatio à posteriori.*

*Contritio ex se non est æqualis satisfactio pro peccato.*

*Concluditur superior discursus.*

*Tertia assertio. Contritioni, vel dilectioni non deberi connaturaliter immediatam peccati remissionem.*

Vnde tandē dicimus tertio, actum contritionis, vel dilectionis non esse talem formam, cui immediate sit connaturaliter debita remissio peccati, tantumquam propriæ formæ expellenti peccatum. Hæc assertio facile probatur ex dictis, quia vel hæc remissio esset debita illi formæ solum quatenus est quædam qualitas recte afficiens voluntatem hominis in ordine ad Deum, vel quatenus actus satisfactorius est. Prius non potest dici non potest, propter omnia adducta in cap. 8. & 13. quia hæc remissio peccati non debetur illi modo nisi formæ perfecte iustificanti, & quasi desincenti hominem, hoc autem non præstat solus actus, ut ibi probatum est, ergo necesse forma, cui eo titulo remissio peccatorum immediate debeat. Altera vero pars de actu ut satisfactorio probatur, quia vel

73. *Assertio. 3. resolutio. 3. capitis.*

*Probatur assertio.*



est sermo de satisfactione secundum æqualitatem, seu condignitatem, vel secundum congruitatē. Prior vel nunquam inuenitur in actu contritionis, vel amoris, vel si aliquo modo in talem actum conuenire potest, necesse est, ut supponatur peccatum remissum per gratiam, ut explicatum est, ergo talis actus nō est forma, cui debetur illa remissio, sed illam supponit. Posterior autem satisfactio secundum congruitatem inuenitur quidem in contritione, etiā ut ordine naturæ gratiam habitualement, & remissionem peccati antecedit, tamen illa non sufficit, ut ipsi contritioni, tamen quam propriæ, & immediatæ formæ sanctificantis, remissio peccati debeat. Primum supponimus ex dicendis libr. sequenti, & 12. idq; ad summum probatur illis rationibus, quibus alii probare conantur, huiusmodi actum sanctificare, vel satisfacere ad æqualitatem. Nam ad congruitatem hanc connaturalem non est necessaria tota illa perfectio, æqualitas, vel proportio, quam nos consideramus, sed satis est, quod huiusmodi actus est optimus, & perfectissimus, quē peccator offerre potest Deo, quia est perfecta conuersio ad ipsum, & de se opponitur obliquitati, & conuersioni peccati, quia vnit animam Deo super omnia, quæ illam ab ipso auertere potuerunt. Et hoc est satis, ut contritio ex natura sua sit aliqualis satisfactio de se apta ad iustificationem, quamuis ad illam obtinendam liberalem Dei acceptationem requirat, & ideo de facto non sit sufficiens satisfactio, nisi supposita lege, & institutione Dei, qua talem satisfactionem a peccatore exigit, & illa decreuit esse contentus. Nam hac lege posita, iam peccator exhibet, quod potest, & quod creditor vult, & ita eius satisfactio dicitur congrua, aptitudine quidem, ex natura rei, actu vero, ex institutione, & acceptatione diuina.

Contritio, ex acceptatione Dei, est congrua satisfactio pro peccato.

74. Contritio est dispositio formæ expulsiue peccati.

Contritio non est in rigore sufficiens sed congrua dispositio.

Nihilominus vero probatur alterum membrum, quia hoc satis non est, ut actus contritionis sit forma, cui immediate peccatorum remissio debeat, sed ad summum ut sit congrua dispositio ad formam, quæ natura sua talem remissionem secum afferat. Vnde hinc potius sequitur, actum non esse formam expellentem peccatum, quia dispositio ad formam licet connaturaliter postulet formam, non tamen expellit formaliter contrariam formam, sed ad summum dispositiue, ut in naturali generatione, & corruptione substantiæ videre licet, ergo quamuis actus charitatis v.g. sit ex natura sua dispositio ad habitum charitatis, & consequenter ad habitum gratiæ, per quem formaliter expellitur peccatum, nō propterea remissio peccati debetur illi actui, tanquam formæ immediate repugnanti peccato, sed solum ut dispositioni. Quin potius, ut dicebam, quia illa dispositio non adæquat offensionem peccati, in rigore non est naturalis dispositio omnino sufficiens in tali subiecto, sed est congrua dispositio, quæ ab homine cum diuino auxilio exhiberi potest, & propterea acceptatur à Deo ut sufficiens; quia non exigit ab homine plus, quam cū diuina gratia possit. Vnde obiter intelligitur, in rigore loquendo, maiorem quandam proportionem, saltem moralem, habere illum actum in subiecto carere peccato, ut præparet illud ad infusionem habitus, quam habeat in peccatore, quia subiectū carens peccato minus resistit, ut fuit in Adamo, & in Angelis in sua prima creatione. Est ergo ille actus conueniens dispositio ad remissionem peccati, ut dixit Conciliū Tridentinum, non vero forma.

## CAPVT XV.

An forma necessaria ad excludendum peccatum, sit proprius habitus infusus, & ab anima, eiusq; potentiis realiter distinctus?

1. Ex dictis in superioribus manifeste concluditur, Formam ex-

nentem in homine iustificato per modum habitus. Nam ostensum est, peccatum expelli per realem formam inhærentem, & præterea probatum est, hanc formam non esse actum, ergo necessario relinquatur esse formam permanentem per modum habitus. De hoc autem habitu tria supersunt declaranda. Primo an hoc sit intelligendum de habitu proprio, & realiter infuso animæ? Secundo an de habitu gratiæ, vel charitatis, vel utroque simul? Tercio an de illo solo, vel alicui coniuncto?

pellens peccatum est habitus.

Triplex questio totidem capitibus explicanda.

Primum propono propter singularem opinionem Ioannis Vincentii, quam supra huc remisi, & ex parte tetigi in libro præcedenti cap. 3. Ille enim in Relect. de Grat. Christi quæst. 1. paulo post 6. concl. prius quidem solum dicit, non esse de fide iustificationem fieri per proprios habitus infusos realiter distinctos ab anima, & potentiis eius, etiam si de fide sit, fieri per realem, & habitualement, ac spiritualement, supernaturalemq; animæ immutationem in illa manentem, etiam dum ab actibus cessat, quia posset, inquit, hæc immutatio fieri per aliquem modum realiter indentificatum animæ, aut voluntati, & formaliter ab illa distinctum. Vnde plane sentit, hunc modum esse possibilem, licet affirmare non audeat, iustificationem ita nunc fieri. Subiungit tamen, quod si fieret, in adultis, fieret per proprium eorum actum dilectionis Dei super omnia. Postea vero loquens non tantum de possibili, sed etiam de facto, hæc verba profert. Et existimo (quam nonnulli ex nouioribus Theologis contradicant) quod ipse charitatis actus ex propria sui natura, & ratione vim habet efficiendi immutationem prædictam in voluntate creata, cuius ratione voluntas, etiam si Deus ei non infunderet charitatis habitum, habitualiter maneret conuersa ad Deum. De qua conuersione dicit inferius, quod sine alio habitu constitueret animam formaliter Deo gratam, dilectam, & obiectum proportionatum diuine amicitie, ac subinde, a peccato, immunem. Ex quibus verbis colligimus primo, hunc auctorem non tribuere hanc immutationem actui dilectionis formaliter, sed effectiue: vult enim esse effectum physicum, & non vitalem, sed, habitualē, id est, (ut declarat) permanentem in voluntate cessante actu, quod repugnat effectui formali eiusdem actus, ergo tribuit illum effectiue, quia non vult fieri tantum dispositiue, tum quia expresse dicit, actum habere vim efficiendi illam mutationem, tum quia hanc ponit differentiam inter adultos, & paruulos, quod in paruulis, qui non habent actus, Deus solus potest immediate facere illam immutationem, quia formaliter nō requirit actum vitalem, licet ab adultis possit per illum fieri. Secundo colligo ex sententia illius auctoris, actum charitatis ex natura sua habere vim faciendi dictam immutationem habitualement in voluntate, expressis enim verbis asserit, quod ipse actus charitatis ex propria sui natura, & ratione vim habet efficiendi immutationem prædictam in voluntate creata.

2. Ioannis Vincentii opinio singularis admodum.

1. Illatio.

2. Illatio.

3. Illatio.

Ex quo ulterius infero tertio, non posse illum auctorem, consequenter loquendo, cum probabilitate negare actum charitatis de facto nunc facere illam immutationem in voluntate peccatoris. Probat quia ille actus habet naturalem virtutem effectricem talis immutationis, sed in vsu illius virtutis non est agens liberum, sed ex parte sua naturaliter, id est, necessario operatur, sicut actus naturalis virtutis, licet libere fiat à voluntate, naturaliter efficit habitum quantum potest. Ergo sicut actus charitatis non potest illam mutationem efficere, ita etiam illam facit. Probatur cōsequentia, quia nihil est, quod impediatur. Aut enim esset ex parte subiecti, seu passi, aut ex parte Dei: aliunde enim non potest cogitari impedimentum, cum illa efficientia ab aliis, causis, aut conditionibus non pendeat; neutrum autem illarum dici potest: ergo. De primo videtur res euident, quia subiectum illius efficientiæ est ipsa voluntas, quæ de se est capax illius immutationis, ut supponitur, & est coniunctissima principio efficienti, cum sit in ipsa, & non habet

Probat.



habet habitum, vel aliam formam, quæ possit illam immutationem impedire. Nam peccatum habituale non potest illam impedire, tum quia nihil physicum est, præter carentiam habitus, vel illiusmet modi habitualis, solumque addit moralem respectum, tum etiam quia actus dicitur habere hanc efficaciam contra ipsum peccatum. Alterum etiam membrum de Deo probatur, quia ex parte Dei solum potest requiri concursus generalis proportionatus tali causæ secundæ. At Deus non denegat alicui causæ secundæ habenti natiuam actiuitatem cum aliis requisitis ad agendum concursum ei connaturaliter debitum, ergo Deus non ponit impedimentum illi effectui negando concursum. Ergo necessario efficit nunc contritio talem immutationem in peccatore, ergo frustra dicitur hanc immutationem habitualesse possibilem & negatur, nunc fieri.

4.  
Impugna-  
tio euasio-  
num.

Dicetur forte, Deum præuenire voluntatem infundendo habitus proprios, & realiter distinctos, & ita impedire actum, ne aliam immutationem habitualesse efficiat. Sed contra hoc est primo, quia si causa secunda habet vim agendi sufficientem, non est, cur illam Deus impediatur, & præueniat. Imo si habitualis illa immutatio, quam naturaliter efficit actus charitatis, sufficit ad habitualesse eius conuersionem, re-  
stitutionem, & iustificationem realem, & inhærentem perseveranter, superuacaneus est alius habitus, quem Deus infundit. Potest tamen responderi ex sententia illius auctoris, illam habitualesse dispositionem, quam efficit actus, non habere vim ad eliciendum similem charitatis actum, & ad hoc infundi habitum. Sed hoc in primis gratis dicitur, cur enim conuersio illa habitualis, quam dicitur efficere habitus virtutis sua natiua, non inclinabit ad similes actus? Et si inclinatur, cur non erit illorum principium? Nam omnis habitualis dispositio per actus genita ad similes inclinatur, estque illorum principium: neque afferri potest ratio, cur hoc negetur huic habituali dispositioni, quæ facit actus charitatis, potius, quam aliis. Et præterea hinc confirmatur argumentum factum, quod de facto actus charitatis efficiat illam dispositionem habitualesse, & euasio data refutatur. Nam si illa dispositio non est principium efficiens actus, est omnino diuersæ rationis ab habitu infuso, qui est principium actus, ergo licet Deus infundat habitum, nihilominus actus charitatis illam habitualesse immutationem sibi connaturalem faciet: nam cum illi effectus sint diuersarum rationum, vnus ex natura rei non impedit alium, ergo Deus ex vi infusionis habitus non impedit efficientiam actus, ergo si non denegat concursum sola sua voluntate, ut probatum est, non est unde illam efficientiam actus impediatur, erunt ergo simul, neque proprie loquendo, vna præueniet aliam, cum non sit vna causa alterius, sed concomitanter se habeant.

5.  
Dicta do-  
ctrina refu-  
tatur.

Hoc autem admitti non posse, multis modis probari potest. Primo quia alias nunc de facto daretur in homine duplex causa formalis iustificationis homini inhærens: nam illa dispositio, vel immutatio, quam facit actus, dicitur esse sufficiens, & habitus infusus sine dubio est sufficiens, ut idem auctor non negat: consequens autem parum consentaneum est Concilio Tridentino ponenti vnicam causam formalem iustificationis, eamque in iustitia infusa constituenti. Secundo inferri potest, per peccatum mortalem non amitti omnem habitualesse conuersionem supernaturalem in Deum, neque omnem iustitiam supernaturalem, quod dici non potest, ut per se constat. Sequela probatur, quia per vnum actum non amittitur dispositio habitualis acquisita per actum, præsertim si per plures actus firmata sit. Ergo licet homo peccando, priuatur omnibus habitibus infusis, non statim destruitur illa conuersio habitualis physica, & realiter identificata cum potentia, quam actus dilectionis efficit, nam illa re vera est acquisita per

actus, & non est infusa, & actuale peccatum non est illi formaliter oppositum, tum quia actus, & habitus non formaliter opponuntur, tum quia illa conuersio facta est per actum amoris Dei, & peccatum non est formale odium Dei, sed virtuale, seu interpretatiuum moraliter, & eadem ratione neque effectiue poterit vnum peccatum illam dispositionem habitualesse corrumpere, tum quia fieri potest, ut sit magis intensa, & radicata, quàm sit contraria actiuitas vnus actus, tum etiam quia actus peccati sæpe non potest inducere, nisi habitum vitii, qui non est physice repugnans cum illa habituali dispositione. Imo aliquando nihil physicum potest efficere in potentia, quia in omissione consistit, tum denique quia alias quoties peccator conuertitur ad Deum, per dilectionem efficiendo in voluntate sua illam habitualesse dispositionem, excluderet vitium, vel habitualesse conuersionem physicam, quam peccatum reliquit, quod probabile non est.

Certum ergo existimo in primis, de facto non fieri in peccatore, cum conuertitur per dilectionem Dei, habitualesse dispositionem physicam permanentem in voluntate, distinctam ab habitu infuso, & de se, ac natura sua expulsiuam maculæ peccati formaliter. Hoc enim conuincunt rationes proxime factæ, & sufficienter sumitur ex Concilio Tridentino, ut statim ponderabo. Deinde non minus certum esse censo, actum charitatis non habere vim effectiuam talis dispositionis habitualis sibi connaturalem. Hoc etiam persuadent priores rationes, nulla enim ratio probabilis afferri potest, cur illam non efficiat de facto, si ex natura sua potens est illam efficere. Et addi potest alia ratio, quia illa habitualis dispositio, etiâ si sit distincta ab habitu charitatis infuso, dicitur esse supernaturalis, hoc enim dictus auctor expresse affirmat, & necessario sequitur ex eius sententia, cum dicat, illam immutationem per se sufficere ad formaliter sanctificandum hominem, & gratum ac dilectum, & amicum constituendum. At vero actus infusus non habet naturalem vim actiuam supernaturalem habitus, vel (quod perinde est) dispositionis permanentis per modum habitus. Alias meliori, & faciliori ratione diceretur, actum charitatis Dei habere vim efficiendi proprium habitum virtutis charitatis realiter distinctum à potentia, & similibus actuum productiuum, sicut per actus ordinis naturalis fieri solet: hoc autem non admittunt Theologi, ut libro sequenti, & ultimo videbimus, ergo neque talis actiuitas fingenda est in actu charitatis respectu illius habitualis conuersionis. Confirmari etiam hoc potest ex naturalibus actibus, habent enim maiorem vim actiuam ad immutandam potentiam sibi proportionatam connaturaliter, quam habeant actus supernaturales, & excedentes capacitatem naturalem potentie, sed actus naturalis dilectionis Dei, præter conuersionem actualesse, quam formaliter confert, non confert aliam permanentem in potentia, & identificatam realiter cum illa, neque vllus philosophorum talem immutationem in potentia permanentem excogitauit, aut intellexit, sed solam acquisitionem habitus, qui sit propria qualitas realiter distincta à potentia, ergo nec in ordine supernaturali intelligi potest talis modus immutationis, nec actui supernaturali tribui potest connaturalis efficacia ad illam efficiendam. Denique pari ratione diceretur, conuersionem habitualesse ad creaturam, quam relinquit actuale peccatum cum virtuali auersione à Deo, esse aliquid physicum in voluntate distinctum ab habitibus vitiorum, & identificatum realiter cum voluntate, quod nec ab aliquo assertum est, nec intelligi potest.

Vnde vterius colligo, illum modum physice, & inhærentis immutationis habitualis supernaturalis, & realiter identificatæ cum voluntate non solum non fieri, neque posse fieri per actum dilectionis infusæ, non est pos-  
sibilis talis  
immutatio  
fusa,



*sine aliquo  
quod distin-  
guatur.*

*Probat 1.*

infusa, sed etiam esse sine fundamento constitutum, vixque intelligibilem. Probat 1. primo a posteriori, quia ille modus habitus est possibilis, nullum superest fundamentum ad asserendum, vel gratiam, vel virtutes potentiarum, siue infusas, siue acquisitas, esse res, qualitates, aut formas realiter distinctas ab anima, & potentiis eius: nam omnia, quae de illis vel experimento cognoscuntur, vel scribuntur, dicuntur posse saluari per modos formaliter tantum distinctos a potentiis, imo etiam de ipsis actibus id dici posset. Cur enim potest voluntas habitualiter mutari, & physice, ac realiter aliter se habere, quam antea per modum realem, seu formalitatem realiter identificatam cum illa, & non poterit etiam actualiter se habere aliter, quam antea per solum actuale modum sine actu realiter distincto? Nam licet actus sit vitalis, dici poterit esse modus quidam pendens ab actuali influxu vitae. Secundo probatur, quia voluntas v.g.

*Probat 2.*

est natura sua ita indivisibilis entitas, ut nec intendi, nec remitti valeat, vel nouo modo inclinari, aut immutari per modum intrinsecum identificatum cum illa, sed solum per modum potentiae passivae, ac receptivae plurium qualitatum, vel actionum, aut affectionum, seu habituum, ergo non potest intelligi, quod in se recipiat physicam, & inhærentem mutationem supernaturalem, per quam ad hunc, vel illum finem, vel obiectum conuertatur, siue actualiter, siue habitualiter, siue illa in se efficiat talem modum, siue Deus solus illum efficere dicatur, quia repugnantia est in ipso obiecto, seu effectu, nimirum, quod novus effectus formalis absolutus, & realis, qui ex natura sua propriam formam requirit, sine illa habet per solam formalitatem, seu modum, qui realiter idem sit cum potentia, quae immutari dicitur. Ut si quis diceret posse Deum facere, ut expellantur tenebrae ab aere sine lumine per immutationem aeris secundum aliquem modum illi identificatum, qui verbis dici, at explicari, aut mente concipi profecto non potest. Item fieri non potest, nec intelligi, quod anima in substantia sua immutetur supernaturaliter, & fiat particeps diuinæ naturæ sine additione alicuius propriae formae realiter ab illa distinctae, per solum modum aliquem illi realiter identificatum, ergo nec de voluntate potest intelligi, quod in ea fiat nova inclinatio, & conuersio physica supernaturalis ad Deum, ut supernaturalem finem, sine noua forma ordinis supernaturalis per solum modum identificatum cum ipsa: non enim potest vnum magis, quam aliud intelligi, aut explicari.

*8.*

*Resolutio  
capitis, &  
1. q. sub ti-  
tulo propo-  
sita.*

Ex quibus tandem concludo, formam inhærentem, per quam expellitur peccatum, esse rem aliquam a Deo infusam habentem proprium esse supernaturalis ordinis, propriamque entitatem ab anima, vel voluntate realiter distinctam, & in ea permanentem, etiam si ab actu contritionis, vel dilectionis esset. Vnde consequenter fit, illam esse qualitatem propriam pertinentem ad speciem habitus iuxta discursum factum in libro precedenti cap. secundo. Et ex ibi dictis cum his, quae contra præcedentem sententiam hic adiecit, resolutio hæc sufficienter ratione confirmata relinquitur. Autoritate vero efficaciter probatur ex Concilio Tridentino sess. sexta capitulo septimo, cuius verba satis ponderauimus in precedenti libro cap. tertio. Et sane qui attente considerauerit eius verba, statim intelliget, loqui Concilium de hac forma expellente peccatum, tanquam propria forma extrinsecus immixta, & infusa a Deo, & in homine permanente, quamdiu iustus est. Vnde licet asserere non possumus esse proprie, & expresse de fide, hanc formam esse entitatem propriam, & realiter distinctam a tota anima cum suis potentiis, quia sub his terminis hoc non est definitum, & quia hæc metaphysicæ quaestiones ad fidem per se non spectant. Nihilominus assero esse rem certissimam, & quæ sine magno errore in dubium reuocari non potest: tum quia euidenter sequitur ex veritate definita, ut satis

ostensum est: tum etiam quia definitiones fidei accipiendæ sunt secundum propriam significationem, quam verba definitionis habent secundum communem usum Ecclesiæ, & Doctorum eius intelligentiam. At vero cum Concilium dicit, remissionem peccatorum fieri cum interna hominis renouatione, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, certe nomine gratiæ, & donorum intelligit, sicut intelliguntur ab Ecclesia, virtutes, & formas superioris ordinis animæ inditas. Quæ in specie postea explicantur nominibus *fidei, spei, & charitatis*, quæ verba esse intelligenda deinde, *ipe*, & charitate distinctis ab actibus, supra ostendimus, nemo autem per has voces intellexit hactenus modos aliquos identificados cum voluntate, vel intellectu, sed proprias formas, & virtutes, quæ sint principia talium actuum. De his ergo loquitur Concilium. Ac denique eodem modo loquitur sub nomine iustitiæ Dei, qua nos iustos facit, quamque vnusquisque recipit secundum suam dispositionem. Nam per iustitiam etiam non solent intelligere Philosophi, aut Theologi, nisi propriam quandam formam animæ, ita ergo loquitur Concilium. Neque ad obscurandam tam claram doctrinam, vel tantam certitudinem minuendam expedit fingere alium modum physice immutationis, & conuersionis supernaturalis identificatæ cum voluntate, ac permanentis post actum, & ex eius efficacia in ea relictæ, cum hoc non solum nullo fundamento nitatur, verum nec mente concipi possit, ut declarauimus.

## C A P V T X V I.

*Quenam sit habitualis forma infusa formaliter  
excludens peccatum?*

**H**Oc est secundum punctum in principio præcedentis capitis propositum, estque simile illi, quod supra de forma iustificante, quoad positum effectum, tractauimus, habet tamen nouam rationem dubitandi. Quia licet supra dictum sit, iustitiam inhærentem includere plures habitus, & ut est forma integre iustificans, coalescere ex pluribus habitibus, ut positum iustificationis effectum conferat, nihilominus dubitari potest, an idem sentiendum sit quoad effectum excludendi peccatum, quia peccatum, ut sic, non videtur includere priuationem plurium habituum infusorum, nec illis formaliter opponi, sed soli gratiæ.

In hoc ergo puncto in primis suppono, habitus fidei, & spei, licet prærequirantur ad remissionem peccati, vel ex lege Dei, vel ex connaturali ratione talis iustitiæ, nihilominus non pertinere essentialiter, vel substantialiter ad remissionem peccati quoad culpam, neque ad integritatem talis effectus, vel formalis causæ eius. Prior pars supponitur ut certa, & clara, & satis a Concilio Tridentino definita sessione 6. cap. 7. vbi docet, peccatum nemini remitti, nisi simul habeat infusas tres virtutes fidei, & spei, &c. Et ratio est, quia istæ virtutes sunt per se necessariae ad iustitiam infusam, ut supra declaratum est, quia sine fide impossibile est placere Deo. Idemque est de spe. Altera vero pars probatur, quia culpa peccati, prout manet transacto actu, per se non excludit habitus fidei, & spei. Quod quidem de aliis peccatis extra infusum delitatem, vel desperationem est certum, nam talia peccata excludunt fidei definitionem Concilii Trident. sess. 6. can. 28. ergo nec dem, & macula, seu habitualis culpa, quæ ex illis relinquitur, spei. illos habitus excludit, vnde in peccatore simul cum peccato manent.

Addo vero etiam culpam habitualement ex infidelitate, vel desperatione relictam non per se, ac necessario includere carentiam illorum habituum. Nam licet actuale peccatum hæresis, verbi gratia, destruat habitum

1. Quæstio  
posita in  
cap. 15.

Conspicitur  
noua ratio  
dubitandi.

2. Fides, &  
spei non re-  
quiruntur  
essentialiter  
ad remissio-  
nem pec-  
cati.

3. Non quævis  
habitualis  
culpa non  
necessario  
fidem ex-  
cludit, &c.

*Forma ex-  
pellens pec-  
catum di-  
stinguitur  
realiter ab  
anima eius-  
que poten-  
tiis.  
Oppositum  
censetur er-  
roneum.*



habitum fidei (siue effectiue, siue dispositiue, vel demeritorie illum excludendo, quod infra tractabitur, & nunc non refert) nihilominus tota ratio peccati, & culpæ habitualis ex illo peccato actuali relictæ potest manere in homine, etiam si habitus fidei, vel spei iterum illi infundantur. Nam si is, qui incidit in hæresim, postea retractet errorem, & voluntate, ac mente integre se subiciat Ecclesiæ, ac reuelationi diuinæ, incipit credere fide infusa, & illi infundetur habitus fidei, vt nunc suppono, & nihilominus si contritionem prioris lapsus non habeat, non iustificabitur, ac proinde in eodem statu peccati quoad culpam permanebit. Ergo signum est, habitum fidei (& idem est de spe) non pertinere ad formam excludentem formaliter peccatum. Pater consequentia, quia tunc non excludit tale peccatum, ergo nec diminuit illud quoad culpam, quia culpa non remittitur ex parte, & ex parte relinquitur, vt suppono, ergo talis culpa habitualis integra potest esse simul cum illo habitu, tam de lege, quam ex natura talis habitus. Vnde priuatio habitus fidei, quæ sequitur ex peccato infidelitatis, non pertinet intrinsece (vt sic dicam) ad habituales culpam infidelitatis, quasi constituendo illam vel integre, vel ex parte, vel materialiter, vel formaliter, nullo enim ex his modis concurrat ad constituendam illam culpam, quæ sine illa priuatione potest integra manere, sed vel est quædam pœna talis peccati, vt talis est, vel est effectus illius actus voluntatis, vt quædam phylica, vel moralis dispositio est, vt libro II. dicemus. Et ideo licet postea infundatur, sine gratia non remittitur aliquid culpæ, sed aliqua pœna, quæ sapere remitti potest antequam remittatur culpa, vel etiam quia sublata indispositione ad talem habitum Deus gratis confert illū, etiam si culpam non remittat, quia ad hunc effectum adhuc subiectum est indispositum, ergo talis habitus, vel infusio eius intrinsece non pertinet ad formam expellentem peccatum, etiam si talis forma sine illo habitu non infundatur. Et idem est cum proportionem de habitu spei, vt ex discursu facto, applicando illum facile patebit.

4. Atque hinc secundo statuimus, habitus virtutum moralium, vel etiam donorum intrinsece non pertinere ad formam excludentem peccati offensam, seu maculam. Hoc in primis probari potest veluti à fortiori, quia perfectiores sunt habitus fidei, & spei, magisque necessarij ad iustitiam coram Deo, quam prædicti omnes, sed fides, & spes formaliter non constituunt, vel cōplent formam expellentem peccatum: ergo multo minus prædictis habitibus id conueniet. Vnde multo minor est certitudo de omnibus illis habitibus, an pertineant ad iustitiam, quam de habitu fidei, & spei, vt superiori libro visum est. Et, saltem hypothetice loquendo, optime intelligimus, si absq; his habitibus gratia, & charitas infunderentur, esse sufficientissimas ad expellendum quicquid in peccatore rationem culpæ habet. Et è conuerso quamuis poneremus, manere in peccatore virtutes morales infusas (quod aliqui censent, non esse improbabile) recte, & facile intelligeremus totam rationem culpæ, & peccati in tali homine permanere, ergo signum est, neque tales habitus pertinere intrinsece ad formam expellentem peccatum quoad culpam, cum non habeant directam oppositionem cum illa, neque carentiam talium habituum, quæ nunc semper coniuncta est cum peccato mortali secundū veram doctrinam, pertinere formaliter, & intrinsece ad malum culpæ, seu ad constitutionem, vel integritatem peccati habitualis, vt rationem culpæ habet, quia tota culpa intelligitur integra sine tali priuatione, seu cum contrario habitu. Pertinet ergo vel ad quandam pœnam cuiuslibet peccati mortalis, vel ad quandam effectum consequentem expulsionem gratiæ, cuius ista dona, & virtutes sunt quasi proprietates. Sicut et-

iam quando infunduntur ei, cui peccatum remittitur, non dantur, quia sint per se, ac formaliter necessaria ad expellendam culpam, sed quia consequuntur formam, per quam expellitur culpa.

Solum ergo superest difficultas de gratia, & charitate, an vtraque simul compleat illam formam, vel altera tantum, & quæ illarum effectum illum conferat. Et ratio dubitandi esse potest, quia peccatum in voluntate proxime existit, illamque à suo fine vltimo auerit, ergo forma expellens formaliter peccatum in voluntate recipi debet, vt eam in finem suum conuertat, talis autem forma est, charitas. Item proxima dispositio ad illam formam in voluntate existit, ergo & ipsa forma. Item actuale peccatum proxime est in voluntate, ergo & habituale, quod nihil aliud est, quam actuale, vt moraliter perseuerans, ergo forma expellens peccatum esse debet in voluntate, est ergo charitas. In contrarium vero est, quia licet anima per voluntatem se auertat, vel conuertat, nihilominus anima ipsa est, quæ principaliter in illam auersionem, vel conuersionem influit, & ideo ipsa est, quæ principaliter peccato maculatur, & fit digna odio Dei, ergo forma immediatius sanctificans animam in eius substantia est forma excludens ab illa peccatum. Quod si quis dicat, his rationibus probari, formam hanc excludentem peccatum non esse vnā simplicem qualitatem, sed coalescere ex gratia, & charitate, quibus & Deus ad hominem, & homo ad Deum conuertitur. Obstat videtur, quia hinc sequitur etiam peccatum habituale quoad culpam, & maculam esse partim in voluntate, partim in essentia animæ, & coalescere ex priuatione gratiæ, & charitatis. Hoc autem videtur inconueniens, nam inde fieret, culpam esse quid compositum, ac subinde esse quid diuisibile, & posse partim remitti, & partim relinqui, vt si Deus alicui gratiam infunderet, & non charitatem, vel è contrario, quod sine dubio facere posset.

In hoc puncto mihi dicendum videtur, formam expellentem peccatum esse gratiam habituales sanctificantem, quam nos censemus esse in essentia animæ, distinguere realiter à charitate. Veruntamen etiam si dicatur esse in voluntate, & esse eandem rem cum charitate, dicendum est, illam rem, vt habet rationem gratiæ, expellere peccatum, potius, quam vt habet rationem charitatis. Sententia hæc sumitur ex D. Thom. 1.2. quæstione 113. artic. 2. vbi ad remissionem peccati dicit esse necessariam gratiæ infusionem & licet expresse non dicat esse necessariam, vt inductionem formæ expellentis formaliter peccatum, tamen ex ratione eius colligitur, sic enim ratiocinatur. Deus remittit nobis peccatum, diligendo nos (vtique aliter, quam antea diligebat) sed forma, quam nos constituit sic diligibiles, ac dilectos ex parte nostra est gratia, quæ est primus, ac per se effectus illius dilectionis Dei, ergo eadem forma gratiæ est necessaria ad remissionem peccati, non quomodocunque, sed plane vt forma primario, ac per se peccatum expellens. Maiorem probat D. Thomas, quia peccatum est offensa Dei, offensa autem tunc remittitur offendenti, quando persona offensa pacatur illi: sic ergo Deus nobis remittit culpam, quando pacatur nobis, pacatur autem nos diligendo, ergo dilectio est, per quam ex parte sua nobis remittit offensam. Minor autem, scilicet gratiam esse primum terminum huius amoris, tanquam formam constituentem hominem, vt obiectum illius amoris, in superioribus probata supponitur. Consequentia autem est euidentis, quia peccatum est quasi forma cōstituens hominem Deo inuisum, & odio dignum, ergo forma, quæ constituit hominem amabilem Deo speciali amore amicitiae, est forma expellens peccatum.

Estque hæc ratio consentanea verbis Christi Ioan. Scriptura 14. Qui diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam fundamentum.

Difficultas cum ratio- ne dubitan- di pro vtra- que parte.

Praoccupatio.

Gratia sine charitate & è contra, potest infundi à Deo.

6. Resolutio.

Ratio Diui Thom.

7.



*eum.* Et infra. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus, utique veniemus, & inhabitabimus per gratiam, tanquam in templo sanctificato, & à peccatis mundo.* Eodemque modo consonant verba illa, *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos.* Zachariæ primo, ubi, ut supra notavi, promittit Deus remissionem peccatorum homini, se ad illum convertenti, & hanc remissionem propheta significat per conversionem Dei ad hominem. Convertitur autem Deus ad peccatorem, diligendo ipsum dilectione illa singulari, de qua dixit Ioannes i. canon. capite tertio. *Videte qualem dilectionem dedit nobis Pater, ut Filij Dei nominemur, & simus.* Per hanc ergo dilectionem quali actu remittit peccata, formaliter autem per gratiam, quæ est effectus, & terminus illius dilectionis. Denique nulla esse potest forma, cui maiori ratione coniuncta esse debeat peccati remissio, quam illa, quæ hominem constituit Dei filium, & Deum per participationem, & Spiritus sancti templum, sed hoc præstat gratia sanctificans, ergo &c.

*Convertitur Deus ad peccatorem amando ipsum.*

8. *Infertur 1. charitatem consequi ad remissionem peccati.* Vnde infero primo, licet charitatis habitus omnino est consequens ad gratiam, & posterior illa ordine naturæ, ita etiam esse consequentem ad remissionem peccati, & posteriorem naturæ, quam illam. Quia remissio peccati vel est omnino idem cum infusione gratiæ, ut multi volunt, vel est secundarius effectus formalis ita coniunctus primario, ut omnino antecedit ordine naturæ ad proprietates quali resultantes à gratia per modum passionum, siue potentiarum, inter quas charitas computatur: semper enim effectus formalis præcedit effectivum, præsertim quia remissio peccati ita est connexa cum infusione gratiæ, ut in aliquo genere præcedat illam, tantum necessaria, & connaturalis dispositio. Secundo infero, habitum charitatis non esse formam proprie formaliter concurrentem ad exclusionem peccati quoad rationem culpæ, quæ in ipso est. Probat ex præcedenti corollario, quia habitus charitatis supponit ordine naturæ remissum peccatum simpliciter, & in omni genere causæ. Et hoc etiâ mihi probat ratio supra facta, quod remissio peccati una forma indivisibili sit, quæ simul, & indivisibiliter excludit totum id, quod habet rationem culpæ habitualis, quia non potest culpa quasi per partes remitti. Non enim potest anima esse digna amore, & dilecta in se ipsa, & in substantia sua, & esse digna odio secundum potentiam, ergo cum gratia animæ infusa eam constituat simpliciter dignam amore, & dilectam perfecte, ipsa excludit totum id, quod habet rationem culpæ, ergo charitas postea adveniēns non excludit formaliter culpam, neque aliquid, quod rationem culpæ habeat, vel compleat.

*Infertur 2. à charitate non expelli formaliter peccatum.*

9. *Infertur tertio per solam infusionem gratiæ possere remitti culpam.*

*Dilutio cuiusdam objectionis.*

Tertio infero, quod si Deus infunderet habitum gratiæ, & non habitum charitatis peccatori (quod sine dubio non repugnat fieri, ut nunc suppono) nihilominus illi remitteret plene, & integre peccatum quoad totum id, quod habet rationem culpæ, quantum est ex vi formæ gratiæ. Probat ex dictis, tum quia non potest culpa ex parte remitti, & ex parte relinqui, tum etiam quia ille homo simpliciter esset deificatus, & in filium adoptatus, ac dignus vita æterna, ergo nihil damnationis in illo maneret, & consequenter illi esset remissum peccatum quoad totam rationem culpæ. Dices, adhuc maneret voluntas priuata charitate: ergo maneret deordinata à fine ultimo, in hoc autem consistit ratio culpæ, ergo adhuc maneret in homine aliquid culpæ. Respondeo distinguendo primum consequens, maneret deordinata contrarie, seu priuative moraliter, negatur illatio, maneret deordinata, seu potius non ordinata negativè tantum, seu priuatione physica, sic conceditur illatio, & negatur, carentiam habitus charitatis sub ratione illa habere rationem culpæ, sed vel cuiusdam pœnæ ex peccato relicta, quam

Deus in illo casu remittere nollit, vel naturalis cuiusdam impotentia, quam Deus supplere nollit. Quia nimirum, tunc solum esset in voluntate carentia interni principii natura sua proportionati ad eliciendos supernaturales actus dilectionis Dei, & proximi, qui defectus esset physicus, & pœnalis non tamen esset moralis, nec culpabilis, quia iam secundum præsentem iustitiam non esset tali homini voluntarius, nec esset debitus ex intrinseco principio, vel ratione culpæ in homine manentis, quin potius esset debitus habitus charitatis voluntati talis hominis ratione gratiæ existentis in essentia animæ, & hoc satis est, ut tota anima, etiam quoad voluntatem, intelligatur esse iam immunis à peccato, licet voluntas talis hominis nōdum esset habitualiter intrinsece perfecta ex sola libera voluntate Dei nolentis illi restituere habitum charitatis. Declarariq; hoc potest à simili ex Diuo Thoma, quæst. 10. artic. 4. ad anima quartum, ubi dicit, quod, licet anima careret potentius, esset rationalis, quia illi debentur natura sua tales potentia: sic ergo gratia, licet sine charitate daretur, esset perfecta forma expellens peccatum, & omnem moralem deordinationem, etiam à potentiis, seu voluntate, quia secum afferret debitum charitatis, quod satis est, ut voluntas sit extra culpam statum eo modo, quo ad illam pertinere potest.

Quarto infero, quod si Deus infunderet alicui peccatori charitatem sine gratia sanctificante, non illi remitteret peccatum quoad culpam, quantum est ex vi formæ, quam illi infundit. Hic casus non habet locum, si gratia non est in re alia forma à charitate, quia tunc vel non distinguerentur actualiter in re, sed tantum virtualiter, seu ratione cum fundamento in re (ut mihi videtur probabilius in illa opinione) & ita non posset illa forma esse in re sub una ratione, & non sub alia: vel etiam si fingatur aliqua distinctio formalis, & actualis inter illas duas rationes, nihilominus in illa qualitate ratio gratiæ esset prior, & inseparabilior ab ipsa, quia haberet rationem gratiæ in quantum, & à diuino amore amicitia procedit, & informando animam media voluntate, illam constitueret amabilem, seu obiectum proprium talis amoris Dei, charitas autem diceretur, quatenus principium est talium operationum, quæ ratio nullo modo posset in tali qualitate intelligi sine priori, quia prius est informare, quam esse principium operandi. Tamen supposita distinctione reali utriusque formæ, non videtur posse negari, quin possit Deus infundere unam illarum formarum sine alia convertibiliter, quia ex parte distinctionis inuicem separabiles sunt, & aliunde non est inter eas tam essentialis dependentia, aut connexio, ut ex illa separatione possit repugnantia oriri. In illa ergo sententia, & posito prædicto casu, probatur illatio, quia sola charitas non constituit Dei filium, nec deificat animam, faciendo illā participem diuinæ naturæ, unde non est essentialis iustitia, ut supra visum est, ergo neque excludit ab anima veram rationem culpæ, nec sola sua vi secum affert remissionem peccati, ut sibi debitam. Confirmatur primo, quia macula peccati habitualis primario consistit in priuatione nitoris gratiæ sanctificantis: ergo nulla forma inherens sine hac gratia potest esse sufficiens ad expellendum peccatum, saltem in statu viæ, nam de lumine gloriæ, vel visione beata nunc non disputo. Denique charitas sine gratia esset informis, ut ex D. Thoma in superioribus allegavi, dicitur autem informis, quia non constitueret hominem intrinsece dignum vita æterna, nec daret ius ad illam, ergo eadem ratione sic informis esset de se insufficiens ad expellendum peccatum.

Neque contra hoc obstant priores rationes dubitandi supra positæ. Ad primam enim negatur consequentia, quia licet actuale peccatum principaliter sit in voluntate, & suo modo in aliis potentiis, quæ tamen initio sunt posita.

*Quamvis potest à simili ex Diuo Thoma, quæst. 10. artic. 4. ad anima quartum, ubi dicit, quod, licet anima careret potentius, esset rationalis, quia illi debentur natura sua tales potentia: sic ergo gratia, licet sine charitate daretur, esset perfecta forma expellens peccatum, & omnem moralem deordinationem, etiam à potentiis, seu voluntate, quia secum afferret debitum charitatis, quod satis est, ut voluntas sit extra culpam statum eo modo, quo ad illam pertinere potest.*

10. *Infertur 4. non remitti peccatum per infusionem charitatis sine gratia.*

*Suadetur illatio.*

11.

*Soluuntur priores rationes dubitandi supra positæ. Ad primam enim negatur consequentia, quia licet actuale peccatum principaliter sit in voluntate, & suo modo in aliis potentiis, quæ tamen initio sunt posita.*



sunt principia proxima eius, iuxta doctrinam Diui Thomæ. 1. secundæ, quæstion. 74. nihilominus malitia eius, vt sic dicam, penetrat totam animam, & substantiam eius maculat, redditque Deo inuisam, & odibilem, ideoque habituale peccatum, quoad culpam, essentialiter inest animæ, & per formam illi inhærentem debet expelli. Vnde est differentia notanda inter peccatum habituale, & formam expellentem illud, quod peccatum sit ab ipso homine, formam vero illi contrariam facit solus Deus, & ideo effectio peccati incipit per actum hominis, qui in voluntate recipi necessario debet, quamuis eius effectio, vt dixi, in animam ipsam redundet: effectio autem gratiæ, seu formæ expellentis peccatum, quia est à solo Deo, immediate fit in essentia animæ, & ab ea incipit, vt sic dicam, & inde redundat in potentias modo supra dicto. Et licet hæc remissio supponat actum aliquem in voluntate, vt susceptio gratiæ, & donorum voluntaria sit, vt dixit Concilium Tridentinum, ille actus non est forma, sed dispositio ad formam expellentem peccatum, & per illum tollitur auersio voluntatis, quantum est ex parte hominis, non tamen sine remissione Dei, quam mediante infusione gratiæ confert. Vnde ad secundum negatur consequentia, quia hæc dispositio non tam physica est, quam moralis, & ideo non est necesse, vt sit in eodem proximo subiecto, in quo est forma expellens peccatum. Et similiter ad tertium negatur sequela, quia licet actuale peccatū sit in voluntate, habet vim maculandi ipsam animæ essentiam, & in illa est principaliter quoad priuationem nitōris gratiæ, licet cum relatione ad actum præcedentem. Deus autem, cuius perfecta sunt opera, quasi radicaliter euellit peccatum infundendo gratiam, illi directe, & maxime contrariam.

## CAPVT XVII.

*An solus habitus sit integra forma expellens peccatum, vel actum etiam requirat?*

<sup>1.</sup> *Tractatur 3. quæstio proposita initio c. 15.*  
**H**Oc est tertium punctum supra propositum, simile quidem illi, quod de effectu positiuo iustitiæ tractauimus: habet tamen hic specialem rationem dubitandi. Quia effectus positiuus iustitiæ potest esse mere physicus, & in solo actu primo, effectus autem excludendi peccatum est magis moralis, & pendens ab actu hominis, sicut pendet etiam peccatum. Vnde argumentor in hunc modum, quia peccatum essentialiter est aliquid morale, & liberum homini vel formaliter, & intrinsece, vt actuale peccatum voluntatis, vel saltem per relationem ad illum actum, vt peccatum habituale, seu macula peccati, iuxta doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q. 86. artic. 1. ad 3. vbi ait, maculam non esse solam priuationem nitōris gratiæ, sed cū ordine ad suam causam, quod est peccatum, vtiq; actuale. Ergo forma expellens hoc peccatum, debet etiam esse voluntaria, ergo debet includere actum, quo fit voluntaria. Probat per consequentia, tum quia solus habitus non potest delere totum id, quod in peccato erat deordinationis, & malitiæ ex ordine ad actum, per quem fuit commissum: nam habitus per se solam sui carentiam excludit quasi materialiter, non vero formaliter, prout dicit habitudinem ad actum præteritum. Tum etiam quia forma moralis per formam eiusdem ordinis expellenda est, peccatum autem est veluti moralis forma, seu priuatio, quam moralitatem habet quatenus voluntarium est, ergo gratia non expellit peccatum, nisi vt aliquo modo est forma moralis, & voluntaria, quod non habet, nisi vt est coniuncta alicui actui hominis, ergo non solus habitus, sed vt coniunctus alicui actui est forma sufficiens expulsiōnis peccati. Et ad hoc etiam possunt induci verba Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. *Per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Et ita videntur sentire

aliqui moderni auctores. Imo sunt, qui putent, etiam de potentia absoluta non sufficere infusionem habitus ad expellendum peccatum, nisi per aliquem actum peccatoris simul retractetur. Sed de potentia absoluta dicemus postea, nunc de lege, & ordinaria potentia naturis rerum consentanea tractamus.

Dicimus ergo gratiam habitualemente esse sufficientem formam expellentem peccatum, licet in iustificatione adultorum requirat necessario aliquem actum, non vt partem formæ expellentis peccatum, sed vt dispositionem moraliter necessariam ad talem effectum. Hæc videtur esse communior sententia Theologorum, quos cap. 12. & sequentibus allegaui, vt vero illam probemus, supponimus in primis, non esse sermonem de habituali gratia, vt præcise dicit formam existentem in essentia animæ, prout in capite præcedenti de illa loquuti sumus, quia nunc non comparamus habitus inter se, sed cum actibus, & ideo simpliciter de iustitia habituali loquimur, in quocunque habitu constituatur. Deinde distinguere necesse est inter iustificationem peccatoris in solo peccato originali existentis, & eius, qui actualia peccata commisit, siue reatum illorum habeat cum originali coniunctum, siue iam fuerit ab originali liberatus, hæc enim diuersitas nihil ad necessitatem formæ iustificantis refert, vt facile patebit. Denique oportet distinguere inter iustificationem paruulorum, & adultorum non solum ex ea parte, qua solent adulti habere actualia peccata simul cum originali, sed etiam, si contingat, adultum habere solum originale, quia ex sola differentia status, quoad facultatem vtendi ratione, aliqua differentia in modo iustificationis inter eos nascitur.

Primo enim in iustificatione paruulorum certissimum est, habitualemente gratiam esse sufficientem formam sine aliquo actu proprio ipsius recipientis, non solum vt partiali forma, sed etiam vt dispositione. Hæc est veritas fidei tradita in Concilio Tridentino sess. 5. cap. 4. & 5. nam in priori definit, paruulis verè tribui baptismum in remissionem peccatorum, quia per baptismi regenerationem a peccato originali, quod verum peccatum est, mundantur, in 5. vero docet remissionem illius peccati fieri per gratiam, quam baptismus confert, quæ sine dubio habitualis est, neque in paruulis alia esse potest. Et in sess. 7. canon. 13. supponit, & docet idem Concilium, paruulos, cum baptizantur, non habere actum credendi, ex quo euidenter fit, illos non habere actum, quo ad iustificationem disponantur, quia prima dispositio ad iustitiam est actus credendi. Remittitur ergo illis peccatum originale per solam habitualemente iustitiā. Quod si ad eos argumentum factum applicetur, quia peccatum originale etiam est quid morale, & voluntarium. Omisissis aliis responsionibus, de quibus statim, responderi facile poterit, sicut peccatum originale non est voluntarium paruulo voluntate propria, sed primi parentis, & capitis totius naturæ, ita iustitiam nō esse illi voluntariam voluntate propria, sed sui capitis Christi vel per se ipsum, vel per Ecclesiam suam, vel per ministros, aut eos, per quos baptismo offeruntur, & se credere profitentur, iuxta doctrinam Augustini lib. 3. de Peccator. merit. & baptismo paruulorum cap. 2.

Secundo dicendum est, si contingat, adultum habere solum originale peccatum, per solam gratiam habitualemente sibi infusam, tanquam per formam, ab illo liberari, licet sine actu propriæ voluntatis talem formam non recipiat. Hanc posteriorem partem supponimus ex dicendis libro sequenti, & ex dictis in materia de Baptismo. Nam in primis in omni adultulo necessarius est ad iustitiam actus fidei, quia sine fide impossibile est placere Deo, quod de adultis, actu huius a Paulo dictum est ad Hebræos 11. fides autem voluntaria est. Deinde si iustificetur talis adultus per sacramentum, susceptio illius debet esse

2.  
Assertio 1.  
generaliter  
resolvens  
caput.

Tria supponenda sunt.  
Primum.

Secundum.

Tertium.

3.  
Assertio 2.  
pro paruulis.

Probat ex Concilio Tridentino.

Diluitur quadam obiectione.

4.  
Assertio 3.  
de adultulo  
liberari  
solo originali peccato.

Probat fide impossibile est placere Deo, quod de adultis, & de 1. pars.



esse voluntaria: si vero iustificetur ante sacramentum baptismi in receptum, requiritur votum eius, quod etiam voluntarium est. Vnde in utroque modo iustificationis aliqua voluntaria dispositio praequiritur, non quidem propriae poenitentiae, si actuale peccatum non praecessit, ut suppono, sed dilectionis Dei, vel propositi profitendi, & seruandi legem eius. Quod ergo hic actus non sit necessarius, tanquam partialis forma expellens peccatum originale à tali persona, probatur, quia gratia baptismi, seu habitualis est de se sufficiens forma ad expellendum tale peccatum, ut in infantibus cernitur, sed in his adultis non est illud peccatum alterius rationis, nec magis voluntarium illis, quam paruulis, ergo ex parte formae expulsiuae talis peccati non est minus sufficiens gratia habitualis in his adultis, quam sit in paruulis, nec est magis necessarius proprius actus in illis, quam in istis. Probatur minor, quia, etiam si homo sit adultus, non propterea est illi originale peccatum voluntarium propria voluntate, quia non fuit per illam causatum, vel acceptatum: nam haec ipsa acceptatio iam esset nouum actuale peccatum: supponimus autem adultos, de quibus tractamus, nullum addidisse peccatum actuale vitra originale, ergo non est illis magis voluntarium originale peccatum, quam paruulis, ac proinde ex hac parte non est necessaria in adulto alia forma expulsiua talis peccati, quam in paruulo. Solum ergo ex parte dispositionis, & conuenientis modi introducendi talem formam in eo, qui iam potest propria voluntate uti, actus propriae voluntatis merito postulat, siue ut sacramentum verum suscipiat, siue ut in gratiam Dei recipiatur, quia in his, quae ad salutem pertinent, voluit Deus, homines ratione vtentes propria duci voluntate, etiam si per gratiam Dei semper iuuanda sit. Cuius signum est, quia etiam ante peccatum, & in ipsis angelis semper operatio, & consensus voluntatis fuit postulatus, cum tamen non sit per se necessarius ut forma iustificans, etiam partialiter, ut supra ostensum est, sed solum propter conuenientem modum recipiendi talem formam. Idem ergo est in iustificatione peccatoris, quantum est ex parte remissionis, seu exclusionis solius peccati originalis.

5. Tercio dicendum est, etiam in iustificatione impii, qui peccata actionis commisit, esse necessarium actum ut dispositionem, & propter conuenientem modum recipiendi formam expellentem peccatum, non ut partem formae, ac proinde solum habitum esse sufficientem, seu totam formam expellentem talia peccata. Haec assertio videtur mihi efficaciter probari ex Concilio Tridentino, non est enim dubium, quin de huiusmodi iustificatione praecipue loquatur in sess. 6. & omnino in 14. ideo enim actus poenitentiae ad illam iustificationem requirit. Et tamen in illis locis, actibus peccatoris solum tribuit causalitatem dispositiuam, & ab illis actibus distinguit formam, quae & ad illam dispositionem consequitur, & hominem ita renouat, & immutat, ut omnino illum sanctificet, & à peccatis munder, ergo ex mente Concilii iustitia habitualis, quam Deus infundit homini disposito per actus, sicut est tota forma positivae iustificans, ita est tota forma expellens peccata, siue originis, siue actionis.

6. Ratio vero à priori est, quia sufficit forma naturae sua habens formalem impossibilitatem cum peccato, ut ad ingressum illius istud excludatur, sed ostensum est, formam gratiae habere hanc impossibilitatem cum peccato, ergo hoc satis est, ut formaliter excludat peccatum quoad id totum, quod in ratione peccati quali habitualis manet in peccatore ex peccato actuali. Ut autem seruetur proportio, etiam si peccatum ut voluntarium consideretur (ut alias rationes omittam in cap. 19. tractandas) satis est, quod susceptio gratiae sit voluntaria ratione actus concurrentis per modum dispositionis, etiam si

non concurrat per modum formae expellentis peccatum, sed solum per modum actus aliquo modo contrarii illi actui, quo peccatum commissum est. Nam etiam peccatum habituale non est formaliter, & intrinsece voluntarium, sed denominatione tantum extrinseca à praeterito actu non retractato. Vnde per actum illum, quo quis ad gratiam disponitur, licet non tollatur peccatum, dici potest iam non esse voluntarium, ac proinde reddere hominem dispositum ad recipiendam à Deo remissionem peccati per gratiam. Et confirmatur, nam hac ratione, licet contritio in lege naturae, & scripta esset necessaria dispositio ad remissionem peccati mortalis, & nunc etiam sit, ubi non intercedit efficacia sacramenti, nihilominus in sacramento attritio sufficit, quae tamen solum ut dispositio potest concurrere remouendo obicem, quia nullo modo opponitur peccato formaliter, cum possit esse simul cum illo, donec sacramentum suscipiatur, tunc sola gratia habitualis est forma excludens peccatum, ergo eadem est in iustificatione extra sacramentum. Probatur haec vltima consequentia, tum quia in omni iustificatione eadem est causa formalis, ut ex Concilio supra probauimus: tum etiam quia si in iustificatione cum sacramento ratio voluntarii in peccato inuenta non obstat, quominus per solū habitum formaliter excludatur, nec extra sacramentum obstat, & alioqui non minus in vna iustificatione, quam in alia, tota forma expellens peccatum debet esse, non solum inherens, sed etiam permanens intrinsece in iustificato, quamdiu iterum non peccat.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam non solum respondeo, probare quidem, de facto, & ex lege Dei non posse peccatum actionis remitti sine aliquo actu, quo praecedens peccatum reddatur aliquo modo inuoluntarium, inde tamen non sequi, actum illum concurrere ad expulsionem peccati per modum partialis formae, sed ad summum per modum necessariae dispositionis, ac praeparationis subiecti, ut iam non habeat voluntatem adhaerentem peccato, nec actualiter, nec virtualiter, nec etiam habitualiter seu imputatiue (ut sic dicam) seu interpretatiue. Vnde ad maiorem claritatem possunt haec duo distingui, scilicet, esse in peccato, & esse voluntarie in peccato: potest enim optime intelligi, aliquem esse in peccato, quod voluntarie commisit, iam non voluntate, sed necessitate, ut si habeat aliquem dolorem illius peccati ex motu attritionis cum vero desiderio carenti tali peccato, nam tunc adhuc permanet in peccato, licet inuitus. Imo iuxta aliquorum Theologorum opinionem, etiam perfectus dolorem habere potest pro aliqua morula temporis simul cum peccato, quod iam necessitate durat, non voluntate, ita enim sentiunt qui certam moram durationis in contritione requirunt, ut peccatum remittatur. Quae sententia, licet de facto sit falsa, non tamen mihi dubium, quin res ipsa fuerit possibilis, si Deus talem legem statuere voluisset. Et hoc satis est ad intelligendum, posse peccatum habituale iam esse absolute inuoluntarium, & permanere: ergo tunc optime intelligitur, remitti peccatum per solum habitum, etiam si non sit aliter voluntarius, quam per eundem actum, quo peccatum redditum est inuoluntarium. Vnde hoc modo adultus attritus, qui iam est amens, potest iustificari, vel qui incidit per baptismum, vel per absolutionem, si antea erat in amentia confessus, & tunc per infusionem habitus excluduntur peccata, quia per attritionem praecedentem iam facta fuerunt sufficienter inuoluntaria, simulque voluntas erat satis disposita ad effectum sacramenti. Non est ergo de ratione formae expellentis peccatum, quod auferat voluntarium eius, ut sic dicam, sed satis est, quod absolute excludat peccatum, seu esse in peccato, quod facere optime potest solus habitus, supposita, ut dispositione, retractatione prioris voluntatis.

Ad argu-

Peccatum habituale extrinsece tantum est voluntarium.

Attritio cum sacramento satis est ad remissionem peccati.

Forma expulsiua peccati debet esse permanens.

7. Dubitandi ratio deciditur.

Contritionis durationem requirunt aliqui, ut peccatum condonetur.

Attritus, qui incidit in amentiam potest per baptismum iustificari.



8. *Solutio ar-  
gumentorū  
ex n. 1.* Ad argumentum ergo in forma conceditur prima  
consequentia, scilicet, esse necessariam formam vo-  
luntariam: in secunda vero distinguendum est con-  
sequens, nimirum, quod forma excludens peccatum  
debet includere actum voluntatis. Potest enim intel-  
ligi, quod debeat illum includere, ut partialem for-  
mam, & in hoc sensu neganda est consequentia, quia  
ut iustitia sit voluntaria, non est necesse, ut actus vo-  
luntatis sit pars eius, sed satis est, quod illum suppo-  
nat, vel quod ab illo in aliquo genere causæ, saltem  
dispositivæ, causetur. Vnde alius sensus illius conse-  
quentis esse potest, formam excludentem peccatum,  
includere actum voluntatis, ut dispositionem, vel  
potius supponere illum ordine naturæ, & sic conce-  
ditur illatio, illud vero nihil obstat assertioni positæ,  
ut ex dictis constat. Neque amplius concludunt pro-  
bationes, quæ ibi adiunguntur: nam ad priorem di-  
cendum est, quod relatio illa peccati habitualis ad ac-  
tuale præteritum per illam contrariam voluntatem  
quæ, ut dispositio antecedit infusionem gratiæ, qua-  
si interrupta est, & moraliter, ac sufficienter ablata,  
ut gratia postea adveniens peccatum ipsum penitus  
delere possit. Ad alteram vero partem dici potest,  
quod licet peccatum, ut commissum, fuerit quid vo-  
luntarium, nihilominus, ut iam detestatum, est inuo-  
luntarium, & ideo per formam habitualement, & phy-  
sicam omnino auferri potest. Vel etiam dici potest,  
illud voluntarium, quod in iustificatione interuenit  
ratione talis dispositionis, sufficere, ut forma iustifi-  
cans aliquo modo sit moralis, etiam ex parte recipi-  
entis, quatenus aliquo modo est effectus liberæ vo-  
luntatis. Et in eodem sensu dixit Concilium Triden-  
tinum, iustificationem fieri per voluntariam susce-  
ptionem gratiæ, & donorum, ut in superioribus et-  
iam explicui. Atque hæc quidem pro questione de  
facto, & de lege ordinaria satisfaciunt, an vltro ali-  
quid addendum sit de potentia absoluta, in capiti-  
bus sequentibus dicam.

*Conc. Trid.  
explicatio.*

tionem habere de peccato. Hanc assertionem ut cla-  
ram supponunt omnes Doctores hoc loco, & Richar.  
in 3. dist. 31. art. 1. q. 1. ad. 1. & sumitur ex Scoto in dist.  
49. q. 6. quatenus impeccabilitatem Beatorum in hoc  
ponit, quod semper actu diligunt Deum super omnia  
cum qua dilectione non stat peccare, & sequitur ibi  
suplem. Gabrielis q. 2. art. 3. dub. 6. & Gabr. in 2. d. 7. q.  
vnic. art. 1. conc. 1. secundi ordinis, & ibi Gregor. q. 1.  
art. 2. circa finem, & Ocham. in q. 2. 19. Estque senten-  
tia hæc consentanea multis locis Scripturæ, & Patrū,  
in quibus significatur, eum, qui diligit, non peccare.  
Ioan. 14. *Si diligitis me, mandata mea servate.* Et infra. *Qui  
habet mandata mea, & servat ea, ille est qui diligit me.* Et in-  
fra. *Si quis diligit me, sermonem meum servabit:* quamvis  
enim in his locis non sit sermo de potentia absoluta,  
nihilominus in eis satis declaratur inseparabilis con-  
nexio dilectionis Dei cum observatione mandatorū,  
ex qua sequitur tanta repugnantia inter actualem a-  
morem, & actuale peccatum, ut omnino inter se re-  
pugnent, & simul esse nullo modo possint. Et in eodē  
sensu dicitur. 1. Ioan. 2. *Qui dicit se nosse Deum, & manda-  
ta eius non custodit, mendax est.* Quod de notitia practica  
affectiva, & per charitatem operante intelligendum  
est, iuxta Aug. lib. de Fide, & operib. c. 22. & tract. 1. in  
eandem epist. cum aliis exppositoribus ibi. Ille ergo  
mendax dicitur, qui contradictoria dicit, dum ait, se  
ita nosse Deum, cum peccat. Atque hinc etiam Con-  
cil. Trident. sess. 14. c. 4. dixit, veram contritionem ex-  
cludere voluntatem peccandi.

Ratio vero assertionis est, quia duo actus vitales  
contrarii, & includentes contradictionem in obie-  
ctis suis non possunt esse simul, etiam de potentia ab-  
soluta, quia inuicem unus destruit obiectū alterius.  
Quod etiam patet inductione, nam impossibile est,  
ut simul aliquis assentiatur, & dissentiat eidē pro-  
positioni, vel quod simul credat contradictoria esse  
vera, siue vno, siue multis actibus. Item est impossi-  
bile, ut aliquis pro vno, & eodem tempore efficaciter  
velit moueri, & quiescere, vel quod velit, & nolit mo-  
ueri. Hoc autem modo comparantur inter se vera di-  
lectio Dei super omnia, seu vera contritio, & actuale  
peccatum mortale, nam contritio includit displicen-  
tiam de se efficacem omnis peccati mortalis, seu no-  
litionem illius, seu absolutam voluntatem, & propo-  
situm non peccandi mortaliter, & totum hoc inclu-  
dit etiam vera dilectio efficax super omnia, ut in su-  
perioribus ostensum est, cum hoc autem proposito  
manifestam repugnantiam inuoluit actuale peccatū  
mortale, quia non committitur sine actuali volun-  
tate illi proposito contraria. Quæ ratio per se est suf-  
ficiens, & ex responsione ad argumenta fiet euidentior.

Ad rationem autem dubitandi respondeo, parum  
referre, quod actus dilectionis per se non sit forma  
sanctificans, quia repugnantia non oritur ex vi sancti-  
ficationis, sed ex oppositione, quæ inuenitur inter ac-  
tualem volitionem, & nolitionem, seu inter actua-  
les voluntates contradictoriarū obiectorum, ut sunt  
peccare, & non peccare. Cuius argumentum est, quia  
illa repugnantia non solum in actu contritionis, sed  
etiam in actu attritionis perfecta inuenitur, nam de  
illa etiam dixit Concilium supra debere voluntatem  
peccandi excludere, quia requirit propositum efficax  
non peccandi mortaliter, cum quo proposito ex quo-  
cunque motiuo concipiatur, repugnat, esse simul ac-  
tuale peccatum. Imo licet attritio non sit vniuersa-  
lis, sed incerta materia, verbi gratia, castitatis, cum  
illa repugnat simul esse actuale peccatum in eadem  
materia, propter eandem rationem. Ad confirmatio-  
nem autem dico, peccatum omissionis quoad veram  
culpam non committi actu sine actuali voluntate om-  
mittendi, quæ voluntas repugnat cum dilectione. Et  
licet fingamus esse puram omissionem per liberam  
suspensionem debiti actus voluntatis, hæc ipsa repu-  
gnat contradictorie cum dilectione, quia dilectio  
includit voluntatem efficacem faciendi quod quis  
tetur,

4.  
*Probat  
ratione.*

Contradi-  
ctoria non  
possunt in-  
dicari vno  
vel diuersis  
actibus.

5.  
*Ratio dubi-  
tandi solui-  
tur.*

Attritio per  
illa excludit volun-  
tatem pec-  
candi.

## C A P V T XVIII.

*Vtrum actualis iustitia possit infundi peccatori, de  
potentia Deo absoluta sine remissione  
peccati mortalis?*

1. *Iustitia a-  
ctualis quid* Quamuis nunc præcipue de gratia habituali tra-  
ctemus, tamen ut paulatim ab actibus ad habi-  
tus procedamus, & ita plenior, & clarior sit doctri-  
na, dicemus prius de actibus, eosque cum actuali, &  
habituali peccato conferemus, & postea de habitua-  
li iustitia dicemus. Per actualem autem iustitiam, di-  
lectionem Dei super omnia, vel contritionem intelli-  
gimus, quæ & ad actuale peccatum, & ad habituale  
comparari potest, vnde duo dubia insurgunt.

2. *Dubium. 1.* Primum dubium est, an de potentia absoluta pos-  
sit actus gratiæ perfectus, ut est amor Dei super om-  
nia, vel perfecta contritio, esse simul cum actuali pec-  
cato mortali. Et ratio dubitandi ex dictis sumi potest  
quia actus gratiæ per se sumptus non sanctificat ani-  
mam formaliter, neque reddit illam gratam Deo, vel  
acceptam ad beatitudinem, ergo non repugnat esse  
simul cum peccato etiam actuali. Deinde actuale  
peccatum potest esse per solam omissionem alterius  
actus distincti ab actu charitatis, ergo nulla est repu-  
gancia, quod eodem tempore, in quo aliquis actu  
peccat, omittendo, v.g. Missam, vel orationem voca-  
calem quam facere tenetur, simul exerceatur in ali-  
quo actu amoris Dei. Nam hæc duo nec ex obiecto  
sunt contraria, vel contradictoria, nec propter ratio-  
nem meriti, & demeriti de potentia absoluta repu-  
gnant, ut ostensum est.

3. *Assertio du-  
bio 1. respo-  
dens.* Nihilominus dicendum est, implicare contradi-  
ctionem, hominem actu peccantem mortaliter, actu  
diligere Deum super omnia, vel perfectam contri-  
pars 3.



teneretur, ergo cum illa voluntate non fiat carentia alterius voluntatis præceptæ.

6. *Instantia, & eius solutio.* Dices: potest aliquis non advertere ad illam repugnanti-  
tiam, & per inadvertentiam habere utramque volun-  
tatem, quia illa repugnancia est magis virtualis, quam  
formalis, & ideo latere potest, saltem secundum ac-  
tuali considerationem. Respondeo, si inconfide-  
ratio sit naturalis, seu invincibilis, omissionem, vel  
similem voluntatem non imputari ad culpam, & ita  
non esse simul dilectionem, & peccatum, sed tantum  
id, quod est materiale in peccato, de quo non tracta-  
mus. Si autem sit inconsideratio culpabilis, impossi-  
bile est, esse simul cum actuali dilectione Dei super om-  
nia. Nam qui diligit, ut dixit Christus, præcepta  
servat, & non est in mora culpabili: quapropter, aut  
non erit vera dilectio super omnia, & efficax, aut in-  
consideratio, quæ simul cum illa fuerit, erit inculpabilis.

7. *Dubium.* Secundum dubium est, an perfecta dilectio Dei ac-  
tualis sit simul cum habituali peccato mortali, Deo  
non infundente habitum charitatis, vel gratiæ, quod  
sine dubio, & extra omnem controuersiam facere potest.

1. *Opinio.* In eo ergo casu tantum illi auctores, qui existimant  
actum dilectionis per se sufficere ad expellendum  
peccatum habituale ex vi suæ informationis, & enti-  
tatis physice, dicunt, implicare contradictionem, ma-  
nere peccatum habituale in eo, qui sic diligit Deum. Et  
in hoc loquuntur consequenter, quia non potest esse  
forma sine suo effectu formali: quando subiectum af-  
ficit. Rationem etiam addunt, quia non potest Deus,  
cum sit summe bonus, non diligere diligenter se. Alii  
vero per contrarium extremum dixerunt, non solum  
de potentia Dei absoluta, sed etiam de ordinaria, &  
de facto sæpe contingere, ut homo actu diligens Deum  
super omnia, imo & contritionem habens, in statu  
mortalis peccati perseveret, quia Deus illud non re-  
mittit. Ita docuit Michael Baius, dicens, adultum non  
baptizatum non consequi remissionem peccatorum,  
etiam si diligat Deum super omnia, vel contritionem  
habeat, donec actu baptizetur. Sed illa sententia ex  
hoc fundamento erronea est, ut suo loco ostensum est.

2. *Opinio.* Aliqui etiam Scholastici, qui certam durationem, vel  
intensionem in his actibus requirunt, ut sint ultima  
dispositio ad gratiam, fatentur, tales actus quoad suam  
substantiam, vel entitatem pro aliquo tempore simul  
esse cum habituali peccato. Tamen illi non appellant  
actum illum pro illo statu contritionem, sed attritionem,  
nec dilectionem super omnia, sed imperfectam. Et ideo  
eorum sententia non est ita non probata, sicut præ-  
cedens, satis tamen falsa est. Denique etiam Canus Re-  
lect. de Pœnit. p. 3. dixit, posse dari dilectionem super  
omnia in peccatore, & non iustificari, nec consequi rem-  
issionem peccatorum, quia non habet formalem  
dolorem de peccatis. Unde ipse hoc non concedit de  
contritione, & ideo eius sententia non tam severe re-  
probatur, merito tamen ut falsa reiicitur, ut in tomo  
de Pœnit. diximus. Nos ergo supponimus, de lege non  
dari hunc actum in peccatore sine remissione peccati:  
nam regula est diuinæ Scripturæ, eum, qui diligit, di-  
ligi, & latius id probavi in loco allegato. Imo etiam  
addo, hanc legem esse satis fundatam in natura, & per-  
fectione talis actus, saltim ut dispositionis, sicut ex di-  
ctis in præcedentibus capitulis satis intelligi potest.

3. *Opinio.* At vero loquendo de potentia absoluta, dico, non  
repugnare, Deum non remittere mortale peccatum  
homo habenti actum dilectionis super omnia, vel con-  
tritionis. Ita quoad utramque partem sentit Bellar. lib.  
2. de Iustific. c. 16. dicens, non posse sine miraculo ma-  
nere peccatum in homine habente actum dilectionis Dei.  
Dum enim ait, sine miraculo fieri non posse, sentit il-  
lum ordinem esse connaturalem, & lege ordinaria  
staturum: dum vero cum limitatione dicit, sine mi-  
raculo fieri non posse, satis insinuat, cum miraculo  
fieri posse, ac subinde non repugnare. Et idem à for-  
tiori sentiunt omnes auctores statim referendi, se-  
quiturque manifeste ex dictis.

4. *Opinio.* At vero loquendo de potentia absoluta, dico, non  
repugnare, Deum non remittere mortale peccatum  
homo habenti actum dilectionis super omnia, vel con-  
tritionis. Ita quoad utramque partem sentit Bellar. lib.  
2. de Iustific. c. 16. dicens, non posse sine miraculo ma-  
nere peccatum in homine habente actum dilectionis Dei.  
Dum enim ait, sine miraculo fieri non posse, sentit il-  
lum ordinem esse connaturalem, & lege ordinaria  
staturum: dum vero cum limitatione dicit, sine mi-  
raculo fieri non posse, satis insinuat, cum miraculo  
fieri posse, ac subinde non repugnare. Et idem à for-  
tiori sentiunt omnes auctores statim referendi, se-  
quiturque manifeste ex dictis.

5. *Opinio.* At vero loquendo de potentia absoluta, dico, non  
repugnare, Deum non remittere mortale peccatum  
homo habenti actum dilectionis super omnia, vel con-  
tritionis. Ita quoad utramque partem sentit Bellar. lib.  
2. de Iustific. c. 16. dicens, non posse sine miraculo ma-  
nere peccatum in homine habente actum dilectionis Dei.  
Dum enim ait, sine miraculo fieri non posse, sentit il-  
lum ordinem esse connaturalem, & lege ordinaria  
staturum: dum vero cum limitatione dicit, sine mi-  
raculo fieri non posse, satis insinuat, cum miraculo  
fieri posse, ac subinde non repugnare. Et idem à for-  
tiori sentiunt omnes auctores statim referendi, se-  
quiturque manifeste ex dictis.

8. *2. Assertio pro 2. dubio.* At vero loquendo de potentia absoluta, dico, non  
repugnare, Deum non remittere mortale peccatum  
homo habenti actum dilectionis super omnia, vel con-  
tritionis. Ita quoad utramque partem sentit Bellar. lib.  
2. de Iustific. c. 16. dicens, non posse sine miraculo ma-  
nere peccatum in homine habente actum dilectionis Dei.  
Dum enim ait, sine miraculo fieri non posse, sentit il-  
lum ordinem esse connaturalem, & lege ordinaria  
staturum: dum vero cum limitatione dicit, sine mi-  
raculo fieri non posse, satis insinuat, cum miraculo  
fieri posse, ac subinde non repugnare. Et idem à for-  
tiori sentiunt omnes auctores statim referendi, se-  
quiturque manifeste ex dictis.

Primo quia actus non est forma delens peccatum: 9.  
ergo non est necesse, ut existente tali actu, inducatur *Rationes.*  
forma remittens peccatum, nam posita ultima dispo-  
sitione, potest Deus non inducere formam, ergo potest etiam  
non tollere peccatum. Secundo ostensum est, remis-  
sionem peccati esse liberale gratiæ beneficium distin-  
ctum ab ipsa contritione, seu dilectione, ergo liberum  
est Deo non conferre hoc beneficium, etiam si talis ac-  
tus fiat. Quis enim potest illi necessitatem impone-  
re? Tertio ostensum est, per huiusmodi actum non  
satisfieri Deo ad æqualitatem pro iniuria illi facta per  
peccatum, ergo non repugnat illam non remittere, 2. Ratio.  
nullus enim creditor cogitur remittere debitum non *Supra cap.*  
solutum: Quarto denique nulla implicatio contra-  
dictionis assignari potest, præsertim quia actus, & ha-  
bitus formaliter non repugnant: nam potest mane-  
re habitus erroris in eliciente verum assensum: ergo  
& habitus peccati in desistente illud quocunque actu. *1.4. n. 27.*

Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ nega-  
mus, actum per se solum esse sufficientem formam san-  
ctificantem animam, ut iam late probatum est. Et quia  
uis sanctificaret quoad positum iustitiæ effectum,  
non sequeretur, quod excluderet necessario omne ma-  
lum tanta necessitate, ut oppositum implicet contra-  
dictionem, ut paulo inferius videbimus de habitu  
gratiæ. Ad confirmationem vero quod Deus diligat  
diligentem se, respondent aliqui, illud esse verum de  
lege, seu potentia ordinaria, non tamen de potentia  
absoluta, quia Deus est superior, & non cogitur ad di-  
ligendum sibi subditum, etiam si ab ipso diligatur. Ma-  
xime cum homo debeat infinitis aliis titulis dilectio-  
nem Deo. Sed dico ulterius, ipsammet dilectionem  
Dei in homine esse singulare beneficiū à Deo ipso col-  
latum, quod non potest esse, nisi ex amore ipsius Dei:  
quoad hoc ergo fieri nullo modo potest, ut homo di-  
ligat Deum, quin diligatur ab ipso. Item ille actus non  
potest non placere Deo, & ita Deus necessario habet  
complacentiam in homine diligente se, quatenus il-  
lum actum exercet, quæ complacentia genus quod-  
dam amoris est, sicut etiam complacet Deus in actu vir-  
tutis cuiuscunque, quatenus talis est, licet sit in pecca-  
tore. Ultra hunc vero amorem non est necessarium  
de potentia absoluta, ut Deus diligat talem homi-  
nem ut amicum, & consequenter neque ut illi pecca-  
tum remittat. *3. Ratio. Supra cap. 1.4. n. 14.*

## C A P V T XIX.

*An de absoluta potentia possit Deus non privare ha-  
bitibus gratiæ, & virtutum, hominem, dum  
actu mortaliter peccat?*

IN hoc puncto nulla est quæstio de fide, vel spe, quo-  
ad totam earum entitatem, quia etiam de facto cer-  
tum est, manere in peccatore non infideli, nec despe-  
rante: posset tamē de illis moveri quæstio quoad pec-  
cata eis opposita, quam obiter attingam. Item de vir-  
tutibus moralibus per se infusis, quamvis de facto pro-  
babilius sit, non manere in peccatore, ut lib. 11. dice-  
mus, nihilominus non videtur posse in dubium ca-  
dere, quin posset Deus, si vellet, illas conservare, non  
obstante quocunque peccato, quia nulla ratio proba-  
bilis occurrit, quæ implicationem contradictionis,  
vel aliquam formalem repugnantiam ostendat. Quia  
cum sint realiter distinctæ à gratia, & charitate, potest  
Deus illas ab istis separare, illæ autem sic separatæ non  
sanctificant, nec iustificarēt perfecte habentem ipsas,  
ergo licet in peccatore conservarentur, nulla sequeretur  
repugnantia. Idemque censéo de habitibus do-  
norum propter similem rationem. Et utrumque ex  
dicendis amplius confirmabitur. Tota ergo quæstio  
reducitur ad gratiam, & charitatem, quæ quidem v-  
nica tantum erit, iuxta opinionem, quæ illos habitus  
realiter non distinguit: supposita vero distinctio-  
ne in illis, aliqua diuersa ratio considerari potest, *10. Diluitur oppositum fundamentum.*  
ut



vt videbimus, nunc autem vt ab illis abstrahamus, de forma iustificante loquemur.

2. *Gratia, & charitas de lege non possunt manere simul cum peccato.*  
Prius autem de vtraque forma, tam gratiæ, quam charitatis supponimus vt certum, de facto, seu de lege, ac ordinaria potentia fieri non posse, vt in homine actualiter peccante actu maneat gratia vel charitas infusa habitualis. Ita D. Thomas 1.2.q.71.art.4. & 2.2.q.24.art.10.11. & 12. quibus locis de charitate loquitur & de gratia in 1.2.q.113.art.2. Idēq; constanter docent omnes Theologi, & vt manifestum supponunt, tantumque de modo, quo peccatum actuale gratiam, vel charitatem excludat, disputant, vt lib.11. videbimus. Idemque supponit, & docet Concilium Tridentinum sess.6.cap.14.15. & canon.23.27.28. & 29. Quam veritatem ex eo maxime confirmat, quod qui vel vnum peccatum mortale commisit, regnum Dei non possidebit. 1.ad Timot.1. primo Corinth.6. & in dicto lib.11. latius est probandum.

3. *Lorca disp. 40. de Grat.*  
*Fundamentum huius opinionis.*  
Solum inuenio modernum quendam non indotum præsentem quæstionem disputantem, dicentēque, quoties homo iustus mortaliter peccat, simul permanere in illo iusticiam, pro vno primo instanti, in quo peccatum consummat saltem per internum voluntatis consensum. Et in eandem sententiam citat Scotum in 3. dist. 37. §. *Ex ipsa solutione*, quia in fine illius dicit prius voluntatem se auertere naturaliter, quam Deus cesseret conseruare gratiam. Vnde ille auctor sic argumentatur. Exclusio gratiæ est simpliciter posterior, quam peccatum, ergo in aliquo instanti simul sunt peccatum, & gratia. Antecedens probat, quia exclusio gratiæ in nullo genere est causa peccati actualis, sed tantum effectus, quia propter peccatum homo gratia priuatur. Consequentiam autem non probat, sed vt manifestam supponit. Probari autem potest, quia in illo primo instanti, in quo talis homo elicit actum consensum in peccatum, & in primo signo illius instantis, in quo intelligitur prodire in actum, nondum est priuatus gratia, ergo habet illam, sicut antea habebat, ergo non potest pro eodem instanti illa priuari, alias pro eodem instanti homo haberet gratiam, & priuationem eius, quod repugnat, ergo potius dicendum est, in illo instanti permanere gratiam sub peccato, postea vero amitti.

4. *Reiicitur.*  
Hæc quidem sententia, vt sonat, tam absurda mihi visa est, vt vix mihi persuadere possem, verba illius auctoris intelligenda esse, vt sonant, de instanti temporis: ideoque in aliquo alio sensu illum interpretari desideravi non tamen potui. Quia non potuit loqui de instanti naturæ, tam quia ex professo probat, peccatum, & expulsionem gratiæ nullo modo esse simul naturæ, ergo neque sunt simul in eodem instanti naturæ: tum etiam quia plus est esse simul natura, quam esse simul tempore, seu duratione reali, nā illud prius supponit, seu includit hoc posterius, & non è conuerso, multa enim sunt simul duratione, quæ non sunt simul natura, vt per se notum est, nullæ autem res possunt esse simul natura, quin supponantur simul existere eo modo, quo tales res sunt capaces existentia, scilicet, vel propriæ, si res illæ fuerunt positivæ, vel ad instar eius, si altera earum fuerit priuatio realis. Et ratio est, quia simultas naturæ non est, nisi necessaria, & mutua connexio in existendo sine aliqua causalitate, sicut correlatiua dicuntur esse simul natura, vel si quæ sunt similia.

5. *De quo instanti intel- ligatur Lor- ca.*  
*Ostenditur falsitas huius opinio- nis.*  
Non loquitur ergo ille auctor de solo instanti naturæ, sed de instanti temporis, cum gratia præexistat eamque intrinsece durare dicat vsque ad instans, in quo fit peccatum, & in illo simul esse cum illo. Vnde consequenter cogitare debuit in illo instanti definere gratiam per vltimum sui esse, & non per primum non esse. Et in hoc sensu censeo, assertionem esse absurdam, & maiori nota dignam, à qua nunc libenter abstineo, alii iudicabunt. Probat autem primo, quia est contra omnes Theologos in re grauissima, quod videbimus in libro vndecimo. Secun-

pars 3.

dō quia est contra illud Concilii Tridentini sessio- ne quinta, capite quinto. *In renatis nihil odit Deus, quia nihil odit Deus in his, qui vere confepulti sunt Christo.* Nam in eo, qui peccat mortaliter, statim, & in eodem instanti Deus odit peccatum, tanquam aliquid æterna damnatione dignum: ergo in illo iam esse non potest de facto, & secundum legem gratia illa, per quam homo renatus dicitur. Et eodem modo induci possunt omnia testimonia Scripturæ de oppositione gratiæ cum peccato, & amissione per illud. Terrio quia ostensum est, gratiam expellere peccatum, eique repugnare ex natura rei, & non tantum ex lege, ergo sine ingenti miraculo non possunt esse simul, vel pro vno instanti: nam rationes, quibus illa repugnantia ostēditur, non minus, imo fortius, in peccato actuali procedunt, quam in habituali, vt in sequenti capite ostendā. Affirmare autem, non posse gratiam per peccatum amitti, nisi præuio illo miraculo, & omni auctoritate caret, & ab omni recta ratione abhorret.

Vnde argumentor vltimo, quia sine vilo probabili motiuo auctor ille in eam sententiam inductus est. Nam siue Theologice, siue Philosophice rem spectemus, nihil repugnat, totam rationem proximam expellendi gratiam esse peccatum, & nihilominus gratiam corrumpi per primum non esse in eodem instanti, in quo homo peccato consentit. Probat autem primo Theologice, quia si cum Scoto, & aliis teneamus, peccatum excludere gratiam demeritorie, nihil repugnat, poenam aliquam in eodem instanti infligi, in quo peccans illam meretur. Nam è contrario aliquod præmium boni meriti datur in eodem instanti vt patet de augmento gratiæ, quod quis meretur, præsertim per intensiorem actum in omni sententia, ergo idem esse poterit in premio mali meriti, quod est poena, & talis est priuatio gratiæ. Si vero dicamus, peccatum expellere gratiam effectiue, cum effectus ille sit indiuisibilis, & simul totus fiat, fieri poterit in eodem instanti, in quo causa incipit esse, sicut illuminatio incipit cum sole. Idemque est, si dicatur, peccatum dispositiue expellere gratiam, quia etiam, posita vltima dispositione, in eodem instanti inducitur forma, vel expellitur contraria. Si enim posita vltima dispositione ad gratiam, etiam si homo toto priori tempore fuerit in peccato, in illomet instanti expellitur ab eo peccatum per introductionem gratiæ, cur è contrario posito actuali peccato mortali tanquam vltima dispositione ad expulsionem gratiæ, non statim in eodem instanti fiet? Denique idem argumentum est, si dicatur, formaliter expellere gratiam tanquam forma illi opposita connaturaliter: sic enim formæ contrariæ non sunt simul pro eodem instanti in subiecto, sed in eodem instanti intrinseco, in quo vna incipit esse in subiecto, Deus suspendit concursum, quo alteram conseruabat, & ideo in eodem instanti incipit non esse: ergo eodem modo in eodem momento, quo homo peccat, suspendit influxum, quo gratiam conseruabat, ne formæ naturaliter repugnantes sint simul, ergo in eodem instanti definit esse gratia per suum primum non esse. Vnde recte dixit Bonauentura in 4 d.17. prima parte, artic. primo, quæst. 1. ad vltimum, quod gratia expellit peccatum, quando est, & simul est, & expellit. Vnde quia peccatum totum simul expellitur, simul etiam expellitur, & non est. Idem Alens. 4. p. q. 13. memb. 4. art. 3. ad vlt.

Atque ita simul ex principiis Philosophiæ ostenditur falsitas illius sententiæ, supposita connaturali, vel morali repugnantia gratiæ cum peccato, quam ille auctor non negat, nec negare potest. In vniuersum ergo est euident in Philosophia, non repugnare aliquid simpliciter, & in omni genere esse prius natura alio, & nihilominus esse simul duratione cum illo, etiam pro eodem instanti. Nam sol. v.g. prius natura est in tali loco sufficienter approximatus ad illumina-

N 2

nandum,

6. *Ratione Theologica idem conuincitur.*

7. *Augetur argumentum philosophico*



nandum, quam fit in aere illuminatio, & nihilominus in eodem instanti existunt. Et similiter in eodem instanti, in quo interponitur fenestra inter solem, & aerem excluditur lumen ab aere, & tamen interpositio fenestrae est omnino prior natura, quam expulsiō luminis, quia est causa illius in aliquo genere, & in nullo est effectus illius. Ad hunc autem modum expellitur gratia per peccatum, ut optime exponit D. Thom. citatis locis, est enim veluti densissima nebulosa, quae influxum diuinæ gratiæ in peccatore impedit ad gratiam dicit. In eodem ergo momento, in quo tale obstatulum Deo obicitur, definit conseruare gratiam, ac proinde non durat, nec est simul cum peccato in eodem instanti, sed potius est contrario peccatum, & expulsiō gratiæ simul sunt.

Comparatur peccatū la, quæ influxum diuinæ gratiæ in peccatore impedit ad gratiam dicit. In eodem ergo momento, in quo tale obstatulum Deo obicitur, definit conseruare gratiam, ac proinde non durat, nec est simul cum peccato in eodem instanti, sed potius est contrario peccatum, & expulsiō gratiæ simul sunt.

8. Et ita ratio illius opinionis nullius est momenti, nam ex prioritate naturæ peccati respectu expulsiōnis gratiæ non sequitur prioritas instantis sui durationē realem, ergo nec sequitur duratio gratiæ cum peccato in eodem instanti. Et ideo male etiā allegatur Scotus, qui de prioritate naturæ non durationis realis loquitur: nam in eadem quæstione §. Ad quæstionem, dicit cum August. lib. 3. de Lib. arb. Neque ad momentum est dedecus culpæ sine dedecore iniustitiæ, ut scilicet ipsa voluntas seipsam priuans iniustitiā, in hoc se priuat maximo bono sibi conueniente. Neque etiam probatio consequentiæ, quā nos addidimus, vim habet, quia licet verum sit, hominem, qui toto tempore præcedenti fuit iustus, in hoc instanti prius natura, quam eliciat actum peccati, nondum intelligi priuatam gratiam non ideo debet concipi tanquam habens gratiam absolute, sed tanquam ex vi status præteriti habiturus illam in eodem instanti, nisi illi ponat impedimentum, & quia in posteriori naturæ intelligitur illud apponere, ideo in eodem instanti durationis, licet in alio posteriori naturæ, intelligitur illa priuari. Sit ergo certum tam de lege, quam ex natura rei gratiam, vel charitatem nunquam esse simul in eodem instanti cum actuali peccato. Atque ita solum de potentia absolute est diuersitas opinionum.

9. Opinio absolute negans.

Prima sententia negat, posse conseruare Deum gratiam in homine actu peccante mortaliter. Hanc ex modernis auctoribus præcipue docet Ioannes Vincentius in relectio. de Gratia Christi in præfatio. §. Primum consuetarium, & §. ultimo, ubi dicit, se alibi id probaturum efficacissimis rationibus contra aliquos recentiores Theologos. Latius hoc defendit Pater Vazquez prima secundæ, dispu. 204. qui rationes varias proponit, quarum vim totam in sequenti dubio expendemus. Allegantur etiam pro hac sententia Capreolus, & Aureolus in primo distinctio. 17. quia dicunt, gratiam, vel charitatem non ex sola acceptatione Dei sanctificare, & iustificare animam. Ex quo principio non statim sequitur repugnantia inter peccatum actuale, & gratiam in ordine ad potentiam Dei absolutam, neque illi auctores illam controuersiam tractant. Citatur etiam Ruardus de cuius sententia in fine sequentis dubii dicam. Expresse illam docet Richard. in quarto d. 17. art. 1. q. septima dicens actuale peccatū, quādiu durat, prohibere, ne anima suscipiat habitum charitatis, & plane loquitur in ordine ad potentiam absolutam, de qua ibi disputat.

10. Statuitur primum huius opinionis fundamentum.

Possimus autem sententiam hanc probare primo, quia peccatum habituale non potest simul esse cum gratia, cum per illam formaliter expellatur, ergo multo minus esse poterit cum peccato actuali. Antecedens tractabitur in sequenti dubio. Consequentia probatur, quia omnes repugnantia, quæ cogitari possunt inter habituale peccatum, & iustitiam, ut esse amicū, & inimicū, dignū, & indignū amore, & gloria Dei, & similes inueniuntur in peccato actuali, & tanto fortius, quanto actuale peccatum maiorem habet rationem offensionis, & iniuriæ. Secundo incipiendo à charitate declarari hoc potest, quia repugnat, hominem auerti ab aliquo obiecto,

vel sine, & conseruari conuersum, nam hæc duo contradictionē inuoluunt, sed homo per habitum charitatis est conuersus ad Deum, ut vltimum finem, & per peccatum mortale auertitur à Deo, ut ab vltimo fine, ergo fieri non potest, ut cum hac auersione actuali conseruetur illa conuersio, ergo neque habitus ipse charitatis conseruari potest, quia non potest ibi manere, & non conferre suum effectum formalem, ergo multo minus poterit manere gratia, quæ excellentior est, magisque hominem deificat.

11.

Tandem confirmari potest ex illo 1. Ioan. 3. Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. an. 3.

Quæ verba non possunt intelligi in sensu diuiso, ut aiunt, alias semel iustificatus non posset amplius peccare, & iustitiam amittere, quod hæreticum est, ut infra videbimus, ergo debent intelligi in sensu composito, nimirum, impossibile esse, ut is, qui manet in Deo per gratiam, possit peccare, & simul in eodem statu gratiæ permanere. Nec dici potest, Ioannem loqui de potentia ordinaria, non de absoluta, tum quia per priorem assertionem de inesse, seu de facto, Qui natus est ex Deo peccatum non facit, satis explicauerat ordinariam legem, seu potentiam, nam id, quod secundum legem statutam non sit, non est etiam possibile secundum ordinariam potentiam: & tamen aliquid addit Ioannes, dum dicit. Et non potest peccare, ergo intelligit de impossibilitate simpliciter: tum etiam quia non reddit rationem ex eo, quod Deus ita statuit, sed quoniam ex Deo natus est, significans, talem natiuitatem nullo modo posse secum admittere actuale peccatum simpliciter, seu mortale.

Alia sententia est, non implicare contradictionem, conseruare Deum iustitiam infusam in eo, qui actualiter peccat, atque hoc modo posse fieri de absoluta Dei potentia, ut in eodem momento, ac tempore, in quo homo, qui antea erat iustus, peccatum mortale committit, habituale iustitiam in se retineat. Ita tenet Ocham. in 4. q. 3. lit. E. ubi ait, licet non possit gratia in esse gratiæ conseruari in homine actu peccante, qualitatem autem gratiæ quoad totum suum esse absolute posse in eo conseruari. Idem tenet Gab. in 4. d. 4. quæst. 1. artic. 1. notab. 3. & distinct. 14. q. 1. art. 2. post. 5. conclus. idem docet Scot. in 4. dist. 16. q. 2. præsertim in probationibus primæ conclusionis. Hi vero auctores procedunt in illo fundamento, quod gratia, & charitas non est qualitas natura sua faciens gratum, vel habens oppositionem connaturalem cum peccato. Et ita possunt pro hac sententia citari Ioannes Medina, & alii supra allegati pro illa sententia: nam ex illo fundamento necessario sequitur hæc assertio. Sed illud nobis omnino displicet, ut supra diximus, & ideo neque illa sententia, ut in illo fundamento illi adhæserunt, auctoritatem illi conciliant. Potest pro eadē sententia citari Richardus in 3. d. 31. articul. primo, quæstio. prima, ubi de charitate loquitur, dicitque desinere esse per peccatum mortale, solum quia Deus statuit illum habitum non conseruare in eo, qui mortaliter peccat, unde sentit potuisse Deum illam conseruare in homine actu peccante, si vellet. Sed Richardus, ut dixi alibi, contrarium docuit. Et eodem modo potest pro hac sententia citari Caietan. 3. parte, quæstione 86. articul. secundo, quatenus ait, peccatum, ut est offensa Dei, demeritorie expellere gratiam, nam hinc sequitur non expellere per impossibilitatem immediatam, ac formalem, ac proinde ex hac parte non repugnare, ut simul maneant. Deinde addit, solum expelli gratiam per peccatum, quia Deus per peccatum offensus, se gerit circa peccatorem, ut ab illo offensus; & ideo eum à sua gratia abiicit. At vero non cogitur D E V S vel penam reddere meritis malis, vel se gerere ut offensus, non conseruando qualitatem gratiæ, ergo iuxta illa prin-

12. Opinio extreme opposita.



principia recte sequitur, posse Deum gratiam in homine actu peccante conseruare. At vero cum idem Caietan. 2. 2. quæst. 24. artic. 10. dicat, charitatem expelli effectiue per actuale peccatum, tamen idem inde sumi potest argumentum, quia Deus potest impedire causalitatem effectiui causæ secundæ: sed de modo quo peccatum gratiam expellit, in libr. 11. ex professo dicendum est.

13. *Apertius tradentes 2. opinionem.* Expressi ergo docuerunt hanc sententiam Medina. 1. 2. q. 110. art. 4. & q. 113. art. 2. circa finem dubii penult. & Cum eadem q. 110. art. 4. disp. 4. ubi dicit, quod maior pars Theologorum huius ætatis hanc eandem partem defendit: idem tamen in q. 113. art. 2. d. 3. ad 1. varie loquitur, prius enim in discursu quartæ conclusionis dicit, peccatum, & gratiam ex natura rei repugnare, & ideo non posse simul esse absque miraculo. In solut. autem ad 1. aperte dicit, implicare contradictionem, quod sint simul, nisi forte ibi de habituali peccato loquatur. Et hoc modo defendit eandem sententiam nouissime P. Lorca. 1. 2. disputat. 40. de Grat. Denique huic sententiæ fauet Bellarminus dicto libro secundo de Iustification. capit. vltimo, ad primam rationem, dum ita concludit. Itaque sine miraculo non potest post actum peccati manere gratia, nec post actum dilectionis super omnia manere peccatum. Non enim putat vnum esse impossibilius, quam aliud, & dum vtrumque negat fieri posse sine miraculo, satis profecto significat, vtrumque fieri posse per miraculum, & absque implicatione contradictionis.

14. *Assertio 1. in hac difficultate.* Mihi hæc posterior opinio videtur valde probabilis. Quia vero supposita distinctione inter habitus gratiæ, & charitatis, minorem difficultatem habet dicta sententia in habitu charitatis, quam gratiæ, de illis sigillatim dicam. Dico ergo primo, potuisse Deum conseruare habitum charitatis in homine actualiter peccante mortaliter, si voluisset. Probat, quia nulla vera, nec probabilis repugnantia potest assignari. Duplex enim cogitari potest, vnam physicam voco, aliam moralem, quæ distinctio pro omnibus punctis tractandis in hoc, & sequentibus capitibus notanda est. Physicam repugnantiam appello, quæ inter physicas formas positiuas, aut inter formam positiuam, & eius carentiam etiam physicam inuenitur: prior reperitur inter assensum, & dissensum eiusdem propositionis, posterior inter lumen, & tenebras in eodem subiecto. Moralem autem repugnantiam appello illam, quæ repugnat prudentiæ, vel honestati, ita vt non possit prudenter, vel honeste fieri, vt mentiri, non implere promissum, & similia, quæ eo ipso, quod talia sunt, Deo repugnant. Fortasse tamen aliquis contendat, etiam hæc posteriora dicenda esse physice repugnantia Deo, quia simpliciter, & absolute sunt illi impossibilia eo ipso, quod Deus est. Sed est æquiocatio in voce, qua sublata, non est de nomine contendendum. Non enim dicitur hæc repugnantia moralis quasi per additionem diminuentem, veluti ad denotandum, illam non esse repugnantiam simpliciter, quæ nullo modo vinci possit, nec contradictionem implicet, sed solum secundum quid repugnare Deo dicatur, quod regulariter, ac moraliter non expedit fieri. Non enim in illo sensu accipitur illud aduerbium, moraliter: nam in illo sensu facile concederemus repugnare, habitum charitatis conseruari in peccatore, vt dicemus.

*Physica & moralis repugnantia quid sint.* Vocamus ergo repugnantiam physicam, & moralem ad denotandum principium, & radicem vtriusque repugnantiae: vna enim oritur ex defectu entitatis, vt sic dicam, in obiecto, & hæc dicitur physica, alia ex defectu bonitatis honestæ, & hæc dicitur moralis. Vel ex parte Dei, quædam intelliguntur habere repugnantiam respectu omnipotentiae per se, ac præcise spectatæ, & hæc dicuntur physice repugnare, vt lucidum esse tenebrosum, quia obiectum illud non comprehenditur sub latitudine entis veri, ac

*Instantia eiusque solutio.* *Principium repugnantiae physicae & moralis.* *pars 2.*

physici, alia vero repugnant Deo non considerata nuda omnipotentia, sed vt coniuncta bonitati, & sapientiæ eius, vt mentiri, & hæc dicimus repugnare moraliter, id est, ex principiis moralibus, quamuis repugnantia sit absoluta, & simpliciter, & inducens contradictionem in ordine ad bonitatem, vel sapientiam Dei, & consequenter in ordine ad omnipotentiam ratione illarum.

Neutro autem ex his modis inuenimus repugnantiam in hoc effectu conseruandi habitum charitatis in homine peccatore. De Physica probatur, quia peccatum actuale non consistit formaliter, vel materialiter in carentia physica habitus charitatis, vt videtur per se notum, nam materialiter consistit in alio quo actu elicit voluntatis, vel solo, vel principaliter ac simul cum alio actu per illum imperato, formaliter autem consistit in carentia alicuius rectitudinis debitæ, vel in aliqua relatione ad legem, vt alii volunt, ergo ex hac parte non habet actuale peccatum physicam repugnantiam priuatiam cum habitu charitatis. Nec etiam habet contrariam repugnantiam formalem, quia actus & habitus non opponuntur tanquam formæ contrariæ formaliter repugnantes, quia neque sub eodem genere continentur, & est deratione contrariorum, nec efficiunt potentiam ita vniuniformiter, vt sibi repugnent: nam habitus communiter dat solum inclinationem ad opus, & in charitate dat facultatem operandi, actus vero dat formaliter ipsum operari, habere autem inclinationem ad vnum, & operari contrarium non opponuntur, & multo minus repugnant, posse operari vnum, & agere, vel pati contrarium. Sicut graue habet inclinationem, & facultatem ad descensum, etiam cum violenter mouetur sursum. Et hac ratione in potentiis animæ, quæ sunt facultates actiuæ contrariorum, operando vnum, non minuitur facultas agendi contrarius, & in habitibus acquisitis, habitus permanet in potentia, etiam dum actum contrarii habitus operatur. Vnde non solum non inuenitur illa repugnantia formalis physica inter habitum charitatis, & alia peccata, quæ virtute tantum sunt contraria amoris Dei, verum etiam nec inter illum, & actum formalem odii, ex eo capite quod solum se habent vt potentia ad vnum actum, & alius actus oppositus. Denique non habent contrariam oppositionem physicam effectiuam, cum quia actus contrarius charitatis non excludit habitum charitatis effectiue physice, quia non efficit formam excludentem illum formaliter, vt in libr. 11. latius dicam, tum etiam quia licet efficiendo excluderet, inde non posset colligi repugnantia in ordine ad absolutam potentiam, quia facile posset Deus efficientiam talis actus impedire, non præbendo suum concursum, sine quo forma creata nullam efficaciam physicam habere potest. Et eadem ratione cogitari non potest repugnantia physica in genere causæ dispositiue, tum quia peccatum actuale, vt peccatum est, non est dispositio physica, sed moralis ad expulsionem charitatis: peccatum vero quatenus talis actus est, disponit ad habitus acquisitos, non vero ad infusos, tum etiam quia qualicumque dispositio esse fingatur, non inducet repugnantiam in ordine ad absolutam potentiam, quia quod forma cum contraria dispositione conseruetur, nullam contradictionem inuoluit.

Supereft, vt alteram partem de repugnantia morali in sensu à nobis explicato probemus. Quia licet peccatum mortale ex iustitia mereatur priuationem talis habitus, & hominem reddat illo indignum, & indispositum ad vsum eius, non tamen cogit, vel obligat Deum, vt influxum suum, quo habitum illum conseruat, suspendat, cum nihil omnino repugnans effectui formalis talis habitus, vel conseruationi eius in voluntate ponat. Et declaratur aliter, quia illud dicitur fieri non posse à Deo propter moralem repugnantiam,

15. *Habitus charitatis non repugnat physice cum peccato.*

*Non repugnat etiam contrarie formaliter.*

*Declaratur exemplo.*

16. *Non opponitur etiam moraliter.*

*Dilemma, vt consuevit.*



gnantiam, quod si Deus faceret, aut contra virtutem aliquam moralem, aut contra sapientiam suam faceret, neutrum autem horum sequitur ex eo, quod Deus hunc habitum conseruet in homine actu peccante, ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia in primis non esset Deus iniustus, si id ageret, quia licet peccator ex se mereatur de iustitia illam poenā, Deus non obligatur ex rigore iustitiæ omnem poenam peccato ex se debitam exequi, quia est supremus Dominus, & gubernator, & potest vel dispensatione, vel misericordia uti, prout voluerit, vel propter alios fines providentiæ suæ expedire iudicauerit. Nec etiam propterea posset Deo imputari peccatum, quia per conseruationem talis habitus nullo modo ad peccatū cooperaretur, vel occasionē eius præberet, imo de se magis quodammodo talem hominem à peccando retardaret, conseruando in illo habituales inclinationem charitatis de se omni peccato contrariam. Neque vero argui posset Deus, quod peccatorem plus iusto diligeret tam perfectam qualitatem in illo conseruando, quia illa dilectio, quantacunque sit, non est dilectio peccatoris, ut peccatoris, sed ut hominis, iuxta distinctionem ab Augustino vsitatam quæstio. 2. ad Simplic. libr. 1. & alibi sæpe, dilectio autem hominis quantacunque sit, semper est bona, quando redundat in fauorem, vel dilectionem ipsius peccati, quod in præsentia dici non potest, ut ostensum est. Ex nullo ergo capite sequitur aliquid contrarium virtuti, aut bonitati diuinæ ex illo miraculo, si Deus illud faceret.

Denique idem fere discursus de diuina Sapientia, & prudentia fieri potest. Duobus enim modis cogitari potest aliquid esse contra prudentiam, & sapientiam, scilicet, vel intrinsece, & ex obiecto (ut sic dicā) vel intrinsece ex defectu boni finis. Priori modo illa tantum actio, quæ per se est contra virtutem, seu bonitatem, est etiam intrinsece contra prudentiam, sicut mentiri, actio autem, de qua disputamus, non est huiusmodi, ut ostensum est, ergo per se, & ex obiecto non est contra prudentiam. Multo vero minus potest repugnare diuinæ sapientiæ, & prudentiæ ex defectu ordinationis ad aliquem finem Deo, eiusque sapientia dignum, quia infinita Dei sapientia est mirabilis in rationibus providentiæ suæ, potestque infinitas rationes, & fines suorum operum habere, quos homo cogitare non valeat, ergo etiam in illo opere non deessent Deo optimi fines, si id facere voluisset. Imo si id Deus fecisset, nobis non deessent rationes, & congruentiæ, quibus tale factum cohonestaremus. Magis enim stupendum est, Deum mori pro peccatoribus, quam conseruare habitum charitatis in peccatore. Et si Deus illud prius non fecisset, fortasse cogitationi humanæ, aut Deo indignum, aut contra diuinam iustitiam videretur. Et tamen postquam factum est, infinitas rationes iustitiæ, misericordiæ, & sapientiæ in illo opere inuenimus. Sic ergo, si Deus decreuisset illum habitum in peccatore conseruare, & misericordiæ opus videri posset, ut ille homo potentior semper esset ad resurgendū à peccato, & opus eximie gratiæ ostendens summū dominium, & libertatem in conferendis huiusmodi donis, quibus vult, & quomodo vult, & aliæ rationes similes, facile possunt excogitari, ergo ex nullo capite inuenitur in hoc opere repugnantia.

Possimusque hunc discursum, & assertionem exemplis fidei, vel spei confirmare. Nam Deus nunc de facto conseruat habitum fidei in peccatore fidei, & non conseruat illum in hæretico propter peculiarem repugnantiam connaturalem illius peccati cum vera fide. Et nihilominus vtrunque potuisset Deus immutare, si voluisset: nam si maliciam mortalis peccati, eiusque indignitatem, ac demeritum spectemus, iustissime potuisset Deus priuare peccatorem omnibus donis infusus propter quodlibet peccatum mortale, sicut propter peccatum Adæ concipiuntur par-

uuli, cum peccato, & sine fide: nam vulnus ignorantie per originale peccatum contractum etiam carētiā habitus fidei includit, quia si Adam non peccasset, homines cum iustitia, at subinde cum habitu fidei conciperentur. Et nihilominus nunc noluit Deus peccatores fideles tam graui poenā mulctare propter maiorem suauitatem dispositionis providentiæ suæ, magisque rebus ipsis, & dispositioni subiecti consentaneam, ergo quantum est ex vi demeriti, & iustitiæ idem potest facere in habitu charitatis. Vnde è conuerso licet Deus nunc priuet hæreticum habitum fidei, quia peccatum hæresis est contrarium fidei, & formali obiecto eius, redditque ineptum ad actus veræ fidei exercendos, quando in illo errore permanet: nihilominus potuisset Deus habitum fidei infusus in hæretico conseruare sine repugnantia morali, quia posset non ita seuerè illum punire, & sine repugnantia physica, quia licet actus infidelitatis repugnet actibus fidei, & indisponat intellectum ad actuales vsum talis habitus, non tamen reddit illum incapacem talis habitus, quia capacitatem innatam, & inseparabilem habet, & formalis effectus talis habitus non est directus, & vitaliter, ut sic dicam, contrarius actui infidelitatis. Et idem discursus fieri potest de spe respectu hominis actualiter desperantis. Simili ergo modo licet peccatum mortale reddat hominem moraliter indispositum, & ineptum ad habitum charitatis, & ideo de facto illo priuetur, suspendente Deo concursum suum, nulla inde oritur repugnantia, quominus Deus de potentia absoluta contrarium facere valeat, si velit.

Secundo dico, Respectu diuinæ omnipotentie nude considerata non est physica repugnantia, quod gratia in anima actu peccante mortaliter conseruetur: an vero sit repugnantia moralis respectu bonitatis, & sapientiæ Dei, in dubio sequenti dicitur. Prior pars eisdem fere rationibus, quibus similis pars præcedentis assertionis, probanda est. Nimirum, quia peccatum actuale non consistit in physica priuatione habitualis gratiæ, sed in actu inordinato, vel in omissione eius. Vnde illa duo non inuoluunt immediatam contradictionem. Secundo quia existente peccato actuali, ut habitus gratiæ expellatur, necessarium est ut Deus suspendat influxum, quo illum conseruat, at peccatum non infert Deo necessitatem physicam suspendendi talem influxum, neque apparet unde talis necessitas absoluta prouenire possit. Nam licet habitus gratiæ fortasse natura sua postulet, ut non conseruetur in subiecto ita prauè affecto, & indigno, nihilominus hoc non satis est ad tam absolutam necessitatem, Deus enim potest non agere secundum exigentiam naturalem formæ creatæ, & hoc modo potest supernaturaliter conseruare simul ea, quæ naturaliter repugnant, ergo idem erit in præsentia.

Tertio quia formalis effectus physicus gratiæ est constituere hominem peculiari modo dilectū à Deo, & participem diuinæ naturæ, effectus autem actualis peccati est constituere hominem dilectorem creaturæ, & actualiter auersum à Deo, sed hæc duo, loquendo physice, non ita formaliter repugnant, ut sequatur aliqua contradictio ex eo, quod simul sint, ergo. Probatur minor, quia amare alium, & non amari ab illo formaliter non opponuntur, ut per se constat, ergo non repugnabit Deum amare hominem, à quo non amatur, sed offenditur. Item in ordine naturali hoc est manifestum, nam si homo conditus in pura natura Deum offenderet, non statim annihilaretur à Deo, sed conseruaretur in suo esse naturali, ac subinde diligeretur amore quodam naturali, licet ab ipso homine Deus non diligeretur etiam amore naturali, sed potius vel formaliter, vel virtute odio haberetur. Cur ergo physice repugnabit, Deū amare hominem illo particulari amore semper naturalis gratiæ, conseruando illam in homine, etiam si

17.  
Alter pars  
dilemma-  
tis.

Ratio pro-  
babilis.

18.  
Illustratur  
exemplis su-  
perior di-  
scursus.

19.  
Assertio. 2a

Probatur  
concl. 1.

Probatur. 2

20.  
Probatur 3.

ab



## Cap. XIX. An de absoluta potentia posset Deus non priuare habitib. &c. 157

ab homine non diligatur supernaturaliter, sed potius offendatur? Item, vt supra dicebam, diligere personam propter bonitatem naturæ, & odio habere illius actionem, non habent inter se physicam repugnantiam, ergo nec diligere personam propter habituales gratias, & odire illam quatenus efficit actum odio dignum, physice non repugnant.

21.  
Expositio.

Præoccupatio obiectio-  
nis.

Tandem explicari potest in hunc modum, nam si fingamus substantiam aliquam supernaturalem habentem per suam naturam substantialem illam perfectionem, & connaturalem habitudinem ad visionem beatam, quam nunc habet homo per gratiam habituales, illa certe substantia peccare posset, eo ipso, quod creatura esset, & actu non videret Deum, & tamen non necessario statim annihilaretur, imo repugnaret annihilari pro eodē instanti, in quo peccaret, ergo posset simul esse cum peccato actuali, ergo simili modo non repugnat nunc conseruari gratiam habituales in homine peccante. Nec refert, si dicatur, illam substantiam esse impossibilem, nam hoc non obstante, deseruit hypothesis ad explicandum non esse intrinsecam, seu physicam repugnantiam inter peccatum, & quancumque perfectionem substantialem naturæ creatæ, etiam si esset tanta, quanta nunc est in gratia accidentali: nam hinc etiam intelligitur, non inuolui contradictionem inter hanc gratiam, & actuale peccatum, quia se habet ad modum cuiusdam naturæ substantialis. Potest ergo Deus illam naturam conseruare, etiam si homo peccando, quantum est ex se, illam abiciat. Alteram partem de morali repugnantia in sequens dubium remitto, quia eisdem rationibus resoluenda est.

22.  
Ad opposi-  
ta.  
Ad primū.

Ad secundū.

Vnde ad primam rationem contrariæ sententiæ, quoniam de gratia procedebat, in sequenti etiam dubio dicendum erit, quia maxime fundabatur illatio in morali repugnantia. Nam si de physica sit sermo, maior, & formalior oppositio cogitari potest inter peccatum habituale, & gratiam, quam inter actuale, quia peccatum habituale videtur in suo cōceptu includere priuationem gratiæ habitualis, quam actuale peccatum non includit. Sed hoc ipsum in dubio sequenti expendendum est. Ad secundum ex dictis patet responsio, demonstratum enim est, conuersionem, quæ est in homine per habitum charitatis, non repugnare formaliter, & directe cum actuali peccato, tum quia auersio peccati actualis est, conuersio autem per charitatem est habitualis, quæ nihil aliud est, quam physica facultas, vel inclinatio ipsius habitus, de qua ostendimus non repugnare cum opposito actu, tum etiam quia auersio peccati solum est moralis, id est, per moralem priuationem rectitudinis debiti inesse actui, conuersio autem illa habitualis est tantum physica, vnde sunt diuersorum generum, & ideo ex illo etiam capite non repugnant, saltem physice. Neque etiam moralis repugnantia oriri potest ex cōuersione habitus, maxime supposita distinctione charitatis à gratia, quia charitas solum est quædam specialis virtus operatiua, quæ licet sit excellentior cæteris, & omnibus imperans, nihilominus per se non est forma deificans hominem (vt sic dicam) nec facit simpliciter dilectum, sed dilectorem in actu primo, vnde potest intelligi aliquo modo informis, si à gratia separetur, & ideo ex sola conuersione, vel inclinatione habituali, ac physica, quam ad suum obiectum, & actum confert, non erit moralis repugnantia, quæ inducat aliquam repugnantiam contradictionis ex eo, quod simul cum actuali peccato consideretur. Quid vero de gratia dicendum sit, paulo post videbimus.

23.  
Locus D.  
Ioannis ex-  
plicatur.

Ad vltimam confirmationem ex verbis Ioannis respondetur, illa priora verba, *Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit*, secundum Augustinum ibi tract. 5. intelligi quidem de mortali peccato, & cum compositione. Nam qui habet in se semen diuinæ gratiæ, quandiu illud in se retinet, non peccat, quo-

niam si peccet, statim illud amittit. Et in eodem sensu dicitur postea, *non potest peccare*, id est, non potest simul peccare, & esse filius Dei. At vero totum hoc sufficienter intelligitur ex natura rei, & de lege: nam Ioannes non tractabat de miraculis, quæ potest Deus facere. Neque contra hoc obstant replicæ in argumento factæ, quia non oportet, vt posteriora verba addant prioribus impossibilitatem in ordine ad absolutam potentiam, sed satis est, vt declarent radicem, & causam, ob quam cum semine gratiæ non stat peccatum, scilicet, quia per illam homo nascitur filius Dei, quæ natiuitas immunis esse debet à peccato ex natura sua, & intrinseca perfectione. Imo Augustinus lib. de Natur. & grat. cap. 14. non reprobat explanationem, *Non potest peccare*, id est, *non debet*: non cogunt autem admittere maiorem repugnantiam, quia vero de gratia optime intelliguntur, adhuc super est videndum, an respectu illius maior repugnantia, saltem moralis, intercedat. Secundo potest intelligi illa sententia formaliter de nato ex Deo, quatenus talis est, nam si, vt talis est, operetur, non peccat, nec peccare potest, quia gratia, vel charitas non possunt esse principia peccandi, licet voluntas, & anima, quibus insunt, non secundum illas operari, & peccare possit. Quem sensum tradidit Augustinus libro primo de Gratia Christi cap. 21. & libro de Perfectione iustit. capit. 18. & libro secundo de Peccatorum merit. & remissio cap. 7. & 8. & lib. 3. contra duas Epistol. Pelagi. cap. tertio. Et iuxta illam facile admittimus, esse omnino impossibile gratiam ipsam, vel charitatem inducere hominem ad peccatum, aut esse principia peccandi. At hoc modo nihil ad præsentem causam facit illa sententia, nam homo habens charitatem, potest non operari secundum illam, & sic peccare, & licet tunc mereatur charitatē amittere, potest Deus pro sua libertate illam non auferre, neutrum autem est contra illam sententiam in dicto sensu intellectam, vt per se manifestum est.

## C A P V T X X.

*An possit Deus conseruare, vel infundere iustitiam in homine, qui peccauit mortaliter, non remittendo ei peccatum?*

Hoc dubium, sicut & præcedens, indifferenter tractant Doctores de habitu gratiæ, & charitatis. Ego autem supposita distinctione illorum habituum, non dubito, quin possit habitus charitatis infundi sine habitu gratiæ peccatori, & consequenter gratiæ. possit habitus charitatis à gratia separatus de absoluta Dei potentia conseruari, vel infundi homini existenti in statu peccati mortalis, & permanenti in illo. Hoc mihi probant omnia adducta capite præcedenti. Et breuiter explicatur, & confirmatur probando duas partes huius resolutionis. Prior erat, posse charitatem infundi sine gratia de potentia absoluta. Probatur autem, quia sunt formæ realiter distinctæ, vt supponitur, quæ etiam subiectis realiter distinctis infunduntur, scilicet, substantiæ animæ, & voluntati, quas realiter distinguimus, quanquam in rigore ad præsentem probationem non esset necessarium, nam prior distinctio sufficit. Deinde non habent inter se essentialē dependentiam, quia gratia est forma absoluta prior natura, quam charitas, & in nullo genere causæ pendens ab illa, vt est per se notum in sententia admittente illam formam, quam supponimus. Charitas autem licet secundū ordinem consentaneū naturis taliū formarum sit posterior, & gratiā supponat, non tamē pendet à gratia per veram, & physicā causalitatem, vt in fine libri præcedētis tractum est, & quauis penderet, esset solū effectiue, nam alia causalitas magis intrinseca, aut quæ inuoluat causalitatē formale ibi cogitari non potest, effectiuam autem

Charitas  
potest in-  
fundi sine  
gratia.

Stabilitur 1.

Ostenditur 2.

Deus potest  
supplere  
causalitatem effectiuam.



autem causalitatem Deus supplere potest, ergo potest Deus, & facillime, quancunque illarum qualitatum sine altera infundere.

2. *Obiectio, eiusque solutio.* Dices, quamuis Deus possit infundere charitatem sine gratia homini non habenti peccatum, non tamen illi, qui iam est sub peccato, quia iam non potest illi infundere habitum charitatis, nisi reddendo illum amicum, & consequenter gratum, ac proinde infundendo gratiam. Sed hæc euasio, si attente consideretur, petitionem principii continet: nam supponit, illum habitum non posse conseruari, aut esse, nisi in homine grato, & amico, de quo est controuersia. Vnde probando alteram partem propositam, refutabitur hæc responsio. Nunc vero eadem pars confirmatur, ac declaratur in hunc modum: nam si ex parte ipsarum formarum non repugnat infundi charitatem sine gratia, certe ex parte subiecti in peccato præexistentis non repugnabit. Aut enim solus charitatis habitus sufficit expellere peccatum habituale, quia cum illo simul esse repugnat, aut ad hoc non sufficit. Si dicatur primum, infundi quidem poterit tali homini charitas sine gratia, expellet tamen ab illo peccatum, & hoc videndum superest, an sit necessario consequens in ordine ad potentiam absolutam, vel quo fundamento dicatur. Si vero eligatur secundum, profecto dispositio peccati existentis in subiecto non obstat, quominus Deus illi infundat charitatem sine gratia, quia nec peccatum habituale essentialiter includit earentiam physicam illius qualitatis, cum sufficienter saluari possit in morali macula, vt paulo post videbimus: nec è conuerso habitus charitatis est sufficiens forma expellens peccatum habituale, illique repugnans in ordine ad potentiam absolutam, vt in secundo membro dilematis accipitur, & supponitur.

*Confirmatur dilemante.*

3. *Charitas potest simul esse cum peccato habituali.*

*Probatur ratione primo.*

*Confirmatur.*

4. *Probatur secundo.*

Probo ergo alteram partem in principio positam, nimirum, charitatem, si sola infundatur, posse simul esse cum peccato habituali. Primo, quia supposita distinctione gratiæ à charitate, sola charitas non sanctificat animam, quia non deificat illam, nec facit gratam simpliciter, aut dignam vitam æternam, ergo non est, vnde tantam, tamque formalem repugnantiam habeat cum peccato habituali, vt implicet contradictionem cum illo simul coniungi. Antecedens probatur ex dictis supra de forma iustificante, quam ostendimus, essentialiter esse gratiam sanctificantem. Idemque optime confirmatur ex illis locis D. Thomæ, in quibus dicit, gratiam esse formam charitatis, adeo vt sine gratia etiam actus ipsius charitatis non habeat valorem vitæ æternæ condignum, vt patet ex q. 27. de Verit. artic. 5. ad 5. & 9. & art. 6. ad 7. Nam inde aperte sequitur, charitatem sine gratia fore informem in ordine ad sanctificandum hominem, & reddendum illum dignum vitam æternam. Ergo non est, vnde repugnet omnino, manere illum habitum in homine peccatore. Vnde potest hoc confirmari, quia omnes contradictiones, vel repugnantias, aut absurda, quæ solent inferri ex eo, quod peccatum habituale maneat cum iustitia inhærente, cessant in habitu charitatis, si solus ille absque gratia cum tali peccato conseruetur. Quia facile negabitur, illum habitum solum vel perfecte iustificare, aut facere hominem filium Dei, dignum gloriæ, vel familia. Nunc enim tribuuntur hæc charitati, quia non separatur à gratia, cui ex natura sua est coniuncta, cessarent autem si Deus per miraculum non conseruando gratiam, habitum charitatis conseruaret. Et simili modo cessaret omnis moralis repugnantia, quæ in eo facto cogitari potest, vt ex sequenti puncto magis patebit.

Vnde possumus secundo idem probare discursu facto in præcedenti dubio, quia illa repugnantia non oritur ex physico formali effectu habitus charitatis, neque ex morali, ergo nulla talis est. Prior pars antecedentis patet, quia physicus effectus habitus charitatis solum est dare intrinsecam, & proximam fa-

cultatem connaturaliter effectiuam actuum supernaturalium amoris Dei, & proximi & consequenter inclinare physice ad illos actus, quantum vnaquæque forma in actu primo, & ponderenaturali ad suas actiones inclinatur, hic autem effectus non habet physicam repugnantiam cum habituali peccato, quia nec actuale peccatum illi effectui per se, ac formaliter opponitur, vt in præcedenti dubio declarauimus: nec effectiue inducit aliquid, quod illi effectui formaliter, ac physice repugnet, quia nec formam physice contrariam efficit, vt per se notum est; nec potest effectiue inducere solam priuationem, vt infra in lib. 11. ex professo ostendam.

Tertio supra ostensum est, posse actum charitatis esse simul cum habituali peccato, ergo idem dicendum est de habitu. Probatur consequentia, quia in conuersione perfecta ad Deum conueniunt, & licet habitus excedat actum in permanentia, vel in substantia, inde non videtur sequi specialis repugnantia, vel contradictio, nec ostendi potest, vt magis ex sequentibus patebit. Denique hæc resolutio sequitur necessario ex alia data in dubio præcedenti, quia si habitus charitatis potest esse simul cum peccato mortali, dum actu committitur, vt ostendimus, multo magis esse poterit in homine, qui illud commisit, postquam ab illo cessauit, etiam si illud non retractauerit, nec Dei gratiam fuerit consequutus. De quo argumento paulo post latius dicam.

Tota ergo controuersia est de iustitia inhærente quoad habitum gratiæ, siue cum habitu charitatis coniunctus sit, siue solus in peccatore conseruetur, siue diffi-

ciliter infundatur. In quo puncto auctores supra citati in prima sententia præcedentis dubii putant, hoc implicare contradictionem, & in hoc puncto de peccato habituali eis consentit Lorca, vt paulo post dicam. Habet autem hæc sententia plura fundamen-

ta, & variis modis defenditur, quæ postea proponam. Communior vero opinio est, non implicare contradictionem, etiam habitum gratiæ, atque adeo totam iustitiam inhærentem habitualem conseruari in homine peccatore quoad omnem positum perfectionem siue remissione, seu exclusionem peccati.

Hanc opinionem tenent in primis omnes Theologi, qui dicunt gratiam posse conseruari in homine actualiter peccante, vno vel alio moderno excepto. Et ultra supra citatos in dubio tertio, sumitur hæc sententia ex Scoto in 2. d. 37. §. Ad questionem tertiam, & Petr. Aliac. in 2. q. 9. artic. 2. & ex aliis, qui docent, gratiam solum demeritorie expelli ratione peccati, quos in proprio loco referemus. Videtur enim ex illo principio sequi, non obstante malo merito peccati, posse facile Deum non retribuere peccatori hanc pœnam. Item qui affirmant, qualitatem gratiæ non ex natura sua, sed institutione diuina habere, quod iustificet, & gratum faciat, consequenter docent posse manere in peccatore, non vt gratia est, sed vt qualitas est. Denique Scotus, & alii, qui dicunt, habituale peccatum mortale nihil aliud esse, nisi ordinationem ad pœnam æternam ex lege Dei, facile inferunt, non obstante illa qualitate, posse Deum ad eandem pœnam hominem ordinare, quam peccatum actuale meruit. Nos autem ex nullo isto fundamento opinionem hanc probare possumus. Et ideo supponimus, habituale peccatum, quod moraliter manet in homine ex actuali peccato commissio, & non retractato, non esse ordinationem ad pœnam, quæ à Deo est, & bona, sed esse verum malum culpæ, quod ab ipso homine factum est, & ipsum reddit coram Deo maculatum, & pœna dignum, vt latius in materia de Peccatis tractatur. Deinde supponimus, qualitatem gratiæ de se, & natura sua habere etiam ex natura sua repugnantiam, quasi contrariam cum mortali culpa habituali.

Reiectis ergo his fundamentis eandem opinionem tenet Medina. 1. 2. q. 113. art. 2. in penult. dub. ad 3. Defensores vbi



communis  
sententia.

vbi in primis simpliciter approbat, quod in q. 110. artic. 4. dixerat, gratiam posse à Deo conseruari in homine peccatore, quia licet gratia natura sua faciat hominem gratum, nihilominus Deus potest hunc effectum impedire, & ita facere, vt gratia maneat in homine peccatore, vbi per peccatorem non intelligit solum hominem actu peccantem, sed etiam permanentem in peccato mortali, nam de illo in toto illo argumento disputauerat, & de illo loquuntur auctores, cum quibus contendit, & proprietates vocis id requirit. In eandem sententiam consentit Cumel. 7. 2. q. 110. artic. 4. postea vero discordare videtur q. 113. artic. 2. disp. 3. ad finem, vt supra notauimus. Eandem sententiam docet Alfonso. Curiel controuersi. 3. in 2. Petr. 2. nu. 182. & sequentibus. Potest autem suaderi hæc sententia, quia, non obstante illa oppositione, & repugnantia connaturali, potest Deus de sua absoluta potentia illam vincere, & conseruare gratiam in eo, qui peccauit, non remittendo illi peccatum. Hoc autem potest probari primo, quia gratia, & peccatum non opponuntur tanquam actus vitales contrarii, nec tanquam carentia, & habitus priuatiue, ac physice opposita, ergo non est, vnde absolute repugnent in ordine ad potentiam absolutam. Prior pars antecedentis manifesta est, quia de habitibus loquimur. Altera vero pars probatur, quia peccatum actuale mortale non includit formaliter, & in suo conceptu priuationem habitualis gratiæ, vt in præcedenti dubio probatum est, sed habituale peccatum per se, ac formaliter constituitur per moralem relationem ad actuale peccatum commissum non retractatum, nec remissum, ergo etiam habituale peccatum non includit per se, & in suo formali conceptu priuationem gratiæ habitualis.

3.  
Explicatio  
factæ pro-  
bationis.

Dico autem, per se, ac formaliter, quia loquendo de facto, & ex natura rei supposita hominis ordinatione ad finem supernaturalem, & sanctificatione eius per participationem diuinæ naturæ, macula peccati mortalis per se, ac necessario includit priuationem physicam gratiæ cum morali habitudine ad peccatum actuale, iuxta doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q. 86. artic. 2. ad 3. Tamen inter illa duo priuatio se habet vt materiale, habitudo autem ad præcedens peccatum est quasi formale constituens illam priuationem in ratione maculæ. Cuius signum est, quia illa priuatio si esset à solo Deo, vt esse posset, non haberet rationem maculæ, & nunc etiam physice, & effectiue, eo modo, quo fieri potest per suspensionem concursus, est à solo Deo, vt in lib. 11. videbimus, & vt sic non habet rationem peccati habitualis, sed tantum poenæ. Solum ergo habet rationem maculæ moralis per relationem ad actum commissum, & per denominationem ab illo. Vnde loquendo de ista macula secundum hoc totum, quod includit, euidentissimum est, non posse cum gratia coniungi, quia non possunt priuatio, & habitus simul esse. Tamen quia illa duo, materiale scilicet, & formale vere sunt distincta, dicimus, ad rationem peccati habitualis solum illud formale sufficere, materiale autem non esse de intrinseca ratione peccati actualis.

9.  
Roboratur  
argumen-  
tatio.

Vnde consequentia principalis argumenti probari potest primo, quia seclusa priuatiua oppositione, & contrarietate vitalium actuum, Deus potest alia contraria, vel formaliter inter se repugnantia simul ponere, vel conseruare, vt constituit duo corpora in eodem spatio, licet naturaliter repugnent, & in eodem corpore simul ponit duo vbi in locis, seu spatiis distantibus, etiam si naturaliter repugnent, & in eodem ligno posset calorem, & frigus ponere in gradu intenso, quia non sequitur contradictio, etiam si naturalis repugnantia diuina virtute superetur. Ergo similiter poterit coniungere in eodem subiecto gratiam cū peccato quoad formalem culpam eius. Neque obstat, quod peccatum non possit fieri à Deo in homine habente gratiam, nam satis est, quod fieri pos-

Occurritur  
tacite obie-  
ctioni.

sit ab homine, non obstante habitu gratiæ, & quod non possit gratia excludi à peccato actuali, tanquam à forma, vel dispositione aliquo modo contraria. Vnde fit, vt non excludatur gratia à peccato, nisi ad modum vnius contrarii per aliud. Quo circa sicut vnum contrarium non excludit aliud, nisi Deus suum influxum, quo formam contrariam conseruabat, suspendat, ita peccatum actuale non excludit gratiam, nisi Deo suspendente concursum, quo gratiam conseruabat, ergo sicut potest non suspendere concursum quo vnam qualitatem contrariam conseruat, etiam si alia introducatur, ita potest non suspendere influxum, quo gratiam conseruabat, etiam si peccatum habituale ex actuali relinquatur.

Declaratur  
exemplo.

Secundo potest probari eadem illatio ex dictis in præcedenti capite: nam Deus in illo tempore, in quo homo actu peccat, potest conseruare gratiam in homine, nolendo suspendere influxum, quo illam conseruat, ergo multo magis poterit idem facere, transacto illo actu peccati, ergo poterit conseruare simul gratiam cum habituali peccato. Prior consequentia videtur euidentis, non solum à paritate rationis, sed etiam à fortiori, quia non est maior auersio à Deo in illa relatione ad actum præteritum, quam fit in ipso actu, imo in hoc est maior, tum quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis, tum etiam quia actualis auersio est per se voluntaria, ac formaliter libera, habitualis autem solum per denominationem ab illa. Vnde ipsum peccatum actuale dum durat, reddit hominem iniustum, & odio dignum, & indignum vita æterna, non minus, quam postquam cessat nondum retractatum, ergo si his omnibus non obstantibus in actuali peccato, potest cum illo conseruari gratia, multo magis poterit conseruari gratia illo transacto quoad actum. Tunc autem videtur secunda consequentia euidentis, quia peccatum transiens actu, manet reatu, vt loquitur Augustinus, id est, manet quoad moralem maculam, & dignitatem poenæ, ergo si transeunte actu peccati, adhuc conseruari potest gratia, erit simul cum habituali peccato.

Auersio ha-  
bitualis à  
Deo deno-  
minatur li-  
bera ab ac-  
tuali.

Hæc vero ratio non est efficax contra eos, qui Antecedens illud de conseruatione gratiæ in homine actualiter peccante non admittunt, sed eius vis reuocanda est ad rationes illas, quibus illud principium præcedenti capite probauimus, vbi solum id diximus, attenta repugnantia physica, de morali autem statim dicemus. At vero videtur efficacissima ratio facta contra quosdam nouos Theologos, qui cum absolute concedant, posse Deum conseruare gratiam sanctificantem in homine actualiter peccante, negant posse illam conseruare simul cum habituali peccato. Quam opinionem refert Cumel. prima secundæ q. 110. articulo quarto, disput. quarta, & tribuit Medinæ, apud quem illam non inuenio, sed potius contrarium, vt supra notauimus. Illum vero dicendi modum sequitur nouissime Lorca dicta disp. 40. de Gratia, neminem tamen allegat. Fundatur autem non quidem in eo, quod non possit Deus gratiam conseruare, cessante peccato actuali, multo facilius, quam antea, id enim nulla verisimilitudine cogitari potest, vt euidenter probant rationes factæ. Et præterea quia etiam nunc licet Deus hominem actu peccantem pro eo tempore sua gratia priuet, statim ac cessat peccare, potest illi habitum gratiæ infundere, vt est per se clarum, quia potest illum immediate post iustificare, sicut fortasse fecit in Paulo, Nescit enim tarda molimina Spiritus sancti gratia, D. Ambr. ergo maiori ratione, si ponatur, Deum conser- lib. 1. in uare gratiam in homine actu peccante de sua po. Luc. tentia absoluta, poterit eandem conseruationem in eodem continuare, etiam si ille ab actu peccandi cesser.

11.  
Superior  
ratio quos  
virgeat.

Fundatur ergo illa opinio in hoc, quod licet gratia conseruetur in tali homine post actu peccati, nihilo- minus non conseruatur simul cum habituali peccato. Et ita damentū.

12.  
Illius opi-  
nionis fun-  
damentū.



Confirmatur ex sup-  
positione.

Et ita ad rationem à nobis factam, data prima consequentia, negatur secunda. Ratio autem est, quia transacto actuali peccato, ex vi habitualis gratiæ ibi permanentis fit, ut in tali homine nulla peccati commissi macula maneat, nec moralis aliqua auersio habitualis, nam supernaturalis conuersio, & sanctificatio gratiæ impedit illam. Potestque exemplo à nobis allato confirmari, nam si Deus nunc immediate post mortale peccatum commissum infundat illi habitum gratiæ sine alia mutatione actuali voluntatis eius, tollet omnino peccatum habituale, ut capite sequenti videbimus, ergo idem faceret in eo casu conseruando gratiam, quia non est minus potens ad tollendum habituale peccatum gratia nouiter infusa, quam fit ad impediendum illud gratia conseruata. Vnde etiam inferunt aliqui sic opinantes, in eo casu, in quo Deus conseruare ponitur gratiam in homine actu peccante mortaliter, peccatum actuale non inducere maculam, quia licet de se sit potens illam inducere, impeditur à fortiori agente conseruante formam scilicet gratiam priuatiue oppositam maculæ, quam repugnat simul esse cum illa, quia de essentia talis maculæ est priuatio physica gratiæ. Alii vero dixerunt actuale peccatum inferre quidem suam maculam, & illam conseruare, quandiu durat, etiam si gratia in subiecto conseruetur, nihilominus tamen eo ipso, quod illa macula definit conseruari ab actuali peccato, expelli per gratiam propter excellentiam talis formæ.

13.  
Reiectio.

Sed hæc non videntur mihi dici consequenter, nec satis probabiliter admissa illa hypothesi, quod habitus gratiæ possit simul conseruari cum actuali peccato mortali. Primo, quia, posito illo casu, gratia conseruata in homine actu peccante, non diminueret in illo actu rationem peccati, malitiæ, culpæ, & offensæ, ac iniuriæ Dei, quia hæc inseparabilia sunt à tali actu libere, & cum sufficiente cognitione facto, prout ad peccandum mortaliter necessarium est, ergo ex illa positione necessario sequitur, illum hominem dum peccat, esse Deo odibilem ratione talis peccati, & esse dignum æterna pœna, & carentia visionis Dei, & consequenter non diligi à Deo vere ut amicum, quia non potest Deus non odio habere peccatū, & consequenter etiam peccantem ratione illius. Si autem hæc omnia ut fundata in actuali peccato non repugnant cum habituali gratia ibi permanente, & suū primum effectum formalem conferente, nulla ratio probabilis afferri potest, cur similes denominationes ut fundatæ in habituali macula peccati relictæ ex peccato actuali repugnent esse simul cum habitu gratiæ, ergo nec repugnabit habitum gratiæ conseruari cum morali macula habitualis peccati. Sed respondebunt, non posse dari maculam habitualement peccati sine priuatione gratiæ, quia in ea maxime macula consistit. Sed hoc non minus gratis dicitur: nam licet id sit verum de macula physica, prout nunc inducitur, non vero de macula morali, quæ cum illa inducitur, nec ratio redditur, cur non sit separabilis, seu (quod perinde est) cur non possit coniungi cum gratia præexistente, & conseruata in subiecto, si actuale peccatum simul cum illa potest conseruari.

Tacita ob-  
iectionis im-  
pugnatio.

14.  
Instantia 2.

Vnde argumentor secundo in hunc modum, quia peccatum actuale eo ipso quod committitur, quamuis cesset quoad actum, & nullam mutationem physicam, & habitualement in anima efficiat, siue positiuam, siue priuatiuam, nihilominus semper relinquit moralem quandam inordinationem in anima, sufficientem, ut hominem denominet peccatorem, & Deo offensum, ac pœna dignum: hoc videre licet suo modo in peccato veniali, quod nec tollit, nec minuit habitum gratiæ, & nihilominus moraliter censetur manere, quandiu non retractatur, nec remittitur. Item id cernitur in peccato commissio ab homine in puris naturalibus, quia relinqueret maculam moralem sine physica priuatione gratiæ. Nam licet aliqui

dicant, illud de se inducere priuationem, quia de se facit hominem indignum gratia, quod antea non habebat: hoc nihil obstat propositioni assumptæ, quia per illam indignitatem non fit in homine aliqua mutatio physica, quod solum assumpimus. Quocirca si attente res consideretur, illa indignitas nihil aliud est, quam vel ipsamet malitia, & moralis auersio peccati actualis, vel moralis maculæ, quæ ex illo tunc maneret. Datur ergo tunc moralis macula sine physica mutatione, vel priuatione habituali propria, ac physica. Item peccator nunc, quando iterum mortaliter peccat, nouam maculam contrahit sine physica mutatione, vel noua priuatione gratiæ, sed illa, quæ iam inerat, quia nouo titulo esse incipit, noua macula dicitur, re tamen vera solum id, quod est morale in macula accrescit. Ergo simili modo peccatum hominis, in quo Deus habitum gratiæ cōseruauit, relinquet post se maculam moralem non obstante habitu gratiæ. Probatur consequentia, quia illa macula moralis per se non requirit aliquid physicum de nouo, & distinguitur omnino à physica priuatione habitus gratiæ, & licet ex natura rei secum illam afferat, multo magis illam secum affert actuale peccatum, si ergo non obstante illa naturali consecutione Deus facere potest, ut ex actuali peccato non sequatur illa priuatio in re, cur non poterit etiam facere, ut licet ex actuali peccato sequatur moralis macula, nihilominus ex hac non sequatur priuatio physica gratiæ? Est enim eadem, vel maior ratio, quia peccatum actuale non minus facit indignum gratia, quam macula moralis, & nihilominus potest facere Deus, ut homo indignus gratia propter actuale peccatum, habeat nihilominus illam, quia ipse vult eam conseruare, ergo eadem ratione potest facere, ut licet ex macula morali sit indignus gratia, & dignus priuatione eius, nihilominus in re ipsa physice illa non priuetur.

Tertio argumentor in hunc modum, quia impossibile est actuale peccatum non relinquere hominem moraliter peccatorem in habitu eo ipso, quod committitur, & non retractatur, nec à Deo remittitur, ergo si homo habens habitum gratiæ à Deo conseruatum peccatum commisit actuale, & illud non retractauit, nec remissionem eius à Deo obtinuit, necessario manet peccator in habitu, non obstante habitu gratiæ, & consequenter necessario manet in illo peccatum secundum habitum quandam moralem simul cum habitu physico gratiæ. Maior probatur, quia nunc ita fit in omni peccato tam veniali, quam mortali in quocunque statu, ut declarauimus, illud autem non fit per propriam efficientiam, quæ possit impediri per denegationem diuini concursus, sed fit per illum modum resultantiæ, quo posito fundamento, & termino, consurgit relatio, quæ resultantia nullo modo potest impediri, sic enim hominem esse peccatorem, nihil aliud est, quam habitudo, quæ resultat in homine ex eo præcise, quod peccauit, & non retractauit actum, nec Deus illud peccatum remittit. Ergo cum hoc totum fundamentum cum termino ponatur in illo casu, non potest gratia existens, vel Deus illam conseruando impedire, quominus resultet illa relatio, à qua homo dicitur esse in peccato.

Dicitur fortasse, licet in eo casu desit retractatio ex parte hominis, ut pro aliquo tempore semper contingit, nihilominus eo ipso, quod Deus conseruat habitum gratiæ, necessario remittere peccatum, & ex hac parte destrui illius relationis fundamentum. Sed contra, quia quamuis probabiliter hoc dicere possint, qui negant, posse conseruari habitum gratiæ cum actuali peccato, quod mox videbimus, supposito autem contrario dogmate de actuali peccato, non potest id dici rationabiliter. Nam iuxta illam sententiam, licet Deus conseruet gratiam in homine actu peccante, non necessario remittit illi tale peccatum, quia nec potest facere, quin peccatum illud sit sibi inuisum,

Macula  
moralis po-  
test dari si-  
ne priuatio-  
ne habi-  
tualis.

15.  
Impugna-  
tio 3.

16.  
Euasio.

Eneruatur.



uisum, & odiosum, vel quod non sit pœna dignum, neque cogitur Deus habere propositum non puniendi illud neque habitus gratiæ, vel voluntas conseruandi illam potest hanc necessitatem Deo inferre, imo posset Deus velle conseruare gratiam in tali homine peccante, & nihilominus habere propositum puniendi illum, si non egerit pœnitentiam, vel etiam priuandi illum habitu gratiæ propter tale peccatum, si tanto tempore in illo peccato durauerit, aut alio tempore, vel modo à se præscripto: in his enim omnibus nulla cogitari potest repugnantia, supposito, quod nulla sit in conseruanda gratia eo tempore, quo actualiter peccatur. Neque potest certe concipi, quod Deus possit conseruare gratiam in eo, qui actu illum offendit, & cui ipse non remittit talem offensam, & quod non possit conseruare gratiam in eodem postquam peccare cessauit, nisi remittendo illi offensam contra se commissam. Si autem Deus illam non remittit, nec homo illam retractat, profecto manet moraliter, quo ad moralem deformitatem, licet non maneat quoad physicam priuationem gratiæ.

17. *Solutio op-positæ rationis.* Neque ratio contrariæ sententiæ aliquid vrget, consequenter in illa loquendo. Nego enim habitum gratiæ à potentiori causa conseruatum, ex vi solius suæ physicæ informationis necessario impedire introductionem, vel conseruationem maculæ moralis, si ex vi suæ informationis non necessario impedit actuale peccatum, quia priuatio physica gratiæ non maiori necessitate est connexa cum morali macula habituali, quam cum peccato actuali. Quia sicut peccatum actuale non includit directe, & formaliter priuationem physicam gratiæ, ita nec macula moralis, quæ ab illo relinqui potest, & sicut talis priuatio ex natura rei comitatur talem maculam, ita etiam ex natura rei comitatur actuale peccatum multo potiori ratione, ergo si Deus conseruando efficaciter gratiam non cogitur impedire, vel remittere actuale peccatum, neque etiam cogitur impedire, aut remittere habituale peccatum quoad solam moralem maculam. In exemplo autem de gratia nouiter infusa post transactum peccatum actuale cum eadem proportionem loquendum est: fatemur enim, ad illam ex natura rei sequi exclusionem culpæ habitualis relicte ex actuali peccato præterito, nihilominus tamen in ordine ad potentiam absolutam necessario dicendum est, posse Deum gratiam infundere, non remittendo, nec excludendo totum id, quod habet rationem culpæ in habituali peccato, scilicet, id, quod est morale in tali macula supposito, quod possit conseruare gratiam in homine actu peccante. Nam si potest illam conseruare in homine peccante, ergo poterit illam infundere eidem, si antea illa carebat, quia non magis peccato repugnat in ordine ad absolutam potentiam gratia denuo infusa, quam gratia prius existens, & conseruata, ergo si potest Deus infundere gratiam inimico suo in eodem tempore manenti in inimicitia, imo operanti illam, multo magis poterit eam dare inimico, qui actu illum non offendit, sed antea offendit. Concludo igitur, illos auctores non consequenter loqui, & ex illa hypothesi de actuali peccato euidenter concludi, non esse maiorem repugnantiam, imo nec forte æqualem in habituali.

18. *Concluditur superior impugnatio.* Tercio vero possumus simpliciter de utroque idem probare, quia nulla implicatio contradictionis ostendi potest in tali opere, quod non possumus melius ostendere, quam expendendo repugnantias, quæ assignari solent, & eas examinando. Prima est, quia sequitur eundem hominem esse sanctum vera, & perfecta sanctitate, & peccatorem per peccatum, ac malum simpliciter, hæc autem est contradictio, ergo. Sequela patet, quia qualitas gratiæ est vera, & perfecta animæ sanctitas, peccatum autem mortale, & macula eius est maxima eiusdem animæ immunditia, hæc autem duo inuoluunt contradictionem, quia de ratione sanctitatis veræ, ac perfectæ est ma-

xima puritas, & de ratione formæ, quæ sanctum constituit, est ut eum, quem informat, purum à simili macula reddat. Vel potest aliter eadem difficultas proponi deducendo ad inconueniens: nam sequitur iustitiam inhærentem, qua nunc iustificamur, non esse perfectam sanctitatem: consequens est falsum, ergo. Sequela probatur, quia sanctitas vera, & perfecta est, quæ secum non admittit talem maculam, quæ personam simpliciter immundat, & deformem reddat, non est autem talis hæc iustitia, si potest simul esse cum peccato, ergo. Minor probatur, quia repugnat Concilio Tridentino sess. 5. cap. 5. ubi de his, qui in Christo per gratiam renascuntur, dicit *Veterem hominem exuentes, & nouum qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxij, ac Deo dilecti effecti sunt.* Dicuntur autem renati induere nouum hominem, qui secundum Deum creatus est, ratione inhærentis iustitiæ, quam recipiunt. De qua etiam iustitia dicit idem Concilium sess. 6. cap. 7. esse *Sanctificationem & renouationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, unde homo ex iniusto fit iustus, ex inimico amicus.*

Ad hanc autem repugnantiam priori modo propositam respondetur, negando simpliciter sequelam, quia bonum ex integra causa, & malum ex quocunque defectu. In illo ergo casu non posset homo ille simpliciter denominari bonus, sed potius malus, unde nec posset denominari simpliciter sanctus, sed potius peccans, vel peccator. Ad probationem autem sequelæ respondemus, gratiam quidem in se esse perfectam sanctitatem, & de se illam communicare personæ, cui inest, & constituere, ac denominare illam simpliciter sanctam, nisi impediatur, in illo autem casu impediri illam denominationem à superueniente, vel simul existente peccato, seu morali malo. Nam denominatio sancti simpliciter dicta duo includit, scilicet positiuam perfectionem sanctitatis, seu iustitiæ, & gratiæ, & carentiam omnis moralis malitiæ, quæ ab ultimo fine auertat, & hominem Deo odibilem reddat. Et licet qualitas gratiæ utrunque conferat, non tamen eodem modo, nam perfectionem positiuam confert per se primo, remotionem autem peccati per se secundo, & naturali quadam consecutione. Nam perfectionem positiuam confert ex vi suæ physicæ informationis, quam necessario habet in subiecto eo ipso, quod illi inest, nam per hoc illi se communicat, quæ physica perfectio non est alia, quam facere hominem diuinæ naturæ consortem, ac proinde filium de se adoptiuum. At vero carentiam moralis maculæ peccati præbet secundo, & ex consequenti, & non sine peculiari remissione, & (ut ita dicam) cooperatione Dei, quantum debita ipsi gratiæ, conaturali utique debito. Ideoque potest hoc posterius ab illo primo separari per potentiam, & voluntatem Dei, vel supposito peccato, quia Deus vult in homine peccatore gratiam producere, & nihilominus non operari remissionem peccati secundum exigentiam gratiæ, sed negare illud, quod ex parte illius necessarium est ad destruendum omnino peccatum ultra physicam productionem gratiæ: vel quia, supposita gratia in homine, & permittendo illum peccare, non vult suspendere influxum, quo gratiam conseruat: in neutro enim modo istorum inuenitur repugnantia, ut probatum est.

Vnde ad alium modum proponendi eandem difficultatem negatur sequela, nam ut iustitia infusa, & gratia sit pura, & perfecta sanctitas, duo requiruntur, & sufficiunt. Vnum est, quod ab illa nullum possit esse peccatum, etiam veniale, quia hoc repugnat bonitati eius, iustitia enim iniustitia esse non potest, & consequenter, necesse principium venialis peccati, quod quædam iniustitia est, licet sit parua. Aliud est, quod considerata eius excellenti natura, & debito, quod secum affert, nullum mortale pecca-

*Eadem aliter proponitur.*

29. *Solutio repugnantia in primo modo proposita.*

*Modus conseruandi gratiæ cum peccato.*

20. *Solutio repugnantia in 2. modo proposita.*

*Sanctitas perfecta duo postulat.*



peccatum simul cum illa esse possit. Non est autem deratione perfectæ sanctitatis creatæ, ut implicet contradictionem cum illa coniungi in eodem subiecto peccatum mortale. Hoc enim nulla ratione probatur, nam ut calor sit perfectus calor, & summe intensus, non est necesse, ut implicet contradictionem simul coniungi cum frigiditate, nec quod det talem denominationem calidi, ut in suo conceptu inuoluat carentiam frigiditatis, sed satis est, quod taliter constituat calidum, ut de se expellat ab illo frigiditatem, & ut hoc sit illi connaturaliter debitum, etiam si Deus possit contrarium facere. Et similiter habitualis scientia in sua specie, & gradu perfectæ, vel certe collectione omnium scientiarum dici quodam modo potest perfectæ veritas, id est forma perfectæ informans in ordine ad verum, & expellens de se errorem, quamvis non implicet contradictionem cum talibus habitibus conservari habitus falsos, vel actus erroneos, imo etiam naturaliter possent simul esse cum illis habitibus, in quo excedit perfectio gratiæ, quæ naturaliter esse non potest cum habituali, vel actuali peccato.

Confirmatur  
exemplo.

21. *Infirmatur alia repugnancia.* Secundo hinc facile solvuntur omnes aliæ repugnantiæ sumptæ ex contradictoriis denominationibus, quas gratia, & peccatum tribuere solent subiecto, cui insunt: nam gratia facit, & denominat dignum gloria, peccatum vero constituit indignum. Gratia constituit obiectum amoris, peccatum odii, unde illa facit gratum, & amicum, hoc ingratum, & inimicum: illa quasi componit hominem cum Deo in ratione pacis, & iustitiæ, facit enim, ut homo non sit offensus, nec iniurius Deo, peccatum autem, cum intrinsece sit iniquitas, & offensio Dei, necessario hanc pacem, & æquitatem dissolvit. Istæ autem denominationes neque possunt à gratia, vel peccato cum partitione accommodata separari, neque in eodem subiecto simul coniungi, ergo neque peccatum, & gratia. Respondemus autem omnes has repugnantias in verbis, eorumque æquivoca significatione, vel usurpatione confuse, & absque debita distinctione usurpata, positas esse. Nego igitur sequi denominationes contradictorias, sed quasi contrarias, & sub diversis rationibus, & ex distinctis fundamentis, huiusmodi autem denominationes facile possunt esse simul de potentia absoluta.

22. *Explicatur exemplo.* Declaratur res ipsa discurrendo per singula exempla. Quia gratia facit dignum gloria dignitate connaturalitatis, peccatum autem facit indignum gloria, & dignum poena indignitate demeriti, seu mali meriti dignitate, hæc autem duo non repugnant contradictorie, cum diversarum rationum sint. Potestque exemplum ex naturalibus sumi, nam anima rationalis de se, & in pura natura sumpta digna est beatitudine naturali, & tamen si peccatum mortale committat, erit eadem beatitudine indigna. Et idem cum proportionem est in aliis prædicatis, gratia enim de se, præsertim si habeat charitatem adiunctam, facit amicum, quia ex natura sua postulat remissionem offensæ, tamen non necessitas Deum ad concedendam illam, & ideo ratione culpæ, si perseveret, vel introducat, potest impediri status amicitiae, & perfectæ redamatio ex parte Dei. Unde gratia per se primo, & (ut ita dicam) essentialiter constituit obiectum illiusmet amoris, quo ipsa confertur, alterius vero actus, quo remittitur offensæ, solum constituit obiectum dignum, cui talis etiam amor tribuatur, & ideo potest non tribui, nec amicitia consummari. Sicut supra dicebamus, acceptationem ad gloriam conferri per gratiam, quatenus illi debetur debito connaturalitatis, & nihilominus ipsa acceptatio addit amorem, quem Deus potest de sua potentia denegare homini gratiam habenti. Quapropter posito illo casu, quod gratia conservetur in homine peccatore, vel peccante, talis homo non denominaretur simpliciter amicus, vel gratus sed ini-

Qualis denominetur  
homo, in  
quo gratia  
& peccatum  
simul esset.

micus, & ingratus, quia malum ex quocunque defectu, neque illæ denominationes amici, & grati in illo sensu sunt essentielles gratiæ, nec pertinentes ad primum effectum eius, sicut in denominatione sancti explicatum est. Et idem est in ultimo effectu pacandi Deum homini, & componendi hominem cum Deo, nam hoc totum facit gratia expellendo peccatum, & ideo non confert id totum per solam physicam informationem per modum primarii effectus, sed quia natura sua totum id postulat, tanquam debitum, & consequens ad primum effectum. Et ideo si Deus id concedere nolit, non repugnat simul esse in homine illam proportionem, quam habet ad Deum per participationem naturæ eius, cum morali improportionem, & inæqualitate peccati.

At enim contra hoc potest instari tertio, quia sequitur, nunc de facto non expelli peccatum formaliter per gratiam inharentem, quod repugnat Concilio Tridentino, ut supra à nobis dictum est. Sequela probatur, quia vel expellit immediate per se ipsam, sicut lumen expellit tenebras, vel mediate, quatenus postulat expulsionem ut connaturalem. Primum à nobis consequenter dici non potest, quia alias non esset expulsio peccati separabilis à tali forma, sicut expulsio tenebrarum non est separabilis à lumine informante aerem, ergo ex nostra sententia plane sequitur, gratiam non expellere peccatum illo modo. Si autem secundum dicatur, illud nihil aliud est, quam dicere, non gratiam, sed Deum expellere peccatum. Et declaratur: nam si gratia conservetur, simul cum peccato mortali, ut nos contendimus fieri posse, tunc gratia habet totum effectum formalem, quem habere potest, & non expellit peccatum, & tunc etiam posset Deus illi homini remittere peccatum. Per quam ergo formam remitteret? Non certe per gratiam, quæ iam ibi erat, & informabat, manente peccato, ergo per aliam, quæcunque illa esse fingatur, ergo re vera per eandem nunc remittit, & non per gratiam.

Ad priorem sequelam, quæ est de facto, respondeo negando illam. Nunc enim habitualis gratia non expellit actuale peccatum, sed potius ab illo expellitur, si præexistit, quando illud committitur, & ut postea illud expellat, oportet, ut cessaverit peccatum actuale, & iam non sit. Expellit ergo gratia habituales maculas, quam peccatum actuale relinquit. Hæc autem macula nunc de facto non consistit in sola relatione rationis ad peccatum commissum, vel in sola morali, & quasi virtuali duratione illius, sed consistit in reali priuatione gratiæ cum tali respectu, vel moralitate actus præteriti, ut iam diximus cum D. Thom. 1. 2. q. 86. & ideo gratia nunc per se ipsam immediate, ac formaliter expellit maculam, quoad illud physicum, quod in illa inuenitur, & consequenter etiam expellit moralitatem maculæ, vel quia illi quodammodo adheret, tanquam formale materiali, vel certe, quia connaturaliter postulat, ut conferatur à Deo ex voluntate condonandi offensam, si antea erat, seu aliam excidat in homine peccatore. Nam, ut forma dicatur expellere formaliter contrariam formam, non est quod illi oportet, ut per se solam, & sine alia actione, vel quasi hoc debet actione, voluntate Dei illam expellat, sed satis est, tur.

quod sibi sit debitum, quicquid ex parte Dei ad talem expulsionem necessarium est. Exemplum est clarum in calore, & frigore. Nam calor non potest expellere frigus, nisi Deus suspendat influxum, quo frigus conservatur, & nihilominus vere expellit illud formaliter, quia connaturalis ordo postulat, ut ad ingressum eius Deus illum influxum auferat, cum de potentia absoluta posset illum non auferre. Sic ergo in præcedenti cum proportionem nos dicimus.

23. *Instantia 3.* Unde ad dilemma propositum respondemus, gratiam formaliter expellere maculam peccati priori dilemma summo, quoad realem carentiam gratiæ, posteriori praefactum autem

23.  
Instantia 3.

Dilemma cō-  
sequentiam  
probens.

24.  
Satisfit  
priori in-  
stantia il-  
lationi.

Ut una for-  
ma dicatur  
excedere  
pellere suffi-  
tur expellere  
formaliter  
contrariam  
formam, non  
est quod illi  
oportet, ut  
per se solam,  
& sine alia  
actione, vel  
quasi hoc  
debeat  
actione, vo-  
luntate Dei  
illam expel-  
lat, sed satis  
est, tur.

25.

Responso ad  
dilemma su-  
pra factum.  
autem



autem modo, quoad moralitatem eius. Et ad impro-  
bationem huius partis negatur assumptum, nam, &  
Deus expellit peccatum effectiue, remittendo offen-  
sam sibi illatam, & ex effectu illo gratiam infunden-  
do, & gratia expellit formaliter, quia ratione illius  
tanquam perfectissimæ formæ deificantis animam  
Deus iniuriam etiam condonat. Sicut in exemplo  
physico adducto, seruata proportionem, aliquid simi-  
le inuenitur quoad hoc, quod effectiue Deus per se,  
& proxime expellit frigiditatem eo modo, quo pri-  
uatio potest habere directam causam effectiuam, ut-  
que proportionatam, & priuatiuam, & nihilominus  
quia Deus interponit illam causalitatem ratione ca-  
loris, priuatio illa calori, ut formali causæ, attribui-  
tur. Neque priuatio potest habere alium modum  
causæ formalis, cum ipsa sit veluti forma quædam, &  
eodem modo expulsio peccati quoad moralem respec-  
tum non potest habere alium modum causæ forma-

*Gratia cū* lis, quæ physica, & realis sit. Vnde ad declarationem  
peccato ca- seu confirmationem adiunctam de possibili, respon-  
deret effectū demus, quod si Deus conseruaret gratiam in hominē  
secundario peccatore; tunc haberet quidem omnem effectum  
priuatiuo. formalem primarium, & positiuum, ac physicum,  
quem nunc habet, non tamen haberet omnem effe-  
ctum secundarium priuatiuum, & moralem. Quod  
si Deus postea vellet remittere peccatum, posset qui-  
dem id facere sine noua forma reali tali homini in-  
dita, per solam condonationem iniuriæ; quia vero  
tunc illam concederet ratione gratiæ præexistentis,  
ideo etiam tunc ille esset secundarius effectus eius-  
dem gratiæ, quem antea non præstabat, quia Deus  
illi non cooperabatur, ut iam declarauimus. Qualis au-  
tem foret tunc illa remissio, ex dicendis in capitibus  
sequentibus intelligetur.

26. *Instantia* quarta. Quarto nihilominus instatur, retorquendo illa-  
tiones, nimirum, quia si gratia, & peccatum morta-  
le quoad veram culpam possunt esse simul de poten-  
tia absoluta, etiam ex natura rei esse poterunt absque  
miraculo. Probatur sequela, quia tunc aliqua formæ  
repugnantes naturæ suæ ponuntur simul per miracu-  
lum, quoniam Deus utramque miraculose conseruat, sed in  
præsenti non potest hoc Deus facere, quia non ipse conser-  
uat maculam peccati; ergo non potest miraculose illam  
conseruare. Vnde confirmatur primo, quia quando  
forma repugnans alteri formæ positivæ non pendet  
à Deo in conseruari, non indiget ex parte Dei pecu-  
liari expulsionem, sed per solam infusionem alterius  
formæ expellitur, & ideo tunc impossibile est separari  
infusionem vnius ab expulsionem alterius; sed in  
præsenti ita se habet peccatum, quia non pendet in  
conseruari à Deo, ergo si naturaliter repugnat cum  
gratia, non potest expulsio illius separari ab infusio-  
ne gratiæ, vel è contrario si separari potest expulsio  
peccati ab infusione gratiæ, signum erit, quod nec  
naturalem repugnantiam habeant. Maior patet  
inductione in expulsionem tenebrarum per lumen, &  
in expulsionem dextri per sinistram, & similibus. Ra-  
tione etiam patet, quia quando formæ sunt repu-  
gnantes, solum potest requiri ex parte Dei suspensio  
influxus, quo conseruabat formam expellendam, er-  
go ubi forma non conseruatur à Deo, nihil aliud pos-  
tulari potest ex parte Dei. Et confirmatur secun-  
do, quia non potest requiri positiva destructio ex  
parte Dei præter infusionem formæ contrariæ, tum  
quia actio per se non tendit ad destructionem, tum  
etiam quia alias non esset intrinseca connexio inter  
inductionem vnius formæ, & expulsionem alterius;  
quia hæc connexio inter effectum vnius formæ,  
& non conseruationem alterius, non vero inter ac-  
tiones positivas intercedit.

*Confirmatio prima.* Probatur ratione, & exemplo. Respondeo ad argumentum negando sequelam,  
quia, ut gratia, & peccatum ex natura sua repugnent,  
satis est, quod gratiæ connaturaliter debeat remissio  
peccati, ut supra dictum est; vnde si coniungan-  
tur simul miraculosum erit. Neque ad hoc est neces-

*Confirmatio 2.* Respondeo ad argumentum negando sequelam,  
quia, ut gratia, & peccatum ex natura sua repugnent,  
satis est, quod gratiæ connaturaliter debeat remissio  
peccati, ut supra dictum est; vnde si coniungan-  
tur simul miraculosum erit. Neque ad hoc est neces-

27. *Solutio 4.* *instantia.* Pars 3.

sarium, ut Deus conseruet positivæ utrumque extre-  
mum, seu utranque formam oppositam, sed satis est,  
quod vnam faciat, & conseruet, aliam vero permit-  
tat iuxta exigentiam, vel capacitatem eius. Hoc de-  
claratur primo in actuali peccato, nam ut possit de  
potentia absoluta simul esse cum habitu gratiæ, non  
oportet fingere, aut dicere, posse Deum hominem  
inducere in tale peccatum, aut ipsum peccatum ho-  
mini infundere, sed satis est, ut decernat permittere  
peccatum, statuendo firmiter non suspendere influ-  
xum, quo gratiam conseruat, etiam si homo pecca-  
tum permissum committat, & quia quatenus pec-  
catum illud per realem actum sit, non sit sine gene-  
rali concursu Dei, ideo potest etiam Deus velle con-  
currere, & nihilominus non cessare à conseruatione  
gratiæ in hoc ergo nullum locum habet obiectio. Ne-  
que inde inferri potest, non esse illud opus miracu-  
losum, & præter naturam gratiæ: nam licet illi non  
debeatur, ut non permittatur peccare qui illam ha-  
bet, est nihilominus illi connaturale, ut non conser-  
uetur, interueniente peccato, & è contrario ipsi pec-  
cato est debita non conseruatio gratiæ secundum de-  
bitum iustitiæ, & prouidentiam ordinem.

Simili modo cum proportionem dicimus de morali  
macula habitualis peccati, nam postquam contracta  
est, non oportet, ut positivæ conseruetur, sed satis  
est, quod ibi permanere permittatur, quod efficaci-  
ter vult Deus, quando vel à principio voluit conser-  
uare gratiam, non obstante peccato, quod fieri per-  
misit, & postea non remisit, vel quando præexisten-  
te iam morali macula peccati, licet velit gratiam in-  
fundere, & tollere physicam priuationem eius, hoc  
non obstante, non vult remittere culpam, præter na-  
turam gratiæ, ac proinde per miraculum: sicut et-  
iam miraculum esset nunquam dare gloriam perse-  
ueranti in gratia usque ad mortem. Quamuis enim  
peccatum, quatenus tale est, non pendeat per se in  
conseruari à Deo, quia est quoddam malum, quod  
non facit Deus, nihilominus postquam factum est,  
ita adheret, ut, nisi à Deo ipso destruat omnino,  
seu quoad Dei offensionem remittatur, tolli non pos-  
sit, & ideo durat, quandiu à Deo non destruitur, eius  
tamen duratio non tribuitur Deo, & quia per acci-  
dens sequitur, & quia non tenetur Deus illud de-  
struere.

Vnde ad primam confirmationem respondeo, ma-  
iorem propositionem habere locum, ubi forma re-  
pugnans est mera priuatio physica alterius formæ;  
vel alia similis denominatio, aut relatio: in præsen-  
ti autem moralis macula peccati, quamuis non con-  
seruetur per se à Deo, quia mala est, nihilominus ad-  
dit aliquid ultra priuationem physicam gratiæ, & id-  
eo ut expellatur, necessarium est aliquid ex parte Dei  
præter infusionem physicam gratiæ, quod licet sit  
coniunctum cum gratiæ ex natura rei, est separabile  
per potentiam absolutam. Illud autem, quod ex  
parte Dei requiritur, non est suspensio influxus, vel  
non conseruatio, sed est moralis destructio, quæ fit  
per positivam remissionem.

Ad secundam confirmationem respondetur, actio-  
nem physicam, seu transeuntem non posse directe  
tendere ad destructionem, actum autem immanen-  
tem posse directe moralem destructionem intende-  
re, & illam facere moraliter eo modo, quo fieri po-  
test. Sicut etiam inter homines remissio obligationis  
directe solum tendit ad tollendum vinculum obliga-  
tionis. Neque est vlla repugnantia, quod hic mo-  
dus expulsionis vnius formæ moralis sit ex natura rei  
connexus cum infusione physica alterius formæ,  
quia non in omnibus foris postulanda est eadem  
ratio, vel modus repugnantia, sed cum proportionem  
accommodata. Physica autem forma non potest ha-  
bere maiorem proportionem cum morali forma ad  
illam expellendam, illius autem modi potest esse ca-  
pax propter aliquam singularem excellentiam, qua-  
lis illa

Præoccupatio.

28. Moralium macula permittitur, non vero positivæ conseruatur.

29. Ad 1. confir-  
matio.

30. Ad 2. confir-  
mationem.



*Declaratur* lis in gratia reperitur. Et in corporibus inuenimus, quod non expellitur vnum à suo loco per introductionem vnius, & solam non conseruationem alterius in illo loco; sed necessaria est actio, qua istud moueatur in alium locum, & nihilominus est ibi connexio. Et similiter inter formam, & passionem resultantem est naturalis connexio, licet fortasse illa resultantia non fiat sine noua actione. Ita ergo potest gratia conaturaliter expellere peccatum, licet ad remissionem peccati quoad moralitatem eius, specialis Dei voluntas, quæ est veluti specialis actio, simul necessaria sit.

31. *Instantia vltima.* Vltimo addere potest aliquis, & contendere, quod licet ad integram remissionem peccati necessaria sit voluntas Dei condonantis, & remittentis iniuriam sibi illatam, & consequenter vera sit hæc conditionalis propositio, quod si Deus sine hac voluntate infunderet gratiam ex præcisa voluntate effectrice physice talis formæ, gratia non tolleretur peccatum, vt est Deo iniuriosum: nihilominus verum sit absolute, non posse Deum infundere talem qualitatem peccatori, quin simul habeat illam voluntatem remittendi suam iniuriam, quia ad hoc necessario astringitur eo ipso, quod talem qualitatem tali homini conferre vult. Vnde consequenter fit, gratiam semel infusam necessario secum asserre peccati expulsionem, etiam in ordine ad potentiam absolutam. Et simili modo erit consequenter dicendum, non posse Deum permittere, vt cum effectu homo iustus peccet moraliter, quin decernat non conseruare in illo gratiam, si peccauerit, vel è conuerso non posse absolute decreto statuere conseruare gratiam pro aliquo tempore, quin pro illo non permittit peccatum à tali persona committi. Potest autem hæc tam necessaria connexio inter illam qualitatem, & carentiam mortalis peccati suaderi, quia licet non fundetur in physica oppositione priuationis, aut contradictoria immediata, potest nihilominus fundari in aliqua sufficienti repugnantia morali.

32. *Argumentum Exemplum probatur.* Quod in primis declaratur exemplo. Nam in materia de Incarnatione dicunt communiter Theologi quod si verbum diuinum assumpsisset naturam hominis existentis prius in peccato, necessario in eodem instanti assumptionis mudaret illam à peccato quoad omnem maculam moralem, non quidem immediate per ipsam physicam vnionem, quæ solum per se terminatur ad vnus personæ constitutionem, sed mediate, & consecutione quadam interueniente Dei remissione. Et nihilominus tanta est illa connexio, vt omnino repugnet assumere Deum talem naturam non mudando illam à peccato, etiam si gratiam creatam, & virtutem illi non infunderet (quod facere posset) solum ratione gratiæ vnionis; ergo simili modo possumus intelligere ita esse connexam remissionem à peccato cum infusione gratiæ, vt Deus hanc concedens, non possit illam denegare. Deinde possunt rationes non incongruæ huius necessitatis, seu tantæ connexionis cogitari. Primo quia gratia essentialiter est participatio singularis naturæ diuinæ, vnde essentialiter habet constituere hominem Dei filium per participationem, & intrinsecam adoptionem, ergo impossibile videtur, vt Deus talem hominem sibi in filium adoptet, & simul illum relinquat diaboli filium per peccatum: item indecens, & absurdum videtur, vt quem Deus iam amat vt filium, simul ratione peccati odiosum, & indignum relinquat. Secundo quia si Deus infundit gratiam peccatori, eo ipso remittit ex parte peccatum, quia in tali homine priuatio gratiæ peccatum erat, & illa priuatio necessario per infusionem gratiæ; at opera Dei necessario sunt perfecta, nec potest culpam peccati ex parte tollere, & ex parte relinquere, quia hoc repugnat sapientiæ illius. Eo vel maxime quod priuatio gratiæ est quasi fundamentum illius maculæ quoad formalitatem eius, destructo autem fundamento necessario reliqua ruunt, nec potest Deus quasi miraculose illud sustentare,

quia non potest miraculose operari, vt malum culpæ non destruat, hoc enim repugnat bonitati eius. Tertio denique, quia licet hæc non ostendatur in ipsis rebus implicationem, nihilominus respectu Dei ostendere videntur repugnantiam, quia tale miraculum, cum in eo sistat, vt malum culpæ non destruat, sed dureret, nec per se est finis consentaneus diuinæ operationi præsertim miraculosæ, nec ad bonum finem ordinari potest, cum malum culpæ non sit ad talem finem ordinabile.

In hac obiectione insinuat modus specialis defendendi, & declarandi repugnantiam inter gratiam, & peccatum. Dupliciter enim cogitari potest hæc repugnantia, vno modo physice, alio modo moraliter. Priori modo illam maxime defendit P. Vázquez, & ideo ex parte Dei, vt remittat peccatum, nihil aliud requirit, nisi vt gratiam cum physico formali effectu eius efficiat: nam voluntas infundendi qualitatem illam, est voluntas remittendi peccatum ex vi obiecti sui immediati. Quem modum hactenus prosecuti sumus, & nobis non satisfacit, quia licet verum habeat de peccato quoad physicam maculam, non vero quoad moralem permanentiam peccati, & iniuriæ diuinæ, quæ non consistit in aliqua physica priuatione, & ideo non opponitur illo modo gratiæ, nec potest habere physicam repugnantiam cum illa, cum sint ordinis diuersi. Posteriori modo videtur illam sententiam tenere Ruardus articulo octauo, sub S. Quod autem, vers. Occurrit hic, &c. ait enim gratiam naturam suam facere hominem gratum, & participem diuinæ naturæ, & inde infert cum illa necessario esse coniunctum beneplacitum Dei in eo, quem tali gratia deificat, ac proinde repugnare, vt habeat simul displicentiam in illo propter mortale peccatum. Et affert exemplum de Christo Domino, excedit autem in æquiparatione, quam facit. Sentit enim, non alia ratione Christum ita placere Patri per naturam assumptam, vt non possit ei displicere, nisi quia plenus est hac gratia. Quia ob solam (inquit) vnionem hypostaticam, nisi per spiritum istius gratia plenitudinem quasi naturalem proprietatem vnionis hypostaticæ accepisset, non ita vt modo fuisset beneplacitum. Nam sine hac gratia nec vnio suppositalis illum Patri gratum reddidisset. Quæ doctrina falsa est, nam multo gratior est Christus propter gratiam vnionis, quam propter gratiam creatam, maiore rique necessitate est gratus simpliciter, quam per gratiam creatam, quia de potentia absoluta potuisset illa humanitas gratia creata carere, etiam si esset Verbo vnita, tamen nullo modo potuit Christus supposita vnione suæ humanitatis non esse gratus Deo, nec Pater potuit non complacere in illo. Vnde quod Christus, nec peccare potuerit, nec habere peccatum in humanitate assumpta, non per se primo habuit à gratia creata, sed à gratia vnionis, potuit enim carere gratia creata, & non potuit carere impeccabilitate, supposita vnione.

Propter quod cenfeo non sumi ab illo exemplo argumentum, efficax, quia quod attinet ad impeccabilitatem euidentem est differentia: nam certum est, gratiam habitualement non ita sanctificare hominem, vt impeccabilem illum reddat; de gratia vero vnionis verissima sententia est, ita sanctificare, vt impeccabilem reddat hominem sic sanctificatum. Ratio autem est, quia gratia vnionis est longe excellentior, quia est gratia increata, infinita, & quæ constituit filium naturalem, & ipsum suppositum, quod est principium per se operationis, ad quod pertinet suam naturam ita regere, vt nullum in ea permittat peccatum, quæ omnia in gratiam creatam non conueniunt, vt per se constat. Ex hac autem differentia intelligitur, non esse simile exemplum, & solidam æquiparationem inter gratiam vnionis, & habitualement non repugnantiam, quam vtrique habet existendi simul in eodem supposito cum peccato mortali. Nam licet conueniant in hoc, quod vtrique gratia habet

33. *Duplex repugnantia inter gratiam & peccatum reijcitur.*

Christus gratior est Deo propter vnionem quam propter gratiam.

34. *Impeccabilitas Christus primo prouenit à gratia vnionis.*

Gratia vnionis ad verbum est increata, & infinita. Ad exemplum de gratia vnionis.



bet connaturalem repugnantiam cum peccato, non inde sequitur cum aequali necessitate illi repugnare. Quod enim gratia vnionis habeat illam repugnantiam, etiam in ordine ad potentiam absolutam, prouenit ex singulari excellentia suppositi diuini, cui propter infinitatem, & bonitatem suam, & infinitam rectitudinem voluntatis intrinsece repugnat omne peccatum in assumpta natura, etiam si non ab eodem supposito fuerit commissum; sed ab alio relictum, vel contractum, quia eo ipso, quod illa natura per assumptionem sit vera natura ipsius Dei, & vnus suppositum cum illo substantialiter componit, ad puritatem, & sanctitatem ipsiusmet diuini suppositi pertinet, ut eam accipiat nudā à peccato. Quæ ratio non procedit in gratia habituali, quia nec constituit ipsum suppositum operans, nec indeclinabiliter regit suppositum, in quo est, neque illi potest tribui defectus culpæ, qui in tali supposito fuerit.

35. *Discrimen inter gratiam habitua-lem & gratiam vnionis hy- post.* Et præterea hæc differentia ostenditur in eo, quod gratia vnionis etiam venialem culpam, siue actua-lem, siue habitua-lem in natura, quam significat, per-mittere non potest, propter inhærentiam (ut ita di-cam) & singularem modum, ac excellentiam sancti-ficationis: gratia autem habitualis simul esse potest cum peccato veniali actuali, & habituali. Ergo ex vi æquiparationis non cogimur dicere, ita necessitari Deum ex hypothesi ad delendum peccatum ab homine, in quo gratiam habitua-lem ponit, aut conser-uat, sicut necessitatur ad mundandam naturam, quam assumit, ab omni macula, si prius erat macula- ta in aliquo supposito creato, vel ad conseruandam illam omni simili malo, postquam est assumpta. Imo ab speciali potest argumentem in contrarium retor-queri. Nam de Christo id docent Theologi propter singularem excellentiam diuini Verbi, & modum vnionis eius: imo etiam de illo multo certius cen-sent, non peccare in natura assumpta, quam non po-tuisse assumere naturam maculatam culpa in priori supposito creato, non mundando illam à culpa, quia illa culpa nō ita imputaretur Verbo, ac si esset ab ipso post assumptam naturam commissa: & quamuis v-trumque verissimum censent, semper nituntur in singulari excellentia Verbi, seu gratiæ increate. Nul-la ergo illatio inde fieri potest ad gratiam creatam.

36. *Vide cap. 1. num. 16.* *Responsio ad rationes probabiles.* Exclusa vero illa æquiparatione, aliæ coniectu-ræ, quæ adduntur, non videntur magni momenti, ut dicamus, seclusa omni promissione Dei, ex sola suppositione voluntatis dandi illam qualitatem necessitari Deum ad remittendam, vel tollendam omnem peccati mortalis maculam præexistentem in tali persona, vel ad impediendum, ne peccet, si vult in illa cōseruare talem qualitatem. Quia etiam si Deus prius vellet sine posteriori, nihil faceret in-ordinatum, nec contra aliquam virtutem mora-lem, seu intellectualem, ut probare videntur quæ su-pra de charitate, & actuali peccato adduximus, nam fere est eadem ratio de qualitate gratiæ. Et ita ex parte modi operandi Dei non videtur esse tanta neces-sitas, neque in rebus ipsis ostenditur per illas conie-cturas. Nam prima de filio adoptiuo ostendit opti-mum, & connaturalem ordinem, non vero absolu-tam necessitatem, ita ut in opposito implicatio contradictionis inueniatur. Idem fere est de secunda coniectura, nam licet opera Dei sint perfecta, non ita cogitur Deus in illis dare perfectionem, & con-summationem, ut non possit ex libertate sua aliter illa facere. Nec formale peccati ita est fundatum in physica priuatione gratiæ, ut ab illa essentialiter pen-deat, nec indiget sustentatione, aut conseruatione Dei, ut duret cum gratia, sed sufficit, ut non remit-tatur, seu auferatur, vel ut fieri permittatur, sic-ut supra declarauimus. Quocirca ille miraculosus effe-ctus posset prouenire potius ex miraculosa, & beni-gna conseruatione gratiæ, quæ ad plures fines opti-mos ordinari posset. Et quamuis ex parte peccati eius

permisio, vel non remissio esset extraordinaria, et-iam posset ad fines diuinæ sapientiæ ordinari, etiam si culpa, vel duratio eius à Deo non sit intenta. Pro-pter hæc ergo nunquam potui hanc necessitatem di- uinæ voluntati tribuere, neque implicationem in di- cto opere reperire. Non nego tamen, quin alia opinio sit probabilis propter speciem pietatis, quam habet, tum in eo, quod excellentiam gratiæ extollere vi- detur, tum etiam in eo, quod calumnias hæretico- rum huius temporis longissime studet euitare.

Quæres an ea, quæ diximus æque procedant in peccato originali, & in personali habituali? Respon- deo, non oportere ad originale omnia extendi, ita ut principio capitis sequentis breuiter explicabo.

## CAPVT XXI.

*Vtrum de potentia Dei absoluta possit peccatum mor- tale sine actu peccatoris per solam infusionem habitus remitti.*

Hæc quæstio locum non habet in peccato origi- nali, quia non solum de absoluta potentia, sed de lege, ac frequenter ita dimittitur, quando est solum, & sine confortio peccati personalis. Ita enim supra ostendimus de infantibus per baptismum, & olim per circumcisionem, vel per sacramentum legis natu- ræ iustificatis. Possetq; eodē modo remitti adultis per baptismum, si aliud proprium peccatum non ha- berent, quamuis in eis semper requiratur saltem ac- tus fidei, & consensus in baptismum, non tam pro- pter remissionem peccati, quam ut fiant capaces ba- ptismi, & ut voluntariè fidem profiteantur, & diui- nam generationem, ac filiationem acceptent. Quod quidem ex sapientissima ordinatione diuina ipsis rebus, & humanæ conditioni satis consentanea ne- cessarium est.

At vero de absoluta potentia Dei manifestum est, potuisse etiam adultos iustificari à peccato origi- nali, & sine sacramento, & sine vilo actu suo per solam voluntatem Dei infundentis gratiam: Est- que in hoc peccato specialis ratio, quia hoc pecca- tum non est voluntarium propria voluntate perso- nali, & ideo facile potest sine actu propriæ volunta- tis dimitti per infusionem iustitiæ illi peccato for- maliter repugnantis. Nam licet illud peccatum dica- tur voluntarium per respectum ad voluntatem pri- mi parentis, illud magis se tenet ex parte efficientis, quam causæ formalis, & ideo potest per formam ipsi peccato contrariam sufficienter auferri, etiam si mo- dus ex parte efficientis non sit omnino idem. Eo vel maxime, quod cum illud sit voluntarium secun- dum quid, & in alio, potest per alienam volunta- tem suppleri, sicut dicitur baptismus voluntarius paruulo voluntate parentum, aut offerentium, & iustitia potest dici illi voluntaria voluntate sui capi- tis Christi. Et si Deus voluisset illam sine Christo in- fundere, sola voluntas Dei sufficeret.

Vnde infero, quod in fine capitis præcedentis in hunc locum remissi, non solum posse fieri remissio- nem peccati originalis per solam habitua-lem iusti- tiam, sed etiam fieri non posse, ut homini habenti solum originale peccatum infundatur talis iustitia, & peccatum originale non excludatur, seu dimit- tatur quoad id, quod habet rationem culpæ. Quia tota macula originalis peccati consistit in carentia gratiæ ut voluntaria in Adamo; non potest autem infundi gratia, quin auferatur illa carentia, & con- sequenter tollatur culpa originalis. Quia si caren- tia illa non manet, neque ut voluntaria, neque, ut inuoluntaria manet. Et præterea ablata illa, nulla alia moralitas relinqui potest in homine genito ex Adamo, quia illud actuale peccatum, quod Adam

*Censura vtriusque opinionis.*

37.

1. *Sermo non est de pec- cato origi- nali.*

2. *Adultus à Deo ab ori- ginali iu- stificari va- let sola gra- tiæ infusio- ne.*

3. *Corollarium.*



commisit, non censetur manere moraliter in filijs eius, nisi media carentia gratiæ, & filiationis, quam in illo perdiderunt. Et ideo restituta gratia, necessario aufertur tota culpa ex Adam contracta. Quanquam possit manere aliquis reatus pœne, nam ad illum sufficit respectus moralis ad peccatum actuale primi parentis, ut fuit capitale.

4.  
Præcipue  
de gratia  
habituali  
corollarium  
verum ha-  
bet.

Hoc autem præcipue intelligo de iustitia inhærente quoad habitum gratiæ: nam illa est, quæ formaliter, & quasi essentialiter constituit hominem filium Dei adoptivum, & consequenter per illam traducitur ex statu filiorum Adæ in statum filiorum Dei. Quocirca si charitas est ipsa gratia, illa infusa, non poterit non tolli peccatum originale de potentia Dei absoluta. Si autem gratia est distincta à charitate, ut esse credimus, hoc maxime procedet de gratia ipsa, etiam si Deus (quod facere posset) illam solam infunderet, quia illa est essentialiter, & quasi eminenter tota iustitia, ut supra declaravi, & quia sola vere constituit filium Dei. At vero si è contrario sola charitas infunderetur, non esset tanta necessitas, iuxta dicta in principio capituli præcedentis, quæ in hoc etiam puncto cum proportionem procedunt. Quia supposita dicta distinctione, habitus charitatis solum datur ut principium connaturale optimorum actuum supernaturalium, non vero ut forma per se constituens hominem Dei filium, & diuinæ naturæ participem.

5.  
Questio  
est de habi-  
tuali pec-  
cato.

Peccatum  
actuale non  
potest simul  
fieri & re-  
mitteri.

Omissio igitur originali peccato, quæstio tractatur de personali habituali, nam actuale, dum est, remitti non potest, ut est per se notum, quia peccatum, quod remittitur tollitur, ac destruitur, (de hac enim remissione loquimur, non de ficta non imputatione hæreticorum, ut supra declaratum est) peccatum autem dum actu fit, non potest pro eodem tempore destrui, seu tolli, quia contradictio inuoluitur manifesta; non potest ergo simul fieri, & remitti, ideoque vel pro illo tempore non potest infundi homini peccanti habitus gratiæ, vel si infundi potest, ut nos diximus, clarum est, non posse sufficere ad remittendum tale peccatum pro eodem tempore. Solum ergo superest dicendum de habituali peccato per actum propriæ voluntatis inducto. De quo etiam supponimus, de lege non remitti sine actu peccatoris, quia nec gratia infunditur sine tali actu, ut in cap. 16. tactum est, & in libro sequenti latius est dicendum: inquirimus ergo, an eo modo, quo nunc est necessarius actus, sit tanta illa necessitas, ut etiam in ordine ad potentiam absolutam Dei aliter fieri repugnet.

6.  
Opinio 2.  
circa tituli  
questionem.

In quo puncto prior sententia est, implicare contradictionem, peccatum propria voluntate contractum sine aliquo actu eiusdem voluntatis remitti, etiam si gratia habitualis homini infundatur. Ita docuit Soto in quarto, distinctione decima quinta, articulo secundo. Quamvis non dicat expresse, per infusum gratiæ habitum non posse remitti peccatum sine actu, tamen cum absolute loquatur, & indistincte, sine dubio illum etiam sensum comprehendit. Et inclinatur Petrus Soto lect. quarta de Pœnitent. licet non cum omni determinatione id asserat. Videturque huic sententiæ favere Diuus Thomas tertia parte, quæstione 86. articulo secundo, ubi prius dicit, hominem offendere Deum, dum sua voluntate conuertitur ad creaturam, & ideo ad remissionem talis offensæ necessarium esse, ut voluntas hominis mûetur per conuersionem ad Deum, & detestationem prioris conuersionis ad creaturam. Unde ita concludit. *Et ita impossibile est, ut alicui remittatur peccatum sine pœnitentiæ virtute.* Quod Soto vult intelligi simpliciter, & in ordine ad absolutam potentiam, quia Diuus Thomas dicit, non posse peccatum remitti sine pœnitentiæ virtute, posse autem sine pœnitentiæ sacramento. At vero loquendo de lege, & potentia ordinaria non potest remitti peccatum sine sacramento pœnitentiæ: ergo de maiori impossibili-

litate intelligitur, cum dicitur, non posse remitti sine pœnitentiæ virtute; ergo intelligitur de impossibili etiam per potentiam absolutam. Deinde ratio Diui Thomæ hoc videtur suadere, estque fundamentum huius sententiæ, quod potest in hunc modum proponi iuxta ea, quæ de macula peccati diximus.

Nam macula peccati non est sola physica priuatio habitualis gratiæ, sed et est moralis deordinatio ma-  
7. Funda-  
mentum.  
nens ex peccato actuali præterito, & non retractato; sed quoad hanc posteriorem partem impossibile est remitti peccatum sine actu proprio peccatoris; ergo. Maior supponitur ex dictis. Minor probatur, quia quamdiu prior conuersio non retractatur aliquo modo ab eodem homine, semper habet eandem moralem rationem permanendi in ipso, nimirum, quod illam conuersionem voluntariè habuit, & nunquam retractauit; ergo necessario durat: ergo impossibile est, auferri per solam infusionem habitus, nam habitus non tollit, nec diminuit illam rationem permanendi. Nam si illa permanentia explicetur per modum relationis, semper manet idem fundamentum, & terminus, si vero intelligatur per modum moralis adhesionis, semper voluntas manet eodem modo adhaerens creaturæ, ac subinde eodem etiam modo auersa à Deo. Si autem per modum priuationis moralis consideretur, sic est priuatio moralis conuersionis in Deum, quæ non potest, nisi per moralem conuersionem in Deum, expelli, quia priuatio non tollitur, nisi per oppositam formam.

Secundo, habitus realis præcise spectatus, ut est quædam forma physica, non potest expellere per se, & immediate moralem habitum, seu relationem, nisi hæc fundetur in physica carentia talis formæ, sed id, quod est morale in macula peccati non fundatur in physica priuatione habitus gratiæ; ergo non potest per illam solam expelli. Maior patet, quia illi duo habitus physici, & moralis sunt diuersi ordinis, & ideo non possunt esse per se, & directe contrarij, quia contraria eiusdem generis esse debent. Solum ergo possunt habere inter se repugnantiam quasi indirectam, seu per quandam consecutionem, quæ non potest esse alio modo, nisi quia morale fundatur in physico, sicut moralis malitia peccati comitatur realem actum, vel alio simili modo. Quod autem in præfenti non ita sit, sicut in minori subsumitur, probatur, quia priuatio gratiæ, quæ fit per actuale peccatum, non fundat moralem conuersionem voluntatis, sed potius sequitur ex illa; ergo illa moralis conuersio actualis est per se prior. At illa sola eo ipso, quod semel facta est, & non retractata, est sufficiens ratio maculæ peccati moraliter permanentis; ergo licet per infusionem gratiæ tollatur physica priuatio eius, non tollitur moralis deordinatio peccati, quia neque directe id fit, neque indirecte tollendo nimirum fundamentum eius. Ablato enim posteriori, non tollitur, quod est prius, physica autem priuatio gratiæ est quid posterius ad moralem deordinationem peccati comparata.

Tertio argumentatur Soto, quia impossibile est Deum remittere homini peccatum, nisi illum diligendo, & in gratiam suam recipiendo, non potest autem eum diligere hoc modo, nisi sit vere iustus, & bonus, & dignus tali amore, ergo si antea homo erat peccator, non potest ita diligere à Deo, nisi iustitiam, quam antea habebat à Deo auersam, in ipsum conuertat per proprium actum. Probatur vltima consequentia, quia sine illa voluntatis suæ mutatione non potest homo fieri bonus, & iustus; quia sicut non potuit fieri peccator in hoc genere, nisi per propriam conuersionem, & auersionem, ita non potest fieri bonus, nisi per oppositam conuersionem.

Contraria sententia semper mihi vera visa est, ut dixi in tom. 4. tertiæ partis, disputatione 9. sectio. secunda, Vbi Scotum, Gabrielem, Okam, & Ioannem Medinam pro hac sententia allegavi, quos nunc omitto

7.  
Fundamentum.

8.  
2. Fundamentum.

9.  
3. Fundamentum.

10.  
Secunda opinio.



omitto, quia falso nituntur principio, quod supra indicaui, & iterum in capite 22. dicam. Tenent eandem sententiam Richardus in quarto, distinctio-  
ne decima quinta, quaestione septima, & Vega libro sexto, in Trident. capite quinto, propositione quarta, circa finem, quos allegat, & sequitur Vazquez, prima secunda, disputatione 207. capite 3. Quam ex alio principio à se stabilito sic ostendit. Potest Deus infundere gratiam habitualement peccatori sine actu illius; sed gratia non potest esse simul cum peccato, etiam per absolutam potentiam Dei; ergo potest Deus per infusionem habitus sine actu peccatoris remittere illi peccatum. Consequentia evidens est. Minor autem probata supponitur, & nos in illa nunc non insitimus, quia ad vim rationis satis est, quod gratia natura sua expellat peccatum, vt videbimus.

11. Ratio Vazquez. Maior est efficaciter probanda, nam ab illa restota maxime pendet. Dicitur ergo auctor illam probat in hunc modum. Moralismacula, vel denominatio ex actuali peccato relicta, etiam si retractatio peccati nullo modo intercedat, non potest resistere infinitae potentiae Dei, quominus formam gratiae tali personae infundat. Probat, quia forma, vel denominatio praexistens in subiecto, tunc solum potest impedire ingressum oppositae formae, quando vel per se est immutabilis, vt est haec denominatio de praeterito, peccasse, aut est talis forma, quae à fortiori agente conferuetur. Sed neutrum habet illa macula peccati; ergo non potest impedire infusionem gratiae. Minor supponitur, vt clara, quia, si agens est potens ad introducendam formam, & aliud fortius non resistit conferuando contrariam, & illa de se est mutabilis, & expellibilis à subiecto, nulla ratio superesse potest, ob quam non possit tale agens inducere in tale subiectum huiusmodi formam, & per illius introductionem contrariam expellere. Minor autem non minus clara videtur, quia macula peccati non conferuatur ab aliquo agente fortiori, & de se mutabilis est, expellique potest à subiecto.

12. Ratio Vazquez. Hae autem probatio non videtur efficax, maxime in doctrina illius auctoris, nam ad hominem instari posse videtur. Quia actuale peccatum non pendet à fortiori agente, quam sit Deus, nec est forma de se immutabilis, & tamen homini actu peccanti non potest Deus infundere gratiam. Dicitur, immo posse Deum illam infundere, sed infundendo necessario esse facturum, vt homo cesset à peccando. Sed contra primo quia per infusionem gratiae solam, ac praecise spectatam non potest Deus actuale peccatum ab homine tollere, sed necesse est, vt alia via, prius saltem natura, faciat hominem cessare à peccato actuali, vt ei possit gratiam infundere. Et ratio est supra facta, quia habitualis gratia, vt sic, non opponitur actuali peccato. Item quia vel peccatum est commissionis, seu per positum actum liberum committitur, & tunc necesse est, vt vel Deus neget concursum ad talem actum conferuandum necessarium, vel diuertat cogitationem hominis, & aliam immitat, quae in alium actum hominem inducat: si vero peccatum sit per omissionem, ipsa in se non pendet à concursu, sed per nouum actum, & consequenter per nouam cogitationem, quae ad illum inducat, tollenda est; haec autem fieri non possunt per infusionem gratiae habitualis praecise, neque ex vi informationis eius, vt sic: ergo formaliter, ac per se non potest Deus infundere gratiam in subiecto affecto actuali peccato, etiam si tale peccatum neque immutabile sit, neque à fortiori agente conferuetur. Cuius etiam ratio est, quia tale peccatum non est mutabile illo modo, scilicet per habitum est. Idem autem dici potest de peccato habituali seruata proportionem, quia licet non conferuetur à fortiori agente, eo ipso fortius inhaeret, quam actuale peccatum,

quod nullo indiget effectiue conferuante, nec per suspensionem alicuius concursus cessare, aut aboleri potest; sed conferuatur quasi formaliter à praecedente actu, quamdiu moraliter permanet, id est, quamdiu non retractatur, vt contraria opinio contendit.

13. Quapropter iuxta contrariam opinionem, responderi poterit, quamdiu praecedens actus non immutatur aliquo modo, non posse Deum inducere formam habitualement, quae illam denominationem, & maculam peccatoris auferat, quia per gratiam habitualement, vt sic, non immutatur actus ille prout per illum manet voluntas virtualiter, seu moraliter adhaerens obiecto peccati auersa à Deo: ergo illa ratio non videtur sufficienter probari, posse gratiam infundi peccatori nullo modo desertanti prius peccatum, magis, quam possit infundi peccatori non prius cessanti ab actu peccati. Nam licet status peccatoris sit mutabilis, dicitur, non esse mutabilem illo modo, nec per illam formam non adiutam ab aliquo actu. Et licet illa macula non conferuetur à fortiori agente, imò nec ab aliquo agente, tamen sine vilo conferuante magis adharet, quam si à fortiori agente conferuaretur, vt declarauimus. Vnde Maior etiam propositio, quae supponitur vt clara, negari facile potest, quia si forma, aut denominatio expellenda per aliam formam non pendeat ab vilo agente, & expelli non possit, nisi certo ordine, & modo, impossibile erit inducere formam expellentem talem denominationem, seu formam, non seruato illo ordine, & modo. Exemplo res declaratur, nam si voluntas sit carens actu dilectionis, carentia illa non conferuatur à fortiori agente, quia nullo modo indiget conferuante, & tamen, nisi praecedat intellectu aliqua cogitatio, non poterit Deus inducere in voluntatem actum expellentem talem priuationem, quia ille est ordo essentialis. Ita ergo in praesenti dicitur, etiam si denominatio peccatoris non pendeat à conferuante, nihilominus non posse Deum infundere formam expellentem illam, nisi seruato modo, & ordine necessario, vt illa denominatio mutabilis, & auferibilis sit, quod non sit quamdiu voluntas in priori actu virtute permanet.

14. Hinc ergo non desunt Theologi, qui licet dicant, gratiam habitualement non posse simul esse cum peccato de potentia absoluta, nihilominus defendendo quoad hanc partem sententiam Soti, negant, posse Deum infundere gratiam peccatori non desertanti peccatum commissum aliquo modo, quia talis homo est incapax effectus formalis habitualis gratiae, & consequenter etiam est incapax eiusdem gratiae, quia non potest inhaerere vbi suum effectum formalem non conferat. Quod autem ille homo sit incapax effectus illius formae, vt expellitur peccati, probant, quia gratiae habitus per se, ac praecise spectatus non est retractatio prioris actus liberi, quem peccando voluntas habuit; ergo non mutat voluntatem, quantum ad conuersionem, vel auersionem liberam ex illo actu relicta; sed voluntas si affecta est incapax effectus formalis gratiae quoad exclusionem peccati; ergo donec ipsamet retractet illum priorem actum, non est capax talis formae, vel effectus eius, & consequenter non poterit illi infundi habitus gratiae sine aliquo actu retractationis prioris peccati. Minor probatur argumento supra facto, quia ille actus praeteritus non constituit nunc peccatorem, nisi quia postquam factus est à voluntate, non aliter voluntas circa illum se habuit, sed in illo virtualiter mansit, ergo quamdiu in illo actu, & statu eius non sit mutatio, subiectum est incapax, vt ab illo excludatur talis denominatio, seu status existendi in peccato.

15. Nihilominus omnino verum esse credimus, posse Deum infundere habitum gratiae homini, qui mortaliter peccauit, & postea per proprium actum illum nec formaliter, nec virtualiter retractauit; immo etiam si

Concluditur ratio-  
nis ineffi-  
cacia.

Exemplo  
res sit pla-  
nior.

14.  
Placitum  
quorundam  
Theologorum.

15.  
Assertio  
vera.



*Ratio.*

etiam si nullum actum bonum post illum malum operatus sit. Hoc ex dictis à nobis euidenter sequitur, quia peccatum actuale non ita resistit Deo, ne habitualem gratiam infundat, nec ita reddit hominem incapacem talis habitus, quin possit Deus illum habitum peccanti infundere, ut supra probaui; ergo à fortiori potest eundem habitum infundere post actuale actum transactum, etiam si noua mutatio per actum in illa facta non sit. Probatur consequentia, quia magis auersa est voluntas per actuale peccatum, quam per maculam, quam relinquit, ut supra late probatum est.

*Fundamentum aliud.*

16. Secundo argumentor in hunc modum, quia si aliquis actus necessarius est, vel esse debet simul tempore cum ipsa gratia, & præcedere ordine naturæ, vel satis est, quod gratiam subsequatur tempore, vel natura, vel denique opus est, ut aut tempore præcedat, aut existens in eodem instanti, ordine autem naturæ præcedat: nihil autem horum dici potest; ergo nullus actus est simpliciter necessarius. Minor quoad primum membrum non solum de possibili, sed etiam de facto ostenditur: nam Deus per sacramentum baptismi, vel poenitentiam homini existenti in peccato mortali, & dormienti, vel frenesim patienti infundit gratiam, cum qua tunc nullus actus hominis simul tempore concurret cum habitu gratiæ; ergo etiam de facto non est id necessarium, sufficit enim in lege Evangelica, quod in tali homine attritio præcesserit cum voluntate sacramenti: & alijs ad veritatem sacramenti requisitis. Quod autem nunc facit Deus per sacramentum, posset sine dubio sine illo conferre, cum sacramentum solum sit instrumentum quoddam voluntarium Deo. Imo etiam nunc interdum id potest contingere ex privilegio martyrij, nam iuxta probabilem opinionem, si homo tantum attritus pro Christo occidatur dormiens, pie creditur, recepturum esse à Deo gratiam. Ergo eandem posset Deus sola sua voluntate sine alia actione interna, vel externa passione recipientis conferre.

*Minor 2. p. probatur.*

17. Secundum etiam probatur facile, quia si actus, qui cōsequitur gratiam, posterior sit tempore, nihil omnino cōfert ad gratiæ infusionem, ut per se constat; ergo non minus infundi posset gratia, et si actus ille non esset futurus. Idemque argumentum fieri potest, etiam si actus sit in eodem instanti, si omnino, & in omni genere causæ est posterior natura, quam infusio gratiæ, quia tunc etiam nihil confert ad gratiam, seu infusionem eius. Probatur, quia nullo modo est causa eius, sed effectus; si enim esset causa, esset prior natura in aliquo genere, cuius contrarium supponitur. Effectus autem non confert aliquid ad productionem suæ causæ; ergo nec ille actus ad infusionem habitus gratiæ; ergo posset sine illo infundi. Et confirmatur primo, quia nec repugnat, id quod est simpliciter prius, fieri sine posteriori, quod principium verum est, etiam de posteriori natura, quando simpliciter, & in omni genere est posterior, quia tunc productio alterius non pendet ab illo, & consequenter non implicabit fieri sine illo. Confirmatur, quia talis actus supponit gratiam receptam in anima; & consequenter habentem in ea suum effectum formalem; ergo supponit etiam in anima capacitatem absolutam, ut ei infundatur gratia, etiam si toto tempore præsentis fuerit in peccato mortali, & prima mutatio, quæ in illa fit, sit ipsius gratiæ infusio; ergo sine tali actu præcedit tam ex parte agentis, quam ex parte recipientis, quicquid necessarium est, ut gratia infundatur, ergo subsequens actus non est simpliciter necessarius ad tales productiones, ac proinde sine illo fieri poterunt.

18. Superest probandum tertium membrum, in quo esse potest maior dubitatio, quia actus simul currens, & ordine naturæ præcedens potest ad infusionem habitus aliquammodo adiuuare. Hinc vero sumi

potest sufficiens ratio, nam actus sic præcedens adiuuare tantum potest per modum congruentis dispositionis; ergo licet talis actus secundum connaturalitatem, & debitum ordinem exigatur, non est, cur simpliciter sit necessarius in ordine ad absolutam potentiam. Probatur consequentia, quia potest Deus inducere formam in materia sine connaturali dispositione, eo, quod nulla contradictio inde sequatur, quia etiam si dispositio desit, habere poterit formam suum effectum formalem, quod in præsentis fortius procedit, quia talis actus ad summum esse potest dispositio moralis, ut dicemus libro sequenti; in tali autem dispositione non potest cum fundamento cogitari tanta necessitas, ut implicet contradictionem sine illa formam infundi. Potestque hoc ex his, quæ iam Deus fecit, persuaderi. Nam dispositio propria, & connaturalis, ut peccatori infundatur gratia, erat contritio, & ad amicitiam ineundam erat dilectio Dei super omnia, & nihilominus Deus in sacramento non requirit illam quasi connaturalem dispositionem, sed cum sola attritione gratiam infundit. Et licet inter attritiones ea, quæ supernaturalis est, sit magis proportionata, & ideo de lege postuletur iuxta veram doctrinam, nihilominus non desunt, qui naturalem retractionem peccati censeant sufficere, quod licet de facto admittendum non sit, non videtur dubium, quin sit possibile, si Deus velit. Cur enim qui primam, & connaturalem dispositionem mutauit respectu sacramenti, non posset etiam secundam, & minus proportionatam mutare respectu suæ absolutæ potentiae, & voluntatis? Hinc ergo ulterius

*Aliquorum placitum.**Concluditur assertio.**Confirmatio eiusdem.*

Haecenus vero solum probatum est, qualitate gratiæ posse infundi peccatori, nullum actum aliquo modo peccato contrarium habenti, nondum tamen in nostra sententia probatum relinquitur, posse illam gratiam sic infusam excludere peccatum, cum nos dixerimus, posse hunc effectum de potentia absoluta separari à gratia, & à primario effectu eius. Vnde posset quis dicere, tunc separari, quia illud peccatum, quamdiu non est factum inuoluntarium, non est expellibile, nec separabile à tali voluntate. Neque rationes, quibus nos probauimus, gratiam posse infundi peccatori sine præiudicio actu, amplius probant. Nam illæ, quæ fundantur in aliquo exemplo, quod de facto inuenitur, semper supponunt aliquem actum perfectum, vel imperfectum præsentem, vel præteritum sufficientem, ut ratione illius, & præcedens peccatum factum sit inuoluntarium, & gratiæ susceptio voluntaria sit; unde licet recte de facto procedant de infusione gratiæ etiam excludentis peccatum, non recte quoad hoc secundum applicantur quoad quæstionem de possibili, cum in ea supponatur, nullam factam esse mutationem in peccato commisso quoad rationem voluntarij. Aliæ vero rationes, quæ tantum de possibili ostendunt non repugnantiam, ad summum procedunt de infusione gratiæ secundum se, & quoad primum effectum eius positum, non vero conuincunt quoad hunc secundarium effectum propter virtualem adhesionem voluntarij, quæ semper in peccato manet.

*19. Dubium suboritur.**20.**Deciditur.*

Nihilominus ex illo principio probato, quod habetur



Ostenditur  
1. resolutio.

Ostenditur  
2.

Ostenditur  
3.

Difficultas  
21. Cardo in  
quo consti-  
tat.

Alterū fun-  
damentum  
pro 3. ratio-  
ne.

Ratione, &  
exemplo res  
manifesta  
fit.

bitus gratiæ possit peccatori sine actu eius infundi, recte consequitur, per illum habitum sic infusum posse etiam expelli peccatum. Primo, quia gratia habitualis de se est integra, & sola forma iustificans perfecte, ergo per se sola, & sine adiutorio (vt sic dicam) alicuius actus, est sufficiens ad sanctificandam animam, & mundandam illam à culpa peccati, alioqui esset valde diminuta, & imperfecta iustitia. At vero qualibet forma indita, & inhærens statim habet totum suum effectum, tam primarium, quam secundarium, sibi connaturalem, nec potest impediri à forma contraria, sed potius illam expellit, ergo id præstat gratia sic infusa peccatori. Secundo id amplius declaratur, explicando rem ipsam in nostra sententia, quia gratia connaturaliter expellit peccatum, quia connaturaliter habet coniunctam remissionem Dei, sed Deus in eo casu infundendo gratiam, non cogitur negare gratiæ id, quod ex natura rei illi debitum est, ergo potest infundere illam ex voluntate efficaci condonandi, & remittendi peccatum, ergo hoc satis est, vt gratia infundatur cum suo effectu non tantum primario, sed etiam secundario expulsionis peccati. Probatur consequentia, tum quia voluntas Dei est efficax, & ideo fieri non potest, vt Deus infundat gratiam ex voluntate remittendi peccatum, & quod peccatum maneat: tum etiam quia gratia nullo modo esset forma sufficiens ad expellendum peccatum, neque primario, neque secundario, cuius oppositum ostendimus. Vnde argumentor tertio, quia licet peccatum sit voluntarie à peccatore commissum, non repugnat absque illius voluntate remitti, dummodo voluntas eius actu non peccet. Ergo potest expelli per solam habitualement gratiam, siue id fiat per solam physicam informationem eius, vt alii volunt, siue fiat per eam, vt procedentem à voluntate Dei condonantis, & remittentis offensam iuxta modum connaturalem talis formæ, vt nos credimus. Quomodoque enim talis remissio fiat, necessarium est fateri, peccatum non tolli sine remissione Dei, & ideo necessarium est etiam probare, posse Deum remittere peccatum voluntarie commissum sine concursu voluntatis eius, qui illud commisit. Et in hoc puncto, vt existimo, tota hæc difficultas consistit. Probatur ergo antecedens, quia commissio peccati pendet per se à libera voluntate peccatoris, est enim proprium opus eius, remissio autem peccati non est opus peccatoris, sed Dei, & ideo per se non pendet à voluntate peccatoris, ergo potest remissio efficaciter fieri à Deo, etiam si illa remissio non sit peccatori voluntaria.

Secundo probatur idem antecedens, quia eo ipso, quod peccator cessat omnino ab actu peccandi, status peccati, seu habituale peccatum iam non est illi voluntarium actualiter, nec etiam virtualiter, quia virtuale voluntarium non est sine aliquo actuali voluntario, in quo virtute contineatur, nec etiam dici potest moraliter voluntarium quasi interpretatiue, quia hoc non inuenitur, nisi interueniente saltem omissione alicuius actus, quem possit quis, & debeat habere: quæ in præsentia non interuenit, quia peccator, qui cessauit ab aliquo actuali peccato, non tenetur statim retractare illud, & ideo supponimus non tantum cessasse à priori peccato, sed etiam ab omni alio actuali mortali, siue commissionis, siue omissionis. Nullo ergo modo potest dici illud peccatum præteritum actu voluntarium, sed ad summum causaliter, & quasi habitualiter. At vero quod hoc tantummodo voluntarium denominatur, optime expelli potest sine voluntate habentis, ergo. Probatur minor quoad vltimam partem, tum exemplo habitus viriosi, qui est illo modo voluntarius, & auferri à Deo potest sine voluntate habentis, tum ratione, quia quod hoc tantummodo voluntarium denominatur, iam est simpliciter non voluntarium, ideo non sit contrarie inuoluntarium (vt ita dicam) & ideo mi-

rum non est, quod possit expelli per formam, vel actionem non voluntariam, ac proinde sine actu voluntatis.

Tertio probatur idem antecedens, quia peccatum præteritum non censetur manere nisi per modum cuiusdam debiti, vel cuiusdam moralis dignitatis, vel potius indignitatis personæ, quæ illud commisit, quatenus homo peccando Deo iniuriam intulit, quam in se moraliter retinet, quandiu pro illa non satisfacit, & ratione illius indignus est amicitia diuina, imo dignus odio eius, & ira, ac subinde debitor pænæ. Sed debitum etiam si voluntarie contractum sit, potest à persona offensa remitti siue voluntate debitoris, & facta remissione ipsius iniuriæ, prorsus tollitur omnis ratio offensionis & indignationis, & persona iam non est moraliter digna odio, neque indigna amicitia, ergo licet peccatum voluntarie sit factum, potest auferri ab homine sine voluntario ex parte illius per voluntatem Dei remittentis illud, & per gratiam hominem in suam amicitiam restituentis. Et licet inter homines soleat remissio debiti, sicut & donatio, per voluntariam acceptionem alterius consummari, Deus propter supremum dominium, & efficaciam voluntatis suæ non indiget huiusmodi acceptione alterius, vt eius donatio, remissio, vel promissio habeat effectum. Eo vel maxime, quod in huiusmodi rebus eo ipso, quod homo non contradicit, censetur consentire, quia in magnum bonum, & commodum eius cedunt. Atque hinc etiam hæc tacita voluntas, quæ veluti talibus effectibus inest, sufficit, vt malum ex propria actione voluntaria relictum per iustificationem habitualement à Deo infusam, & in homine actu non reluctante receptam, possit expelli. Atque hoc ex solutione argumentorum, & ex dicendis in capit. 22. euidentius fiet.

Ad fundamenta ergo contrariæ sententiæ respondetur, in primis ad Diuum Thomam sufficienter intelligi secundum ordinariam legem, vt Caietanus, & Ledesma illum explicauerunt. Neque coniectura Soti est alicuius momenti, imo potest in contrarium retorqueri, nam sacramentum pœnitentiæ non solum non est necessarium de potentia absoluta, verum etiam nec de lege ordinaria ad remissionem peccati, quia sæpe sine sacramento remittitur. At, inquit Soto, sine sacramento in re, vel in voto non posse remitti. Sed contra hoc instatur, tum quia D. Thomas loquitur de sacramento in re suscepto, vt ex litera patet, tum etiam quia non loquitur solum de iustificatione, quæ nunc fit in lege Evangelica, sed absolute de remissione peccati secundum se, quocumque tempore fiat, vnde adducit in exemplum remissionem peccatorum Magdalene, & mulieri adulteræ concessam Luc. 7. & Ioann. 8. & in argumento *Sed contra*, adducit promissionem factam per Ieremiam cap. 18. *Si pœnitentiam egerit gens illa, &c.* Quæ absolute de remissione peccatorum facta est, at vero in hac generalitate loquendo, remissio peccati possibilis est sine sacramento pœnitentiæ tam in re, quam in voto, secundum ordinariam potentiam, & legem seruata à Deo aliis temporibus, pœnitentiæ autem virtus ita est necessaria, vt semper, & in omni tempore non potuerit remissio peccatorum sine pœnitentia obtineri. Vnde cum hoc solum confirmet D. Thomas ex promissionibus, & operibus Dei, profecto solum necessitatē de lege ordinaria probare intendit. Addo denique etiam si comparatio fieret inter necessitatem virtutis pœnitentiæ, & sacramenti in re, vel in voto, adhuc esse magnum discrimen inter vtranque necessitatem, etiam intra latitudinem legis, seu potentie ordinariæ. Nam sacramentum pœnitentiæ tamen in re, quam in voto est necessarium tantum ex lege Dei extrinseca, & mere positiua supra id, quod ex natura rei necessariū videbatur: at pœnitentia virtus necessaria est ex intrinseca natura talis effectus, ita hæc necessitas dici possit intrinseca, & innata, altera extrinseca, & aduentitia, & ideo hæc necessitas absoluta, &

Probatur 3.  
posse peccatum sine peccatoris voluntate remitti.

23.  
Diluantur  
fundamenta  
opposita opinionis.

Instantia  
Soti, quæ in  
ipsum retorquetur.



perpetuus fuit, altera vero minime, sed in lege noua est addita: vnde si nunc remitteret Deus alicui peccatum sine sacramento poenitentiae tam in re, quam in voto per absolutam dilectionem, aut contritionem sine respectu ad sacramentum, esset quidem dispensatio in lege suscipiendi sacramentum, vel continentis talia peccata, non tamen esset proprium miraculum. Si autem iustificaret adulterum, eique peccata remitteret praesertim personalia sine villo actu eius dimitteret, Deus peccatum non solum dispensatio in lege, sed etiam esset opus miraculosum, & praeter naturam rerum. De hac absq. illius ergo necessitate quali intrinseca D. Thomas loquitur, & hanc optime probat discursu suo, non vero quod oppositum contradictionem implicet.

Miraculose

remitteret

Deus pecca-

rum adu-

absq. illius

actu.

24.

Solutio prio-

ris fundamē-

ti.

Ad primam rationem negatur minor, iam enim ostensum est, rationem voluntarii non ob stare, quominus macula sine voluntate peccatoris deiri possit. Et ad rationem, quia dum peccatum non retractatur habet eandem rationem moralem permanenti, negatur assumptum, quia si a persona offensa remittatur, iam cessat moralis ratio permanenti. Vnde licet habitus gratiae praecise, & secundum physicam entitatem, vel informationem consideratus non mutet moralem statum peccati commissi, & non retractati, tamen prout secum affert remissionem personae offensa, multum immutat moralem statum, seu permanentiam talis peccati. Haec enim non est sola relatio ad actum praeteritum, ex illa enim solum resultat denominatio peccatoris, quatenus tantum significat aliquando peccauisse, non tamen prout significat esse in peccato, sed ad hoc requiritur relatio ad peccatum commissum, & a persona offensa non remissum. Et haec relatio sufficit, siue peccatum sit a peccatore retractatum, siue non sit. Quia nec retractatio sufficit sine remissione, ut supra ostensum est, & in capite sequenti dicitur, nec remissione interueniente, habere potest iniuria moralem permanentiam, quae necessaria est in termino illius relationis a qua denominatur homo esse in peccato. Vnde non est necesse ad talem denominationem fingere aliquam adhaesionem formalem, vel virtutalem ad obiectum peccati habitualiter permanentem in peccatore, quia re vera nulla est, & licet esset aliqua, per habituales iustitiam sufficienter tolleretur, & idem est de quacunque priuatione, ut in c. 23. latius explicabimus.

25.

Solutio se-

cundi.

Ad secundam rationem respondetur in primis ad summum probare habituales gratiam non excludere totam rationem maculae peccati physicam, & moralem aequae primo, & immediate per solam physicam informationem, non tamen probare, quin illam possit excludere, saltem secundario, & consequenter, quatenus habet adiunctam remissionem, & condonationem Dei sibi debitam. Nam etiam de facto sola iustitia habitualis est forma excludens omnino maculam peccati dicto modo, siue id, quod est morale in illa macula fundetur in priuatione physica gratiae, siue potius inducat illam, nam ad dictum modum formalis expulsiōis parum hoc refert. Deinde vero addimus, satis probabiliter dici posse, nunc de facto habituales maculam peccati actionis principaliter fundari in carentia reali habitualis gratiae, quatenus est propria priuatio iustitiae debita propria voluntate inducta. Decevit enim Deus, statuta lege non remittere peccatum, nisi per formam gratiae, & ideo quoad priuatio eius durat, permanet etiam relatio ad peccatum commissum, ut moraliter permanentis, & non remissum. Atque hac ratione licet illa priuatio gratiae per actuale peccatum, tanquam per causam efficientem moraliter, ac demeritorie inducta fuerit, tamen transeunte actione peccati, ipsa priuatio durat, quia est permanentis formae priuatio, & consequenter ratione illius permanet etiam moraliter iniuria illa, seu auersio per actuale peccatum commissum. Vnde est contrario ablata priuatione illa per infusionem habitus, consequenter tollitur etiam macula moralis, quia ipsa

gratia secum adducit remissionem Dei, saltem necessitate sibi connaturali.

Ad tertiam rationem Soti, dato pro nunc toto antecedenti in bono sensu (nam in sequenti capite praefertur examinandum est) negatur consequentia, quia sine concursu, vel dispositione hominis potest Deus illum facere vere iustum, & sanctum infundendo illi veram iustitiam, & sanctitatem, & mutando voluntatem eius, non per actum eius, sed per habitum illi infusum. Neque est eadem ratio de statu peccatoris, quia peccatum est proprium opus hominis, non Dei, & ideo non potest Deus hominem peccatorem creare aut facere, sed in peccato actionis homo sola sua actione potest se peccatorem constituere, in peccato vero originis tantum ex actione alicuius hominis constitui potuit. At vero statum iustitiae, & sanctitatis potest Deus facere in homine sine homine, imo semper ab ipso solo tanquam a proprio efficiente fieri potest. Et quamuis ex lege ordinaria in natura rerum fundata hoc non faciat Deus sine hominis dispositione, non est tamen necessitas dispositionis tanta, quin de absoluta potentia valeat Deus hominem ex peccatore iustum, & a peccato mundum efficere.

26.

Solutio ter-

tii.

## C A P V T XXII.

*Utrum sine habitibus gratiae per solos actus possit Deus de absoluta potentia sua peccatum mortale remittere?*

Primum omnium animaduertendum est, quod supra dixi, maculam peccati, prout nunc relinquitur ex peccato, includere priuationem physicam gratiae cum morali permanentia auersionis peccati. Si ergo haec macula integre, & quoad totum, quod includit, auferenda sit, manifestum est, non posse auferri sine habitibus infusis, quia carentia illius perfectionis, & positivae iustificationis, quam talis macula includit, siue sub ratione priuationis, siue sub ratione negationis consideretur, sine positiva forma tolli non potest, ut per se notum est. Vnde sicut supra dixi, non posse hominem fieri intrinsece iustum sine iustitia inherente, & permanente in ipso, ita hic ut clarum suppono, non posse peccatum perfecte remitti quoad restitutionem peccatoris ad statum iusti, & sancti, nisi habitualis iustitia illi infundatur, quia talis status sine illa iustitia, per quam per se primo formaliter constituitur, intelligi non potest. Quod ergo nunc controuertitur, est an possit Deus, non infundendo habitus, auferre quicquid est cul-  
pa, & malitiae moralis in illa macula, & facere, ut illa carentia gratiae habitualis iam non maneat in tali homine sub ratione culpae, sed vel sub ratione poenae, vel sub ratione negationis tantum cuiusdam perfectionis non debita.

1.

Integra ma-  
cula ablatio  
habituum gra-  
tiae postulat.

In hoc ergo sensu est prima sententia negans, posse remitti peccatum sine habituali gratia infusa, etiam de absoluta potentia Dei. Ita videtur tenere Caiet. 1. 2. quaest. 113. artic. 2. dub. ult. in quo contra Scotum disputat. Inclinat in eandem sententiam Capreolus in 4. d. 1. alias dist. 2. quaest. 2. artic. 3. ad argument. Scoti contra 2. conclusi. cum formidit tamen, nam cum dixisset, credo sine temeraria assertionem haec esse vera de potentia absoluta, statim addit correptionem, tamen ut securius loquamur restringamus dicta, & dicenda ad potentiam Dei ordinariam. Eandem vero sententiam simpliciter defendit Valentia tom. 2. disput. 8. quaest. 5. puncto. 5. dub. ultim. licet in probationibus a Caietano dissentiat.

2.

Prima opi-  
nio absolute  
negans.

Fundamentum huius sententiae est, quia non potest homini peccatum remitti, nisi per formam, quae expellat id, quod hominem in peccato existentem formaliter constituit in infusum Deo, & odio, ac poena aeterna.

3.

Ratio huius  
sententiae.



æterna dignum. Sed talis forma esse non potest, nisi gratia habitualis, ergo. Maior est manifesta, quia quandiu manet homo in eo statu, in quo est obiectum dignum diuini odii, tandiu est in statu peccati, quia Deus non potest odio habere hominem, sed peccatorem, vt sæpe Augustinus reperit. Probat ergo minor, quia id, quod constituit hominem dignum odio Dei, nihil aliud est, quam carentia gratiæ habitualis, vt relata ad proprium hominis peccatum, quo fuit voluntarie inducta, hæc enim est ratio, ob quam peccator est Deo inuisus, & odio habitus: vnde quandiu in homine perseverat illa priuatio, necesse est, vt in Deo idem odium perseueret, quia Deus in se non mutatur, si obiectum non mutetur. At vero illa priuatio gratiæ auferri non potest, nisi per formam gratiæ homini infusam, quia priuatio non auferitur, nisi per oppositam formam, nec etiam fieri potest, quin illa priuatio durans continue in homine dicat respectum ad actum proprium eiusdem hominis, quo fuit inducta, ergo non potest non manere in ratione culpæ, & peccati, quandiu per habitum gratiæ non expellitur. Et confirmari potest hæc sententia auctoritate D. Thomæ. 1. 2. quæstio. 113. artic. 2. vbi absolute docet, non posse peccatum remitti sine gratia, explicat autem aperte, se loqui de gratia habituali, quia dicit, necessariam esse illam gratiam, quæ est effectus diuinæ dilectionis in nobis, & qua homo fit dignus vita æterna, & quam mortale peccatum excludit, hæc autem sine dubio est gratia habitualis. Et dum ita concludit. *Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*, satis significat se loqui de potentia absoluta, nam si oppositum esset possibile, saltem de potentia absoluta, optime posset intelligi.

Confirmatur ex D. Thom.

4. opinio.

Secunda sententia referri potest ex P. Vazquez, qui in aliquibus rebus differt à præcedenti, in aliis vero conuenit. Ille enim in primis distinguit inter peccatum originale, & actuale, & de originali facitur, posse remitti non solum sine gratia habituali, sed etiã sine vlla physica mutatione peccatoris, vt expresse tradit 1. 2. disp. 206. n. 10. cuius rationes postea videbimus. De peccato autem personali, in quocunque statu ab homine committatur, dicit in primis, non posse remitti, neque excludi ab homine sine aliqua ipsius mutatione, non solum physica, sed etiam supernaturali, vt late probat disp. 207. ca. 1. Addit vero posse remitti sine habituali gratia per actum charitatis, vel contritionis, ex alio tamen fundamento, nimirum, quod talis actus est forma sanctificans: ex hypothesi vero, quod sanctificatio non fiat per talem actum, vel quia non est sufficiens forma, vel quia non datur de facto in peccatore, docet cum præcedenti opinione, non posse remitti peccatum sine gratia habituali. Quia non potest remitti peccatum actionis sine supernaturali forma inhærente, & sanctificante, hæc autem vel est sola habitualis gratia, vel ad summum est duplex, scilicet, actus perfectæ, & supernaturalis conuersionis in Deum, & habitus, ergo si actus non detur, necessarius erit habitus.

Consentit partim cum superiori sententia, partim dissentit.

5. opinio distinguens.

Tertia opinio distinguit inter gratiam in esse qualitatis, & in esse gratiæ, id est, inter gratiam prout nunc datur, estque vera qualitas realis inhærens animæ, & propria iustorum, vel prout dari potest à Deo per solam acceptationem, & extrinsecum fauorem, seu amorem. Dicuntque huius opinionis auctores sine gratia, quæ sit qualitas inhærens, posse remitti peccatum, sine gratia vero, quæ saltem per extrinsecum fauorem conferatur, non posse peccatum remitti. Ita videtur sentire Soto in 4. dist. 15. qu. 1. art. 2. dub. vii. vbi prius dicit, Deum remittere peccatum, hominem in suam gratiam restituendo, ac recipiendo. Quia esse in peccato nihil aliud est, quam esse in macula, macula autem non est, nisi carentia gratiæ, quæ hominem reddit Deo inuisum, & odio dignum, remittere ergo peccatum nihil aliud est, quam hanc maculam delere, hæc autem macula non potest deleri, nisi per

Fundamentum Soti.

gratiam, quæ illi formaliter opponitur, ergo non potest homini peccatum remitti, nisi in gratiam Dei redeat, & consequenter (vt ait) fiat bonus, & iustus, & Deo dilectus dilectione supernaturali, & amabili. Et nihilominus postea subiungit hæc verba. *Non dico, non posse Deum remittere culpam, quin infundat qualitatem, quæ est gratia, nam etsi lege ordinaria illam infundat, tamen per potentiam absolutam potest sine illa qualitate facere hominem sibi gratum: sed dico, Deum remittere peccatum mortale, aut originale, esse, hominem, quem inuisum habebat, & oderat, charum sibi facere, & gratum.* Eandem doctrinam habet libr. 2. de Natur. & grat. capit. 18. vbi eam videtur extendere ad hominem in puris naturalibus creatum nam licet potuerit creari in statu medio, id est, sine gratia, & sine peccato, tamen postquam peccauit (inquit) male intelligi potest, quod possit ei peccatum remitti, nisi per dilectionem, qua Deus eum diligit, atque adeo per hoc, quod eum in suam gratiam recipiat. Eandem doctrinam imitatur Medina. 1. 2. q. 110. art. 2. vbi ait, posse hominem iustificari, & gratum fieri per gratiam, quæ non sit qualitas inhærens, & videtur loqui de homine, etiam si prius esset in peccato. Quod apertius tradit in q. 113. artic. 2. in 2. dubio inter Catholicos concl. 2. & sequentibus, & postea tractans dubium, an peccatum, & gratia ex natura sua opponantur ait, cum Theologi similem quæstionem tractant, non querere de qualitatibus animæ inhærentibus, sed de peccato, vt offensa, & de gratia, vt facit gratum. Et licet sentiat, qualitatem gratiæ natura sua facere hominem gratum, tamen sentit posse nihilominus fieri gratum sine inhærente qualitate, & consequenter sine tali qualitate posse illi remitti peccatum. Eandem sententiam approbare videtur Cumel. dicta q. 113. art. 2. disp. 2. dicit tamen tam multa, & tam varia, vt nihil firmum de illius sententia affirmare possimus. Fundamentum autem huius sententiæ satis in illius declaratione indicatum est, & postea illud expendemus.

Quarta opinio simpliciter docet, non esse necessariam gratiam habitualement de potentia absoluta, vt peccatum remittatur, nec distinguit inter gratiam, quæ sit qualitas, vel quæ alio quocunque modo reddat hominem gratum Deo, vel proprie amicum, quia ad remissionem peccati satis est, vt tollatur ratio inimicitæ, & odii, etiam si propria amicitia non contrahatur, nec persona fiat speciali modo grata, sed tantum non ingrata. Ex Thomistis tenent hanc sententiam Conradus 1. 2. q. 113. arti. 2. circa corpus articuli, approbat enim sententiam Scoti, & dicit non esse contrariam D. Thomæ, qui in alio sensu loquutus est, utique de remissione peccati perfectæ, per quam omnia, quæ peccatum destruxerat, reparentur, saltem quoad pacem, & amicitiam inter Deum, & hominem. Idem fere dixit Ferrari. 3. contra gent. cap. 157. Idem sentit Ledesma. 4. p. 1. q. 27. art. 2. quatenus in 3. propositione D. Thomam exponit de remissione perfectæ, licet in fine dicat, illam esse contra Scotum. Ex aliis Theologis docuit hanc sententiam Alensis 4. p. qu. 17. membr. 4. §. 1. in corpore, Bonauent. in 4. dist. 17. p. 1. art. 1. quæ. 1. & Argenti. in 4. d. 1. q. 3. art. 3. & in ea conueniunt à fortiori Scot. in 2. d. 28. §. Ad quæstionem, & in 4. d. 1. q. 6. vbi de peccato originali, & de aliis d. 14. §. Desecundo, & d. 16. qu. 2. Gabriel similiter de originali. d. 4. qu. 1. art. 1. notab. 3. & de aliis d. 14. q. 1. artic. 1. & 2. Gregor. in 1. d. 17. q. 1. art. 2. Okam. 4. q. 3. liter. E. & qu. 9. liter. M. Aliago in 1. q. 9. Medina. C. de Pœnitent. tract. 1. q. 7. & 12. Angles in 4. p. 1. q. 1. de Sacram. pœnit. art. 3. difficult. 10. & art. 5. Denique fauet Vega lib. 5. in Trident. c. 2. quatenus dicit, posse Deum remittere peccata, quin hominem amicum suum faciat. Idem insinuat Vvalden. lib. 7. c. 24. in toto discursu capituli, & in fine præsertim. Fundamenta huius sententiæ postea videbimus. Nam quia hæc quæstio varia puncta inuoluit, ea distinctius proponere, & sigillatim omnibus satisfacere operæpretium visum est.

6. opinio absolute affirmans.

Fundamentum huius sententiæ.

Primo ergo videndum est de homine in puris naturalibus



*Questio ia-  
tatur pri-  
mo de homi-  
ne in puris  
naturalibus  
Varia Theo-  
logorū placi-  
ta.*

libus creato, & contrarationem naturalem peccante. Nam auctores primæ opinionis indifferenter loquuntur, atque ita videntur vniuersaliter loqui de homine peccante in quocunque statu. Nonnulli vero etiam in particulari expresse docent, in illo statu non potuisse hominem à peccato mundari, nisi per gratiam supernaturalis ordinis ad altiore statum eleuaretur, & in gratiam reciperetur, quod aliqui intelligunt de gratia in esse gratiæ, alii de gratia in hærente, vel actuali, vel habituali. Quibus non parum fauet D. Thomas q. 113. arti. 2. ad 1. dicens, licet homo, antequam peccet, possit esse in statu medio per negationem gratiæ, & culpæ, quem vocat statum innocentie, nihilominus si prius existens in illo statu offendit Deum, non posse ad illum restitui, neq; à peccato mundari, nisi per infusionem gratiæ, & loquitur de eadem, in qua in corpore articuli loquutus fuerat. Et hanc sententiam, loquendo indifferenter de aliqua immutatione physica supernaturali defendit acriter Vazq. disp. 207. ar. 1. & tenuit Medina dicto ar. 2. & cum Caietano (vt ait) & contra Victoriam, cuius sententiam prius probauerat, quam ibi retractat, vt ipse etiam dicit. Fundamentum est, quia peccatum commissum, etiam in puris naturalibus, auertit hominē à fine supernaturali, & priuat illum de se gratia Dei, & fit illa indignus, & dignus odio Dei, & præterea pænam sensus, quā damni, hæc autem tolli non possunt, nisi per rectitudinem supernaturalem, quam confert gratia. Et confirmatur, quia peccatum expelli non potest, nisi per formam inherenter, quæ connaturalem repugnantiam cum illo habeat, sed extra gratiā habitalem nulla est talis forma, vel ad summum esse potest actus supernaturalis conuersionis perfectus, quia naturalis actus moralis, qualiscunque cogitetur non potest tantam vim connaturalem habere, ergo necessaria est rectitudo supernaturalis. Minor probatur, quia si in statu puræ naturæ actus naturalis esset per se sufficiens ad expellendum peccatum, nunc etiā sufficeret, quia hoc non pendet ex arbitrio, vel institutione, sed ex valore, vel condignitate operum ipsorum. At vero in illo statu peccatum mortale esset eiusdem offensionis, & indignitatis, cuius nunc est, & naturale opus non esset melius, quam nunc sit, ergo vel nunc etiam naturalis rectitudo potest peccatum expellere, vel tunc etiam non posset, primum dici non potest, ergo nec secundum.

*Hæc opinio  
suadetur ra-  
tione.*

*Cōfirmatio*

*8.  
Deciditur  
questio quo-  
ad statū pu-  
ræ naturæ.*

Nihilominus verissima sententia est, potuisse Deum in eo statu remittere peccatum mortale homini, nullum habitum, actum, vel auxilium supernaturalis ordinis illi infundendo, sed per actus aliquos rectos illi statui conuenientes, tanquam per dispositiones congruas, quibus Deus suam liberalem remissionem, & condonationem posset adiungere. Ita sentiunt à fortiori Scotus, & Sectatores eius. Et tenuit Victoria insignis Theologus inter Thomistas, quem retulit Medina supra. Et ipse in eadem. 1. 2. q. 2. ar. 8. in fine, & quæst. 109. arti. 2. circa finem illam sententiam probauerat, quam etiam sequitur Cumel. supra. & Lorca disp. 37. de Grat. dub. 2. appendice. Probatur primo destruendo fundamentum contrariæ sententiæ, quia in eo statu peccatum non auerteret hominē a Deo, vt sine supernaturali, sed tantum vt est finis, & auctor naturæ, ergo non est, cur ad illud peccatū tollendum sit necessaria gratia eleuans hominem ad finē supernaturalem. Antecedens probatur ex D. Thoma q. 28. de Verit. ar. 2. in corpore dicente, quod *auersio intelligitur à bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentem facit, alius auersio non esset culpabilis.* Vnde sic argumentor, in statu puræ naturæ non poterat homo consequi bonum incommutabile, quod est Deus vt finis, & obiectum beatitudinis supernaturalis, quia nec esset tunc ordinatus ad illum finem, nec habuisset facultatem conuertendi se ad illum, nedum consequendi illum, ergo peccando non auerteretur à Deo, vt sine supernaturali. Probatur

*1. ratio hu-  
ius resolutio-  
nis.*

*Confirmatur ex do-  
ctrina D.  
Thomæ.*

consequentia tum quia auersio solum esse potest, vbi potest esse conuersio, tum quia tunc non poterat esse voluntaria, & consequenter nec culpabilis auersio, ergo nec poterat esse auersio, vt recte dixit D. Thomas, repugnat enim esse inculpabilem, & esse auersionem peccati, quia auersio in genere mali moralis constituitur, estq; præcipua malitia mortalis peccati. Vnde sicut repugnat esse peccatum, & non esse voluntarium, ita etiam repugnat esse auersionem, & esse inuoluntariam, & inculpabilem.

Et confirmatur, ac declaratur, nam auersio non dicit tantum negationem conuersionis, sed priuationem non tantum physicam, sed moralem, quæ consistit in carentia bonitatis debitæ vel ex lege, vel ex ipsa rei natura. Vnde homo in illo statu quoad suam personam non esset quidem conuersus ad finem vltimū supernaturalem, etiam ante peccatum quia nec per habitum, nec per actum, nec per naturalem inclinationem, nec etiam per diuinam ordinationem posset dici conuersus ad illum finem, cum ad illum nec naturaliter, nec supernaturaliter esset relatus: & tamen nec dici posset auersus ab illo fine, quia auersio proprie significat priuationem, & maculam moralem, ergo similiter peccatum illius hominis, licet non potuerit esse conuersio ad finem supernaturalem, non potest dici auersio ab eodem fine, quia contraria conuersio non erat ei debita, nec ex natura talis status, nec ex lege aliqua. Imo actus etiam boni talis hominis carerent tali conuersione, & non propterea haberent, vel inducerent auersionem, quia contraria conuersio non erat eis debita, imo vero nec possibilis. Et quamuis inter actum bonum, & malum possit assignari discrimen, quod actus bonus de se est capax relationis ad finem supernaturalem, non autem actus malus, nihilominus huiusmodi discrimen, supposito illo statu, est impertinens ad auersionem actus mali, quia & illa capacitas actus boni est valde remota, & vt ita dicam, mere obediens, supposito autē statu illo, actus est proxime, & simpliciter talis relationis, quia sine gratia fieri non potest, & è contrario in peccato, non obstante incapacitate, carentia illius relationis est mere negatio, & non est aliquid morale, nec culpabile. Quapropter minus vere, & per exaggerationē dicitur peccatū illud futurum fuisse tunc offensionē Dei, vt est auctor, aut finis supernaturalis, falsum enim est hoc, quia nec Deus tunc præciperet homini, vt auctor supernaturalis, nec in ordine ad se, vt finem naturæ supernaturalem, ergo tantum esset offensa Dei vt Domini, & legislatoris, seu prouisoris, ac finis naturalis.

Secunda ratio assertionis esse potest per destructionem fundamenti contrariæ sententiæ, sequiturq; ex præcedenti ratione, quia nulla vera repugnantia ostendi potest in hoc, quod Deus remittat peccatum in illo statu acceptando gratis, vt sufficientem præparationem ex parte hominis actum contritionis, vel amoris naturalis Dei tantæ perfectionis, quantæ per vires naturales voluntatis cum generali influenza primæ causæ tunc fieri posset, quicquid sit de gradu, & modo illius perfectionis, de quo in li. 1. satis dictum est, sed non est negandum diuinæ potentie, quidquid non repugnat, ergo. Probatur maior, quia si qua esset repugnantia, esset maxime illa, quæ per fundamentū contrariæ sententiæ ostendi creditur, at vero fundamentum illud euersum est in præcedenti argumento, ergo. Declaratur minor, quia in assumptione illius fundamenti primum omnium pronebatur peccatum hominis in statu puræ naturæ auertere hominē à Deo, vt sine supernaturali, quod falsum esse probatum est. Deinde addebatur, peccatū illud de se priuare hominem gratia Dei, quod facile potest admitti, & negari inde aliquid sequi, quia parum refert, quod de se priuet, si de facto non priuaret. Nam de se priuare solum dicit potestatem, quam peccatum ex se habet, hæc autem potestas peccati non aggrauat malitiam hominis, quando nec de facto tale damnum inferit,

*9.  
Explicatur  
ratio proxi-  
me facta.*

*Quale futu-  
rū esset pec-  
catū in sta-  
tu naturæ.*

*10.  
Secunda ra-  
tio ex destru-  
ctione oppo-  
sita.*



Infert, nec talis conditio peccati præiudici potest ab homine, & consequenter nec imputari: inde ergo non haberet maiorem malitiam, quam mere naturalem, quæ sine bonitate supernaturali posset auferri. Ad maiorem vero declarationem distingui potest illa propositio, quod peccatum illud de se priuaret gratia, scilicet, vel per se ac formaliter, falsum est, remote, & per accidens, verum est, sed illatio, quæ inde fit nullius est momenti.

11. *Peccatum dupliciter ex gratiam ex pellit.* Duobus itaque modis potest intelligi, peccatum priuare gratia, primo quia in se continet moralem auersionem ab ultimo fine ipsius gratiæ, & per se me-  
retur, & de se inducit talem priuationem etiam in subiecto proxime capaci, & habente debitum habendi talem gratiā: & hoc voco formaliter, & per se priuare hominē gratia. Et ideo nego, peccatum hominis in statu puræ naturæ de se priuare gratia hoc modo, quia nec esset auersio à proprio fine ultimo gratiæ, ut iam probaui, nec per se mereretur priuationē gratiæ, quia non esset à persona proxime capaci gratiæ, habente debitum illius. Sic ergo falsa est assumptio, etiā quoad illam partem. Alio ergo modo potest peccatū illud dici de se priuare hominem gratia, quia de se est tale impedimentū, ut, illo stante, homo sit quasi contrariæ incapax gratiæ, & hoc admitto, dico tamen modum illum esse per accidens, quia solū est, ponēdo obicem, & remote, quia non est ex directa exclusionē gratiæ, sed quasi ex remotione fundamenti, quia rectitudo gratiæ esse non potest, nisi supponat rectitudinem naturæ, quam illud peccatum auferret. Et ideo nihil valet illatio, quæ inde fit, quia ille modus impediendi gratiam in eo statu non auget malitiam, quia nec esset præiudici, nec etiam esset debita carentia talis impedimenti ratione ipsius gratiæ, quando quidem neque habere gratiam erat tunc sub obligatione. Vnde ad tollendum illud impedimentum non esset necessaria rectitudo supernaturalis, sed sufficeret naturalis cum Dei condonatione, quæ auferendo peccatum auferret obstaculum gratiæ, & priuationē impropiam, ac remotam, & per accidens eius. Et hanc distinctionem notare oportet, nam per æquiuocationē, vel confusionem vnius modi cum alio, exag-  
geratur deformitas, vel obliquitas illius peccati in eo statu, ac si in illo esset aliquid contra rectitudinem supernaturalem, quæ non, nisi per contrariam rectitudinem supernaturalis ordinis auferri possit, cum tamen reuera nihil tale sit, sed solum quoddam obstaculum quasi materiale, quod sub formali ratione obstaculi non imputaretur tunc operanti ex defectu notitiæ, & obligationis totius ordinis supernaturalis, & illo in suo ordine ablato, maneret homo tam capax supernaturalis perfectionis, & quasi expeditus ad illam, quantum erat in pura natura.

12. *Ruunt in argumento obiecto.* Vnde facile euanescent cætera, quæ in illo fundamento addebantur, dicebatur enim vltius, peccatum illud reddere hominem gratia Dei indignum, id enim non est verum proprie per se, quia illud peccatū non esset priuatum ordine gratiæ, remote autem, & per accidens est verum, quia ponit aliquid in homine, quod ratione suæ malitiæ ponit speciale, & sufficiens obstaculum gratiæ: tamen quia hæc indignitas non transcendit deordinationem naturalem, ablata illa, & restituta rectitudine naturæ, sufficienter tolleretur sine alia gratia, vel rectitudine supernaturali. *Solutio alterius.* Dicebatur præterea, peccatum illud cōstituerē hominē dignum odio. Respondetur autem eodē modo id esse verū, & ratione illius imperfectissimæ amicitie, quā homo in eo statu posset cū Deo habere, per se autē non redderet dignum odio bonis supernaturalibus contrariū, quia propter tale peccatum non posset priuare hominem bonis supernaturalibus, sed posset (ut ita dicam) obfirmari in proposito nō dandi illa, quod habuisse supponitur cum ponitur creasse hominē in puris naturalibus: sed nihilominus illud met obstaculum auferri posset per gratuitam Dei beneuolentiam

contentam intra ordinem naturalem remittendo priorem offensam, media aliqua rectitudine naturali, per actum naturæ consentaneū, ut nunc loquimur. Deniq; addebatur, tale peccatum esse dignum æternā pænā tam sensus, quam damni, quod leuius est, quia illa dignitas pænæ, qualiscunque sit, auferatur ablato peccato, neq; ad illius remissionem est necessaria rectitudo specialis, ut etiam nunc constat in remissione æternæ pænæ. Ut tamen res tota perspicua sit, dico vltius, peccatum mortale in eo statu meritum quidem fuisse pænā æternā, quia hæc æternitas responderet auersioni à Deo, & offensionī, ac iniuriæ eius, quæ tunc etiam committeretur, & in finitatem suam haberet ex infinitate personæ offensa, nihilominus tamen pænā ipsā, quæ futura esset æterna, non transcenderet ordinem prouidentie naturalis, & quoad pænā sensus nescimus, qualis futura esset, facile tamen posset Deus illam præscribere tali statui, & modo peccandi accommodatam. Quod autem attinet ad pænā damni, solum esset perpetua caritā beatitudinis naturalis. Nam licet talis homo cariturus esset etiam supernaturali beatitudine, non tamen in pænā, nec per modum priuationis, nam illa carentia communis esset omnibus hominibus, quantumuis recte in eo statu viuentibus, quantum, & quomodo possent. Vnde facile intelligitur, potuisse reatum illum, vel dignitatem æternæ pænæ sine gratia auferri, quia, ut auferretur, non esset necessarium hominem fieri dignum vita æterna supernaturali, aut disponi ad gratiā, cui ille est connaturalis, sed satis esset redire ad dignitatem, vel proportionē connaturalis beatitudinis, sublato peccato mortali, quod illam impediēbat, aut ab illa deturbabat.

13. *Responso quorundā ad confirmationem.* Circa confirmationem illius fundamenti dixerunt aliqui, posse Deum efficere qualitatem, quæ nun ele-  
uet hominem vltra finem naturalem, sed ita perficiat naturam in suo ordine, ut sit omnino impossibilis cum peccato, & cum statu peccati auerterentis à fine naturali. Adduntq; sine infusione talis qualitatis non potuisse Deum remittere peccatum in illo statu. Sed vtrumq; dictum sine auctoritate, vel ratione excogitatum est, & vix concipi potest, ideoq; non videtur euasio probabilis, aut verisimilis. Nam in primis qualitas illa vel esset in essentia animæ, vel in potentiis, non primum, tum quia per illam non participaretur nouo modo diuina natura, neq; ad aliquid aliud dēseruiet: tum etiam quia, licet daretur, esset imperfecta quædam dispositio, & ideo non haberet, vnde includeret omnimodā repugnantiam cū peccato non solū in ordine ad absolutam potentiā, ut dicti auctores intendunt, fingentes, implicare contradictionem, talem qualitatem esse in homine peccatore, quod nulla ratione probabili defendi potest: verum etiam nec in eo sensū, in quo supra diximus, gratiam formaliter repugnare peccato, quia in illa qualitate non esset fundamentum huius repugnantie, quod in gratia esse ostendimus, & aliud excogitari nō potest. Si vero talis qualitas fingitur esse in aliqua potentia, certe non excluderet perfectionem omnium habituum, qui per accidens infundi possunt, alias non esset qualitas ordinis naturalis, ergo non haberet maiore repugnantiam cum peccato, quam habeat habitus amoris Dei acquisitus, de quo certum est, posse etiam naturaliter manere in homine peccatore: illa ergo responsio improbabilis est.

14. *Solutio ad confirmationem.* Respondeo igitur, falsum esse quod assumitur, peccatum non posse remitti sine forma physica formaliter impossibili. Quia potius dicimus in primis, remissionem peccati fieri non posse per aliquam solam physicam formam absque remissione Dei, ut supra ostensum est. Deinde licet optimo modo fiat per formam physicam, cui sit connaturalis, & debita hæc remissio, non est tamen hic modus adeo necessarius, ut non possit à Deo aliter fieri: nec talis necessitas hactenus probata, vel probabiliter suasa est. Et paulo



paulo post ostendemus: posse fieri remissionem peccati, etiam homini ordinato ad finem supernaturalem, per solum actum charitatis, cum tamen ille non sit forma sanctificans, nec talis, cui per se, ac proxime debeat remissio peccati, ut supra ostensum est. Verum tamen respondendo ad hominem, illi, qui docet, actum infusæ charitatis esse formam per se, ac physice expellentem peccatum commissum contra Deum, ut finem supernaturalem, & ab illo auertens, dicemus consequenter etiam in statu puræ naturæ dilectionem naturalem super omnia Dei, ut auctoris, & finis naturæ, vel efficacem detestationem peccati ex eodem amore conceptam futuram fuisse formam efficaciter expellentem peccatum in illo statu commissum: nam haberet eandem proportionem, & eandem infinitatem obiectiuam, quæ supponitur sufficere iuxta illam sententiam, & restitueret actui qualem bonitatem, & converteret hominem ad eum, à quo erat auersus.

15. Scio, varias responsiones, & differentias assignari, sed nulla est solida, nec satisfacit. Primo dicitur dilectionem supernaturalem convertendo hominem ad Deum finem supernaturalem, convertere etiam ad ipsum, ut finem naturalem, dilectionem autem naturalem convertendo ad Deum finem naturalem, non statim convertere ad finem supernaturalem, peccatum autem semper auertere à Deo sub utraque ratione. At vero hoc, quod sumitur, falsum est, quia iam ostendimus, peccatum commissum in statu puræ naturæ non includere auersionem à fine supernaturali, & ideo amor naturalis Dei, licet converteret ad ipsum ut naturalem finem, tollere posset totam auersionem peccati contrarii. Alia responsio est, non dari amorem super omnia ordinis naturalis. Sed hoc falsum esse in lib. 1. ostensum est. Alia denique esse potest, in homine semel lapsio non posse dari amorem sine gratia. Sed hoc etiam non obstat, tum quia posset dari per auxilium speciale ordinis naturalis sine rectitudine supernaturali, & hoc satis nobis est: tum etiam quia, licet non possit dari omnino efficax, & stabilis, posset dari pro aliquo momento ex toto affectu hominis, & cum vero proposito faciendi, quicquid in ipso esset. Et hoc consequenter loquendo, iudicari deberet sufficiens, ut repugnaret peccato, & expelleret illud. Denique esto non esset de se forma tam efficax aduersus tale peccatum, sicut dilectio infusa respectu sui contrarii, nihilominus esse posset sufficiens, ut acceptaretur à Deo ad talis peccati remissionem: nulla enim umbra repugnantie in hoc ostenditur. Nec sequitur, simile actum nunc esse posse sufficientem dispositionem ad remissionem peccati, tum quia nunc peccatum auertit à Deo, sine supernaturali, quod tunc non haberet, & ita nunc est maior offensa, & iniuria Dei, quam tunc esset, tum etiam quia nunc peccatum proprie priuat gratia, & per solam illam potest connaturali, & debito modo auferri, & actus naturalis non potest ita gratiam disponere, sicut potest supernaturalis: tum denique quia hæc est diuina institutio, quam uis enim sufficientia, vel proportio talium actuum ad hos, vel illos effectus non pendeat ex sola institutione Dei, tamen etiam non sufficit naturalis, vel supernaturalis conditio actuum sine institutione, nam per illam consummatur modus, vel necessitas talis, vel talis actus ad remissionem peccati. Quæ institutio licet ordinariæ accommodetur naturis rerum, aliquando aliquid addit illis, ut in iustificatione per sacramenta nunc videmus: & ita in ordine ad diuinam potentiam, & maxime ex hypothesi cuiusdam status puræ naturæ facilius potest immutari.

2. Responsio.  
3. Responsio.

16. Ultimo ex morali consideratione non parum nostra hæc sententia persuadetur. Deus enim potest habere perfectam prouidentiam cum qualibet re intra ordinem naturæ, pertinet autem ad hanc prouidentiam non solum conferre bona, sed etiam auferre mala, & impedimenta beatitudinis naturalis, ergo potest Deus hanc prouidentiam exercere cum homi-

ne in puris naturalibus, remittendo illi peccatum sine eleuatione ad finem supernaturalem. Responderi potest ex Soto supra, in eo statu saltem fuisse necessariam beneuolentiam Dei, quia sine hac non remittitur peccatum, cum homo non possit pro illo satisfacere, & multo minus in puris naturalibus, quam nunc, beneuolentia autem Dei est quædam gratia, quia non potest Deus habere specialem beneuolentiam ad aliquem, nisi acceptet illum in suam gratiam. Sed hæc responsio non eneruat rationem factam, quia in primis ipse Soto fatetur, illum modum gratiæ non necessario esse per infusionem qualitatis. Deinde non transcenderet liberalitatem quandam naturalis ordinis, quia tantum malum quoddam eiusdem ordinis tolleretur. Vnde distinguere oportet duplicem liberalitatem, seu beneuolentiam specialem. Nam quædam esse potest collatiua boni, alia tantum ablatiua mali, ut per se constat, tunc ergo non esset necessaria collatio boni, sed sola ablatio peccati, & ideo non oportet Deum facere talem hominem sibi gratum speciali modo, sed tantum facere sibi non inimicum, nam per hoc maneret acceptus, seu dilectus intra ordinem naturalem, & in ordine ad beatitudinem naturalem. Confirmat tandem hanc sententiam Scotus, quia posset Deus illum hominem post peccatum annihilare, & postea iterum creare, tunc autem necessario reproduceretur sine peccato, quia peccatum semel extinctum per destructionem subiecti non potest reparari per solam actionem Dei ergo potest Deus reducere hominem peccatorem ad statum puræ naturæ mediis illis mutationibus, ergo etiam sine illa continue conseruando subiectum, quia non est maior repugnantia. Cui rationi solet variis modis occurrere. Sed non libet in hoc immorari, quoniam alia sufficiunt.

Secundo dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem, in quo ulterius considerare oportet, potuisse Deum de absoluta potentia sua ordinare hominem ad illum finem per actus rectos procedentes ab actualibus auxiliis sine habitibus infusis, & finem super consequenter sine debito habendi sanctificationem in naturalem, ternam per habituales gratias, seu iustitiam in hærentem. Potuit item Deus ordinare hominem ad gloriam supernaturalem mediante habituali gratia, & debito habendi illam, sicut nunc fecit. Si ergo Deus priori modo hominem condere, eique prouidere uoluisset, assero consequenter, etiam potuisse illi perfecte remittere peccatum sine infusione habituum gratiarum, & donorum conseruando illum cum eadem ordinatione ad finem supernaturalem, & cum debito tendendi in illum usque ad eius consecutionem. Dico autem, perfecte, quia posset talē hominē integre restituere ad statum, in quo antea erat, excepta solum rectitudine innocentie, quæ in nunquam peccasse consistit: hæc enim per nullam iustificationem restituitur, vel restitui potest, ideoque etiam nunc non est ad perfectam peccati remissionem necessaria. Probatur ergo assertio, quia si in illo statu creatus homo peccaret, posset etiam resurgere intra eundem statum, saltem per actus procedentes ab auxiliis, ergo posset illi remitti peccatum sine infusione habitus, qui, ut dixi, in omni ordine prouidentie potest Deus & auferre mala, & conferre bona. Secundo, quia tunc peccatum non priuaret hominem habitu gratiæ, quia non supponebat illam, nec homo tunc esset capax talis priuationis, quia non esset ordinatus ad habendam gratiam; ergo non est, cur gratia esset necessaria in illo statu ad tollendum peccatum. Præterea macula peccati in illo statu non includeret physicam priuationem gratiæ: ergo sine contrario habitu tolli posset. Denique dilectio Dei super omnia, vel contritio esset tunc forma maxime proportionata ad remissionem peccati, siue existimetur, per se posse delere totam maculam, & offensam, quam peccatum induxit, siue quia Deus facile posset illam acceptare, & illi adiungere condonationem, quam nunc habituali gratiæ coniungit, licet

Effugium.

Expellitur.

Duplex liberalitas.

Confirmatur hæc sententia ex Soto.

17.

Assertio 2. de homine ordinato ad finem supernaturalem. Ductus moriæ supernaturalem mediante habituali gratia, &amp; dis potuit Deus hominem ordinare ad finem supernaturalem. re ad finem supernaturalem.

Assertio procedit de primo modo.

Ostenditur Assertio 1.

Ostenditur secundo.

Ostenditur 3. &amp; 4.



licet non ex eodem, vel æque connaturali debito. In hoc enim nulla repugnantia, vel indecentia probabiliter ostendi potest, imo nec difficultatem alicuius momenti in hoc video.

18. *Assertio 3. quoad secundum modum ordinandi hominem ad finem supernaturalem.*  
Tertio dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem, & habente prius gratiam habitua-  
lem, & amittente illam per peccatum. Dico autem, amittente illam, quia si non obstante superuenienti pec-  
cato, Deus conseruaret habitum gratiæ in tali homi-  
ne, sicut ostendimus facere potuisse, sine dubio etiam posset illi remittere peccatum sine noua infusione habitus, vel augmento eius. Non enim esset illud pec-  
catum irremissibile, ut per se constat, nec nouus ha-  
bitus gratiæ ad illam remissionem necessarius esset, cum vnus præexistere supponatur, & ille de se suffi-  
ciat, & alter, vel repugnet simul multiplicari in eodẽ subiecto, saltem secundum rectum, & connaturalem ordinem, vel sit etiam superfluum ad illum effectum, quia non plus repugnarent formaliter peccato duo habitus, quam vnus: & eadem ratione neq; augmen-  
tum prioris habitus gratiæ addere, vel fingere oportet, tum quia fieri potest, ut nulla causa, vel ratio aug-  
menti ex parte hominis intercedat, nec est necessa-  
rium, ut Deus illud dare cogatur, etiam si velit pec-  
catum remittere, tum etiam, quia intensio gratiæ ha-  
bitualis per accidens se habet ad remissionem pecca-  
ti mortalis, minima enim gratia per se satis est ad re-  
missionem peccatorum, in quacũq; multitudine, vel grauitate præcesserint, in illo ergo casu remitteret Deus peccatum, si vellet homini disposito per aliquẽ actum per solam gratuitam condonationem sine alia habituali immutatione positua: & tunc talis remissio fieri posset etiam per respectum ad gratiam præexi-  
stentem in tali persona, nimirum ut illi proportiona-  
ta, & connaturalis, & ut sic illa remissio esset perfe-  
cta, & connaturalis, supposito tali statu. Nunc ergo non de illo singulari, & miraculoso casu loquimur, sed de ordinario, in quo homo ordinatus ad finem su-  
pernaturalem, & prius iustificatus per gratiam habi-  
tualem, postea per peccatum illam amittit. Potestq; tam de originali, quam de personali peccato distin-  
cte tractari, quia in illis diuersitas rationis, & opinio-  
num varietas inuenitur. Tamen quia ad remissio-  
nem peccati originalis solius per se non est necessarius actus operantis, & nunc solum agimus de remissione peccati, quæ per actum sine habitu fieri potest, ideo de originali peccato dicemus melius capite sequenti, & ita superest dicendum de remissione peccati actualis in homine eleuato ad finem supernaturalem, & re-  
linquentis in anima propriam priuationem gratiæ habitualis.

19. *Assertio vltima.*  
In quo puncto dico vltimo, fieri quidem non pos-  
se, ut perfecte remittatur peccatum ab homine in tali statu commissum, nisi in gratiam Dei per iusti-  
tiam inhaerentem restituatur, nihilominus tamen Deum de absoluta potentia sua posse sine infusione habitus gratiæ ita remittere tali homini peccatum, ut simpliciter non maneat inimicus, nec peccator, seu in statu peccati. In hac assertione conueniunt aucto-  
res quartæ opinionis, & quoad qualitatem gratiæ consentiunt tertiæ opinionis auctores. Et prior qui-  
dem pars manifesta est, quia macula talis peccati in-  
cludit physicam priuationem gratiæ, priuatio autem non tollitur perfecte, nisi per habitum oppositum. Maxime quia cum actuale peccatum illam maculam induxerit, non potest dici perfecte remissum, quan-  
diu tam graue malum non reparatur. Ex iuxta hanc partem exponunt multi Thomistæ, ut supra retuli, D. Thomam dicta quæst. 113. negantem, posse Deum remittere peccatum sine gratia. Nam licet aliqui contentur exponere illum locum de potentia ordina-  
ria, sicut alium tertiæ partis de necessitate poeniten-  
tiæ supra tractatum, tum quia videtur eadem ratio, tum etiam quia probationes, quas adducit, & pro-  
positiones, quas sumit, præsertim in argumento Sed

Pars 3.

contra, & in solut. ad 1. solum procedunt de lege ordi-  
naria. Nihilominus verba illius articuli magis cogere videntur, ut supra pro prima sententia ponderatum est. Erit autem id verum de perfecta remissione in sensu declarato, ut Contra. & Ferrar. dixerunt & ma-  
xime procedet stante præsentē institutione diuina consentanea rebus ipsis, & naturæ gratiæ, & malitiæ peccati, nam, illa ordinatione supposita, non pote-  
rat priuatio gratiæ non manere sub ratione priuatio-  
nis, & maculæ, ut ex dicendis magis parebit. Altera pars, in qua est difficultas, probatur primo, quia po-  
test Deus dare tali homini dilectionem sui super om-  
nia, & veram contritionem per auxilium speciale si-  
ne infusione alicuius habitus, ut ex dictis in li. 6. sup-  
pono, ergo posset etiam statim remittere illi pecca-  
tum acceptando illum actum, ut sufficientem con-  
uersionem, ac si esset sufficiens satisfactio. Est enim ille actus per se non sit forma expellens peccatum, ni-  
hilominus nulla est repugnantia, quod Deus illi ad-  
iungat remissionem suam. Nam in rigore nulla datur qualitas creata, quæ per solam inhaerentiam phy-  
sicam excludat peccatum sine adiuncta remissione Dei, licet hæc remissio sit magis per se coniuncta, & con-  
naturaliter debita vni formæ, vel qualitati, quam al-  
teri, ergo quamuis actus non ita immediate, & per se postulet remissionem, sicut gratia, nihilominus non repugnabit Deum ex sua libera beneuolentia illam concedere, etiam si habitum gratiæ nolit infundere. Vnde multi Theologi docent, etiã nunc Deum prius natura remittere peccatum homini iam disposito per contritionem, quam illi infundat habitum gra-  
tiæ, ut per remissionem peccati illum propinquius disponat ad gratiam, ergo posset Deus de sua absolu-  
ta potentia ibi iustere, & habitum gratiæ non infun-  
dere, quia in separatione illius prioris ab hoc poste-  
riori nulla potest ostendi repugnantia. Dicitur forte, licet expulsio peccati dicatur prior in genere causæ materialis, in genere causæ formalis præcedere infu-  
sionem gratiæ, & ideo non posse separari. Sed con-  
tra hoc est, quia illa causalitas formalis non est pri-  
maria in tali forma, respectu expulsionis peccati, ali-  
as non posset intelligi ut prior natura, sicut in intro-  
ductione luminis, & expulsionem tenebrarum mani-  
festum est, & ideo illa causalitas formalis gratiæ non obstat, quominus sine illa possit peccatum excludi. Sicut calor formaliter expellit frigus, tamen quia non excludit immediate, & per se primo, ideo ex-  
pulsio frigoris potest intelligi ut natura prior, & pos-  
set sine introductione caloris a Deo fieri. Denique probatur manifeste assertio ex dictis in primo pun-  
cto huius capituli, quia Deus posset remittere pecca-  
tum commissum ab homine in puris naturalibus medio solo actu dilectionis naturalis sine habitu, sed non est minor proportio in dilectione supernatura-  
li aduersus peccatum auertens à fine supernatura-  
li, ergo non est, cur repugnet, Deum remittere tale peccatum per talem actum sine infusione alicuius habitus.

Neque obstat fundamentum contrariæ senten-  
tiæ, nam licet Deus non possit auferre maculam talis peccati quoad omnia, quæ physice includit, seu quoad absolutam carentiam gratiæ sine infusione ipsius gratiæ: nihilominus potest facere, ut, licet carentia illa maneat, non habeat rationem culpæ, seu maculæ habitualis, sed tantum eiusdem poenæ, vel nocu-  
menti ex illo peccato relictæ: & hoc satis est, ut illa sit vera remissio peccati quoad culpam, etiam si non sit ita perfecta, sicut sit per infusionem gratiæ. Pos-  
set autem id fieri à Deo probatur, quia illa carentia non manet in ratione maculæ, nisi quandiu manet in ratione priuationis, quia per meram negationem esse potest sine culpa, ut patet de homine in puris natura-  
libus: potest autem Deus facere, ut talis carentia, li-  
cet duret, non habeat rationem priuationis propriæ, & moralis, ergo. Probatur minor, quia carentia gra-  
tiæ

2. pars pro-  
batur pri-  
mo.

Obiectio.

Relinquitur.

Declaratur  
exemplo.

Vltimo pro-  
batur.

20.  
Satisfit op-  
posito fun-  
damento  
primæ opi-  
nionis.



tiā non habet rationem maculæ, & moralis priuationis, nisi quatenus in homine intelligitur debitum habendi illam, & aliquo modo voluntarie illa carere: at vero quamvis secundum præsentem institutionem, & ordinationem Dei hoc debitum nunc sit perpetuum, & Deus ex se paratus sit semper ad debitum illud explendum, si per hominem non steterit, potuisset nihilominus alium ordinem providentiæ instituire, quo debitum illud cessaret solo temporis decursu, etiam si gratiam non infunderet, & sic carentia illius, quæ erat priuatio, inciperet esse sola negatio, ac proinde desineret esse propria peccati macula.

21.  
*Expositio  
superioris  
puncti.*

*Varia diui-  
ne voluntatis  
decreta  
possibilia.*

Hæc vltima propositio in sequenti puncto tractabitur latius, nunc declaratur breuiter, quia hoc debitum habendi gratiam non est naturale homini, sed ex lege, & ordinatione Dei pendet, non solum quia ordinatio hominis ad finem supernaturalem est ex gratuita beneuolentia Dei naturæ hominis superaddita, sed etiam quia media, & ratio tendendi in illum finem ex eadem voluntate Dei pendet. Potuisset ergo Deus decernere dare hominibus viatoribus gratiam suam ea lege, vt si se in illam peccando perderent, nunquam amplius qualitatem illam habere possent, aut deberent. Vel certe statuere potuisset, vt intra certum tempus viam illam recuperare deberent, quo tempore elapso, cessaret tam debitum quam potestas recuperandi illam, quicquid facerent, & nihilominus potuit simul statuere, vt peccatum maneret remissibile pro reliquo tempore viæ mediante dilectione, vel contritione sola. Item posset concedere hanc remissionem vt præcisè quoad solam expulsionem peccati, vel relinquendo hominem quasi in statu puræ naturæ, vel in quodam inferiori statu supernaturali quoad communicationem aliquorum auxiliorum, & actuum abstractiuæ cognitionis, & dilectionis Dei, vel etiam cum venia peccati admittendo hominem ad imperfectum statum gratiæ per solam beneuolentiam extrinsecam, seu acceptionem ad gloriam. In his enim omnibus nulla apparet implicatio contradictionis. Posita autem huiusmodi institutione, posset homo extra statum peccati constitui sine habitu gratiæ, & carentia eius per modum solius negationis in eo maneret. Nec faceret hominem odio dignum, quia iam non haberet rationem moralis priuationis, & consequenter neque haberet eundem respectum ad actuale peccatum, per quod fuit inducta, quia iam illud ex parte hominis supponitur retractatum, & ex parte Dei remissum, vnde solum maneret, vt nocumentum quoddam ex peccato quidem originem trahens, durans autem ex voluntate Dei nolentis gratiam restituere, tale autem nocumentum satis non est, vt reddat hominem odio dignum, sed negatiue tantum facit, vt non sit homo intrinsece dignus tali amore, cum quo stat, vt neque dignus sit odio, neque positiue indignus amore aliquo sufficiente ad destructionem culpæ, quem Deus pro sua libertate præstare potest. Quæ omnia ex dicendis in capite sequenti fient planiora.

22.  
*Ad secundam  
opinionis ar-  
gumenta.*

Per hæc ergo satisfactum est fundamento primæ ad secundam sententiæ. Ad secundam vero iam sæpe negatum est, ad remissionem peccati esse necessariam formam illi impossibilem, quod iterum, atque iterum in sequentibus capitulis ostendemus. Vnde etiam intulimus in dicta disp. 9. 4. tom. 3. sect. 3. nu. 6. non solum posse Deum de absoluta potentia remittere peccatum sine habitu, media dispositione hominis per contritionem, vel dilectionem Dei super omnia, sed etiam per actum minus perfectum attritionis, vel detestationis præcedentis peccati, ita vt quantum est ex parte hominis, peccatum præteritum, vel esse in peccato sit homini simpliciter inuoluntarium. Quæ sententiam, & optime inferri, & veram esse nunc etiam censemus: quia cum dilectio super omnia non expel-

lat peccatum per se sola tanquam forma repugnans omnino cum peccati macula, sed necessaria semper sit remissio ex parte Dei, nulla esse potest ratio, cur non possit Deus suam remissionem concedere cum minori dispositione, quæ licet sit minus cõgrua in ordine ad satisfactionem Dei, vel conuersionem in ipsum, nihilominus quantum ad auertendam voluntatem hominis a peccato, sit sufficiens retractio, tunc enim nulla ratio repugnantia relinquitur, cum iam ex parte hominis facta sit aliqualis mutatio, vt adiuncta remissione ex parte Dei, possit intelligi aliter se habere voluntas peccatoris ad peccatum præteritum, quam antea se haberet: quod ex dicendis in capite sequenti amplius confirmabitur. Denique ex

*Ad tertiam  
opinionem.*

## CAPVT XXIII.

*An sine ulla mutatione physica in peccatore facta possit ei peccatum mortale remitti?*

Hoc punctum difficilius esse videtur, quam præcedentia, quia hominem esse in peccato non est tantum peccasse, hoc enim aboleri non potest, esse autem in peccato vere, tollitur, cum peccatum remittitur. Item esse in peccato, non est tantum esse ordinatum ad penam, vt sæpe diximus, imo neque formaliter est esse debitorem penæ, nam hoc etiam debitum, seu reatus penæ, vt est ab homine, est effectus peccati potius, quam peccatum, & aliquo modo potest esse ex lege Dei saltem quantum ad modum, vel determinationem penæ. Igitur esse in peccato, est habere in se peccatum per modum habitualis maculæ, quæ hominem reddit dignum odio, & inimicitia Dei. Quæ macula nunc includit carentiam gratiæ, de qua etiam non est quæstio, quia cum gratia sit qualitas physica, clarum est, non posse carentiam tolli sine mutatione physica, sed difficultas est de macula morali. Hoc ergo supposito difficile intelligi posse videtur, hominem vere, & in re ipsa emundari à tali macula sine aliqua mutatione in ipso facta, quæ sit realis, & physica mutatio. Propter quod hanc sententiam tenent non solum hi, qui infusionem habitus, vel actus, vel vtramque simul requirunt, sed etiam multi ex his, qui neutrum eorum determinate postulant, neque etiam illi solum, qui putant esse necessariam ad remissionem peccati formam physice impossibilem illi, sed etiam ex his, qui putant, posse deleri sine infusionem habitus per solum actum vt dispositionem: ita enim defendit hanc sententiam Soto in 4. distin. 15. quæstio. 1. arti. secundo, versus finem, & multi moderni Thomistæ. 1. 2. quæst.

*Difficultas.*

*1. Opinio.*



quaestio. 113. artic. 2. Maxime vero illam defendit Richard. in 4. distin. 1. artic. 6. quaestio. 4. & distin. 17. quaest. 1. qui tam de originali, quam de actuali peccato loquitur. Citatur etiam pro hac sententia Duran. in quarto, distin. 17. quaestio. 1. & in primo, distin. 17. quaest. prima. Sed in priori loco nihil inuenio, in posteriori vero non agit de remissione peccati, sed de habitu gratiae, & charitatis, & potius dicit de potentia absoluta posse hominem fieri gratum Deo sine habitu inherente, & per denominationem extrinsecam, quamuis non sine acceptatione ad aliquam futuram mutationem, quod nos etiam supra diximus, & non habet connexionem cum dicta opinione, imo opposita fauere potest, vt dicam. Allegatur etiam Contra. 1. 2. quaest. 113. art. secundo. Sed ille potius sentit cum Scoto, vt capite precedenti notauit. Item refertur Vega libro sexto, in Trident. vbi nihil inuenio. Adducitur etiam Petrus Soto lect. 4. de Penitent. Sed, vt supra dixi, non loquitur clare de potentia absoluta, imo ex composito ab illa abstrahere videtur. Denique tribuitur hac sententia Diuo Thomae dicto ar. 2. Sed vel loquitur de habituali gratia, vel nihil ad praesentem quaestionem pertinens docet, quomodo autem intelligi possit quoad necessitatem gratiae habitualis, iam supra dictum est. Et facilius ita exponitur aliis locis, vt 3. parte q. 86. ar. 2. & in 4. distin. 1. q. 2. artic. 4. quaestio. 3.

2. *Opinio contraria.*  
Contraria sententia est valde communis, tenent eam tam de originali, quam de personali peccato Aulens. Bonauent. Argentin. Scotus cum aliis sectatoribus eius, quos capite precedenti allegaui. Et idem indicant Conrad. Ferrar. Ledesma, & Vega ibidem citati. Et de originali peccato eam sequutus est Vazquez, licet de peccato actionis aliter sentiat. Et de eadem originali culpa fuit antiqua sententia non solum posse, sed etiam fuisse aliquando remissum paruulis sine infusione gratiae, vt in circumcisione, & ante illam. Imo etiam de baptismo aliquos idem sensisse colligitur ex capite *Maiores* de baptismo, quae sententia, licet quoad legem ordinariam reprobata sit, quod autem repugnantiam inuoluerit, nunquam est a Patribus, vel decretis Ecclesiae significatum. Atque hac opinio in aliquo legitimo sensu videtur necessario sequi ex principiis hactenus positis, & ideo breuiter, quatenus admittenda sit, explicabimus, priusque de originali, postea de personali dicemus.

3. *Assertio. 1. de remissione originalis peccati. Supponendum ad probationem.*  
De priori dicendum videtur, peccatum originale, prout nunc contrahitur ex Adamo, non posse remitti sine infusione gratiae, potuisse tamen contrahi ita, vt posset sine infusione gratiae, quoad rationem culpae auferri. Vt vtraque pars intelligatur, & probetur, suppono, non potuisse hominem peccare in Adamo, non praemisso aliquo pacto, & decreto Dei, quia ille ordo non est mere naturalis, sed pendet ex institutione Dei, ex qua ortum est in tota humana natura debitum habendi iustitiam, seu gratiam per originem ex primo parente transfusam, & ideo carentia illius gratiae, cum qua nunc posterius Adae concipiuntur, rationem habet priuationis, & culpae in suo capite voluntariae. Iam ergo probatur prior pars, quia nunc ita facta est illa institutio, vt illa priuatio gratiae, quae nunc est in filio Adae, tolli non possit sine infusione gratiae. Quia in primis tolli non potest in ratione generali carentiae talis formae, quia talis negatio non tollitur, nisi per affirmationem oppositam. Deinde neque fieri potest, vt non maneat sub ratione priuationis, supposita institutione Dei, qua voluit, vt omnes homines generandi ex Adamo possent, & deberent habere gratiam, nam institutio illa absoluta fuit, & ratione illius semper durat in homine, quandiu gratiam non obtinet, ergo carentia illius semper manet in eo sub ratione priuationis. Manet etiam cum relatione ad peccatum Adae, ex quo tracta fuit, quia illa relatio auferri non potest, stante fundamento eius

*Prior conclusio pars probatur.*

(quod est ipsa physica priuatio gratiae) & termino eius, qui auferri non potest, cum sit actus praeteritus Adae, ergo stante dicta institutione, non potest tolli peccatum originale sine gratia. Et hunc puto fuisse sensum D. Thomae.

Deinde probatur altera pars, quia potuit Deus a principio mutare institutionem, seu aliter pactum constituere non absolutum, & quasi perperuum, sed cum aliqua temporis determinatione, & limitatione, vt si posteris solum imposeret debitum habendi gratiam pro certo annorum numero, vel e contrario si intelligamus, hac lege datam esse iustitiam Adae ad posteros transfundendam, vt si legem transgredere-tur, filii eius gratia priuarentur vsq; ad certum tempus, & non vltra. Haec enim limitatio non inuoluit repugnantiam, nec indecentiam, vnde cum tota institutio pendeat ex arbitrio Dei potuit sine dubio hoc modo fieri. Hoc ergo posito, etiam si filius Adae contraheret peccatum originale, nihilominus posset sine infusione gratiae tolli, quia elapso tempore a Deo prefixo, nihilominus posset Deus tali homini non infundere gratiam, quia illam non promiserat, nec debebat ex vi prioris pacti, sed tantum ex parte hominis iam non esset debitum carenti illa, nec etiam debitum habendi illam, quia vtrumque debitum limitatum fuit ad illud tempus ex vi prioris pacti, prout factum supponitur. Deo autem semper liberum erat, etiam post illud tempus non dare gratiam. Quamuis autem illa non daret, homo ille iam desineret esse sub peccato, quia licet careret gratia, illa carentia esset in illo negatio mera, non priuatio, quia debitum habendi gratiam iam in illo cessasset. Item illa carentia iam non haberet eundem respectum ad peccatum Adae, quia re vera ex vi illius peccati non fuit indulta pro illo tempore, sed vsq; ad terminum designatum. Ergo illa negatio iam non haberet rationem culpae, nec peccati. Si quis autem recte consideret posito illo modo pacti, peccatum illud originale esset quodammodo alterius naturae, quam nunc sit, quia nunc est de se perpetuum, tunc autem esset temporale. Vnde etiam sit, vt transacto illo tempore, non tam remitteretur, quam per se desineret, quia esset velut temporalis suspensio, aut macula, quae cum ipso tempore transiret: vel etiam desineret per incapacitatem moralem subiecti, quia iam non haberet debitum a Deo impositum habendi gratiam, nec debitum carenti illa ex Adamo contractum, sine quo debito non potest carentia gratiae rationem culpae habere. Vnde etiam sit, vt in eo casu posset Deus non infundere inherenti gratiam homini post illud tempus, & nihilominus eum secundum illum statum acceptare ad gloriam, & aliquo modo gratum sibi reddere per extrinsecum fauorem eo modo, quo supra diximus de absoluta potentia id fieri posse. Et ad hunc modum possunt alii modi diuini pacti cum humana natura in Adamo cogitari, quibus positae originalis culpa quoad rationem culpae tollatur sine qualitate gratiae. Nihilominus tamen nunquam damnū illatū per Adamū integre repararetur sine gratia: quia ipsa met carentia gratiae etiam sub ratione negationis considerata est magnum hominis detrimentum, quod semper manet sub ratione nocimenti, licet non maneat sub ratione culpae, semperque tribui potest Adae, tanquam primae radici, & causae illius nocimenti: nam licet tali tempore iam non daret ex demerito Adae, nihilominus ab illo originem traxit.

Nec contra hanc resolutionem obstat motiua aliarum opinionum. Errarunt enim antiqui Theologi, qui dixerunt, de facto auferri interdum peccatum originale sine gratia, quia sine dubio loquebantur de peccato originali, prout nunc contrahitur, & sic qui eorum sententiam approbant etiam de possibili, falsum docent. Neque recte comparant transfusionem originalis peccati cum eius remissione, quia peccatum in priuatione consistit, cum sit malum quoddam, & ideo mirum non est, quod peccatum

4. *Pars probatur.*

5. *Error antiquorum quorum quorundam Theologorum.*



originale potuerit transfundi sine qualitate, vel entitate positiva: è contrario vero expulsiō per se postulat infusionem formæ, qua ipsum peccatum priuat, & ideo si illud peccatum transfunditur per modum perpetuæ priuationis, & in tali persona, & sub tali conditione, vt non possit manere carentia talis formæ, quin sub ratione priuationis voluntariæ maneat, mirum non est, quod sine contraria forma auferri non possit. Quæ impotentia non nascitur ex defectu potentia Dei, aut meritorum Christi, sed ex repugnantia cum priori institutione, vt declaratum est. Aliud autem fundamentum, quo Argentinas mouetur, quia originale peccatum priuat rectitudine naturali, quam iustitia originalis sine gratia conferebat & ita etiam potest sine gratia restitui. Hoc inquam fundamentum multa falsa inuoluit. Vnum est, Adam non fuisse creatum in gratia, oppositum enim omnino verum est, & saltem habuisse illam ante lapsum, est hodie certum, vt in quarto prolegomeno dixi. Aliud falsum est, peccatum originale posse tolli per rectitudinem aliquam naturalem, quæ hominilapso

Ad fundamentū Argentinas.

*Dilemma contra fundamentum Argentinas.* Aut enim rectitudo illa naturalis est illa integritas naturæ, quam in subordinatione potentiarum habuit Adam simul cum gratia, & potuisset illam habere sine gratia: aut est aliqua alia, quæ ab illo auctore cogitatur. Primum dici non potest, quia illa integritas naturæ non erat per se necessaria, adiustitiam, vel amicitiam coram Deo. Vnde carentia illius, licet in nobis sit effectus originalis peccati, non tamen pertinet ad rationem culpæ talis peccati, ideoque plene dimittitur tale peccatum quoad totam rationem culpæ, etiam si rectitudo illa non restitueretur, nec ille defectus tollatur. Ideoque licet Deus restitueret hanc rectitudinem, si non daret gratiam suam, non tolleretur originale peccatum. Secundum etiam non minus falsum est, quia in Adamo nullam aliam rectitudinem naturalem perdidimus, nisi illam integritatem, vt in dicto Proleg. 4 ostendimus, & licet illam contraheremus, non pertineret ad rationem peccati, sed ad penam aliquam, per cuius solam remissionem peccatum non tolleretur. Alteram vero sententiam admittimus in priori sensu à nobis declarato, nec fundamenta eius habent vim contra posteriorem partem nostræ sententiæ. Nam licet priuatio quoad negationem non possit auferri sine opposita forma, potest nihilominus auferri quoad proprietatem priuationis, & vt sub ea ratione cesset, non semper est necessaria mutatio physica subiecti, sed moralis potest sufficere, vel temporis lapsus, vt ex declaratione data satis patet, & in capite sequenti in re simili explicabitur.

Quid veri habeat secundam sententiam.

6. De peccato personali idem censeo proportionem feruata. Quamuis enim macula peccati, prout nunc inducitur per actuale peccatum, auferri non possit sine mutatione reali physica, imo nec sine gratia habituali, iuxta dicta in capite præcedenti. Nihilominus, si Deus alium modum prouidentia erga homines statuere voluisset, potuisset etiam peccatum mortale remittere sine physica mutatione peccatoris, maxime nudam omnipotentiam spectando: nam leges iustitiæ, & sapientiæ spectando, talis prouidentia modus parum consentaneus perfectioni operum Dei iudicari potest, non est tamen adeo imperfectus, vel indecens, vt vel contra aliquod Dei attributum, vel simpliciter impossibile iudicari possit. Vt resolutionem hanc ex dictis colligamus, & probemus, loquamur in illis casibus, in quibus potest Deus peccatum remittere sine infusione habitualis gratia, qui sunt quatuor, videlicet, in homine condito in puris naturalibus, in homine ordinato ad finem supernaturalem sine infusis habitibus, in homine habente quidem gratiam habitualement, cum peccat, quia supponitur, Deum decreuisse illam conseruare, non obstante actuali peccato pro tempore huius vitæ: in his enim tribus casibus macula reli-

Quatuor casus remissionis peccati sine infusione gratia numerantur.

cta ex actuali peccato non includeret physicam priuationem gratia, & ideo ad tollendam illam non esset habitualis gratia necessaria. Quartus casus est, si post gratia priuationem per peccatum inductam, debitum habendi, vel recuperandi illam non maneret perpetuum, sed pro aliquo tempore aut modo à Deo præscripto: tunc enim posset cessare illud debitum, & consequenter posset manere carentia habitualis gratia in ratione puræ negationis, & non priuationis, ac subinde tolli, vel remitti in ratione peccati, seu macula moralis, licet maneret in ratione cuiusdam pœnæ, vel irreparabilis nocuenti.

In his ergo eisdem casibus probamus, potuisse peccatum habituale sine physica mutatione peccatoris remitti. Nam remota vnione hypostatica (de qua non loquimur) nulla mutatio, præter habitualement, requiri potest ex parte peccatoris, omnis enim alia erit magis remota, & inutilis, imo vix potest cogitari: at vero in illis casibus non potest actualis mutatio esse ita necessaria, vt implicet contradictionem remitti peccatum commissum sine quocunque actu peccatoris, ergo. Probatur minor, primo ratione generali, quia omnis actus, qui requiri potest ab homine ad remissionem peccati, nunquam est per modum formæ expellens peccatum, vt in superioribus visum est, ergo solum potest concurrere vel per modum materialis dispositionis, vel per modum aliquis recompensationis, seu satisfactionis ex parte hominis, vel per modum conditionis necessariae ex Dei institutione, vel ex natura rei: at vero in nullo istorum modorum tanta necessitas reperitur, vt oppositum repugnet simpliciter, vel contradictionem inuoluat, ergo. Probatur minor, quia dispositio subiecti nunquam est ita necessaria, quin possit Deus sine illa formam inducere, vt supra etiam visum est. Similiter facile posset Deus omnem satisfaciendi obligationem remittere, vel conditionem non exigere, quia licet secundum modum connaturalē merito exigatur, vt moralis remissio in persona ratione vte morali modo fiat, nihilominus cum illa conditio vel non sit causa propria remissionis peccati, vel ad summum tantum sit disponens, & præparans subiectum, ad illud sine illa sufficet omnipotens voluntas Dei ad faciendum remissionis effectum, sine tali conditione, seu mutatione.

7. Demonstratur conclusio in quatuor casibus assignatis.

Forma potest induci à Deo in materiam sine dispositionibus.

Deinde per singula membra potest declarari: nam in homine in puris naturalibus non posset actus mere naturalis habere efficaciam ullam ad remissionem peccati, sed ad summum acceptaret illum Deus ex mera liberalitate, ergo etiam posset liberalitatem augere concedendo remissionem sine tali actu: nam remissio semper est aliquid distinctum à mutatione illa physica, quam actus facit in homine, & est ita separabilis ab illa, vt, stante tota illa physica mutatione, nulla remissio fiat, ergo è conuerso esset tunc ita separabilis remissio peccati à mutatione physica per actum, vt licet hæc non præcedat, possit illa concedi. Quid enim potest ita limitare Dei liberalitatem, vt sine illa præiuncta conditione non possit hoc beneficium facere, cum in re sit distinctio, & essentialis connexio non appareat. Et hæc ratio proportionem seruata procedit etiam de homine eleuato ad finem supernaturalem sine habitu gratia, vel sine debito habendi illud perpetuo. Maxime vero vrget in eo casu, in quo nollet Deus priuare habitu gratia hominem actu peccantem: nam tunc per eandem gratiam ibi conseruatam posset peccatum remittere, vel immediate post cessationem ab actuali peccato, vel post aliquod tempus à Deo præscriptum. Nam si Deus pro tempore, quo peccatum committitur, desisset conseruare habitum gratia postea infundendo eundem habitum sine actu peccatoris, vel immediate post actum peccati, vel post aliquod tempus pro Dei arbitrio præscribendum posset Deus illud peccatum expellere, ergo idem fatere potest per eundem habitum

8. Declaratur in homine in statu priuato naturæ.

Declaratur in homine ad finem supernaturalem eleuato.



bitum conseruatum, quia non est minus dignus, & potens ad remissionem sic conseruatus, quam denuo infusus.

9.  
Obiectio.

Respondebit aliquis, in omnibus illis casibus esse actum peccatoris necessarium, non vt formam expellentem peccatum vlla ex parte, sed vt formam constituentem peccatum in statu, in quo remissibile sit. Nam peccatum quamdiu est voluntarium, est irremissibile, & ideo fieri nō potest, vt actuale peccatum, quamdiu durat, remittatur, postquam autem peccatum commissum transiit, semper manet voluntarium, quamdiu homo, qui illud commisit, voluntatem suam circa illud non mutat, non potest autem voluntatem suam circa illud mutare, nisi per mutationem physicam actualem, & a se procedentem, ac voluntariam, & ideo peccatum in illo statu permanens semper est irremissibile. Quocirca licet actus peccatoris sit dispositio in ordine ad ipsam remissionem, tamen in ordine ad capacitatem talis effectus est quasi causa formalis, & ideo implicat sine illo fieri. Sicut productio actus vitalis etiam est quid preuium ad recipiendum effectum formalem eiusdem actus, & nihilominus est omnino necessaria, quia per illam quasi constituitur potentia quasi proxime capax talis effectus formalis vitalis actus.

10.  
Responsio  
ad obiectio-  
nem.

At profecto si responsio vera est, ex illa sequitur, non posse remitti peccatum sine actu peccatoris etiam per infusionem habituum, quia licet habitus infundantur, voluntas sine actu non mutatur a precedenti voluntario, quia non potest ab extrinseco, nisi ipsa se mutet. Respondent aliqui, quod licet tunc voluntas non se mutet circa obiecta præterita, Deus per habitus ipsos eam vñt obiectis, a quibus antea auersa erat, & auertit ab his, ad quæ erat conuersa, & ita vicem actus supplet, sine altero autem illorum intelligi non potest, vt illa voluntas, quæ in principio statim, ac cessauit actus, in illa auersione, vel conuersione permanet, ab illa mutetur. Sed hoc non potest satisfacere: nam si peccatum prius commissum semper manet voluntarium moraliter, etiam si actus præcesserit, per solam infusionem habituum nō potest fieri inuoluntariū, aut magis nō voluntariū q̃ antea erat, ergo si propter rationem voluntariū erat irremissibile, etiam per infusionem habituum remitti non poterit sine actu. Consequentia clara est, & antecedens probatur, quia ipsa infusio habitus non est voluntaria, quia fit sine actu, & consensu recipientis, vt supponitur, ergo per illam præcise spectatam non potest mutari voluntas a priori voluntario, in quo perseverabat, quia voluntarium non tollitur per mutationem contrariam, nisi illa voluntaria sit. Eo vel maxime, quod illa mutatio per habitus contraria dici non potest priori voluntati, quia illa est tantum habitualis, hæc autem voluntaria dicitur esse quasi actualis ex vi præteriti actus. Item illa mutatio per habitus tantum est physica, altera conuersio, vel auersio manens ex priori peccato est moralis, vnde non opponuntur, cum sint diuerforum ordinum. Item patet a fortiori, nam illa mutatio per habitus fieri posset etiam in homine actualiter peccante, nulla facta mutatione in ipso voluntario præsentis actus, ergo maiori ratione nulla fiet mutatio in voluntario relicto ex præcedenti actu ex vi solius infusionis habitus, & mutationis physice, quæ per illam fit. Denique remissio peccati fieri posset per solam infusionem gratiæ habitualis in essentia animæ, etiam si virtutes non infunderentur potentiis, vt supra etiam visum est, tunc autem voluntatis conuersio, vel auersio a prioribus obiectis non mutaretur, etiam physice, quia voluntas non coniungitur obiectis, etiam physice, ac permanenter, nisi per habitus sibi inhærentes, sola autem gratia infusa in animæ essentia præcise spectata non est retractatio prioris peccati, cum non sit actio libera, nec voluntaria, ergo vel ad remissionem peccati non est necessaria illa mutatio in ratione vo-

Pars 3.

luntarii, vel si necessaria est, per aliquem proprium actum eius facienda est, & ita falsa erit doctrina de possibili remissione peccati per solam infusionem habituum.

Atque ita nonnulli defensores contrariæ opinionis, vt consequenter loquantur, ab illa doctrina recedunt, dicentes, non posse peccatum remitti etiam per habitualem gratiam infusam, sine aliquo actu peccatoris, quo formaliter, vel virtute peccatum prius commissum detestetur, vtique vel per aliquam displicentiam prioris peccati, vel per amorem Dei, vel per voluntatem redeundi in Dei amicitiam, vel acceptandi gratiam eius, si offeratur, vel saltem remissionem eius. Sed hæc sententia satis impugnata est, & per se videtur incredibile, non posse Deum infundendo gratiam simul velle peccatum remittere, nisi homo etiam velit, vel consentiat, cum ille actus hominis nullo modo sit causa formalis talis effectus: nec sufficiens ratio reddi potest, cur sit conditio quasi essentialis. Item quia illa retractatio potest esse per actum mere naturalem, vt patet in statu puræ naturæ, & simili actu posset nunc Deus esse contentus, si voluisset, non videtur autem verisimile, actum mere naturalem esse conditionem adeo necessariam ad effectum supernaturalem vel inhærentis gratiæ, vel gratuitæ remissionis offensæ diuinæ. Item ille actus etiam nunc non requiritur vt coexistens remissioni peccati, sed sufficit præcessisse, vt patet in eo, qui antea attritus postea iustificatur dormiens, ac vero attritio quæ præterit, nullo modo abstulit, vel diminuit peccatum habituale permanens, sed solum in acceptance Dei reliquit animam præparatam ad remissionem peccati per sacramentum recipiendam, quam nunc præbet media gratia ex diuina institutione, & posset Deus illam præstare, etiam sine habitu gratiæ, ergo etiam sine illo præterito actu, cum nullam mutationem permanentem in anima fecerit.

11.  
Placitum a  
liorum in-  
fringitur.

Diluitur.

Denique tota ratio excogitandi tantam necessitatem huiusmodi actus supponit falsum fundamentum, nimirum, peccatum semel commissum esse irremissibile, donec sit aliquo modo ab homine retractatū, nam homo non facit illud remissibile per suum actum, sed ipsum natura sua tale est, quatenus est obiectum diuinæ misericordiæ, & potestatis. Neque, vt sit remissibile, oportet, vt fiat inuoluntarium per subsequentem actum, quia nunquam potest esse inuoluntarium elicitive, vt sic dicam, sed solum obiectiue, quatenus esse potest obiectum subsequentis displicentiæ, illa autem denominatio obiectiua licet fundetur in actu, qui est congrua dispositio ad placandum Deum, non tamen ostenditur, neque est quasi essentialis conditio, vt peccatum sit remissibile, vt ex responsione ad fundamenta contraria magis constabit. Nunc ergo ex his omnibus talis potest concludi ratio: nam remissio peccati formaliter, ac præcise sumpta non dicit actionem physicam Dei ad extra, sed tantum denominationem ab actu interno Dei cum respectu temporali ad moralem effectum factum in homine, ergo per se, & intrinsece non requirit mutationem physicam in homine, cui fit talis remissio, ergo non est talis mutatio simpliciter necessaria ad effectum talis remissionis, qui est vera destructio peccati, seu vera translatio hominis ab statu peccati ad statum carentiæ eius, qui a Doctoribus status innocentie in bono sensu appellatur, licet nō sit translatio ad statum iustitiæ, sanctitatis, vel amicitie, hæc enim separabilia sunt. Primum antecedens probatur, quia loquimur in casibus, in quibus non fit remissio quoad carentiam realem habitus gratiæ, quia vel non supponitur talis carentia, vel non interuenit talis carentia, & ideo tolli non oportet, vt in casibus supra numeratis. Imo etiam nunc remissio peccati est aliquid ultra physicam infusionem gratiæ, & ultra omnem actum peccatoris, vt supra probatum est, ergo remissio hæc præcise spectata non

12.  
Falsitas illi-  
us placiti o-  
stenditur.

Ratio falsi-  
tatem con-  
uincens.



co nstitit in actione physica Dei ad extra. Et inde est cui dens prima consequentia, quia si ex parte Dei non est actio physica, nec ex parte hominis potest esse physica mutatio, cum hæc non, nisi ex actione Dei, esse possit. Secunda item consequentia probatur, quia voluntas Dei efficax est, & sola sufficiens ad remittendum peccatum homini non resistenti per actuale peccatum, etiam si illi non cooperetur per actum contrarium, ut magis ex responsione ad contraria fundamenta constabit.

13. *Repugnancia obicitur primo.* Primo ergo solet ostendi repugnantia in hoc modo remittendi peccatum, quia esse in peccato nihil aliud est, quam peccasse, & peccatum non retractasse, sed ex his duobus primum non potest auferri, quia ad præteritum non est potentia, ergo sine secundo, id est, sine retractatione peccati, vel formali, vel virtuali, vel saltem eminenti, qualis est in infusione gratia, non potest auferri a peccatore status peccati, seu esse in peccato, ergo sine mutatione physica non potest ille status auferri. Confirmatur, ac declaratur, quia esse in peccato includit relationem fundatam in actu præterito, ergo non potest auferri, nisi ablato fundamento, sed illud fundamentum in se auferri non potest, quia fieri non potest, quin actus ille fuerit præteritus, ergo necesse est auferri, ponendo fundamentum aliquod contrarium illi, quod non est, nisi retractatio illius actus, quæ fieri ab homine, vel in homine, sine illius physica mutatione, non potest.

14. *Infringitur repugnancia.* Respondemus, statum peccatoris, seu esse in peccato, neque formaliter, neque adæquate explicari per illas duas partes, scilicet, commississe peccatum, & illud non retractasse. Vnde in rigore maior propositio in argumento assumpta falsa est, & ab arguentibus nullo sufficienti testimonio, vel efficaci ratione probata. Nos autem probamus esse falsum, quia fieri potest, ut peccatum iam commissum non solum sit præteritum, sed etiam sit retractatum, & nihilominus homo maneat peccator, & sit in peccato, ergo esse in peccato non dicit tantum illa duo. Antecedens patet de facto in homine detestante sua peccata per attritionem, & non suscipiente sacramentum, & de possibili in homine contrito, cui Deus nollit remittere peccatum, quod facere posse supra diximus: tunc ergo maneret homo peccator, & in peccato non obstante retractatione. Item è contrario stare possent illa duo, scilicet peccasse, & non retractasse per contritionem veram, & nihilominus auferri ab homine peccatum, seu esse in peccato. Nam in lege veteri, vel natura vere dici poterat, esse in peccato, includere hæc duo, commississe peccatum, & non retractasse illud per contritionem, imo etiam cum illis conuertri, & nihilominus non recte diceretur, formaliter in illis consistere hoc, quod est, esse in peccato, quia nunc videmus, aliquem, qui peccatum commisit, & per contritionem non retractavit, iam non esse in peccato, quia alia via remissionem illius consequutus est, utique per attritionem cum sacramento. Vnde neque nunc etiam formaliter dici potest, esse peccatorem, seu, in peccato, consistere formaliter in peccasse, & non retractasse, saltem per attritionem supernaturalem, quia posset Deus sine tam perfecta attritione, imo sine ulla remittere peccatum de potentia absoluta, saltem per infusionem habitus, ut ostensum est. Quod vero additur de retractatione eminenti, & in solo nomine consistit, quia reuera per habitus, nulla sit retractatio, ut probavi, & est quædam petitio principii. Nam hoc, quod est, esse in peccato, definitur addendo sub disiunctione tales negationes, quæ non possint auferri sine mutatione physica, & ita conficta est descriptio ex priuata opinione, non vero est vel ratione probata, vel ex communi consensu, aut modo concipiendi desumpta.

15. *Quid sit esse* Dicimus ergo statum peccati, seu esse in peccato, melius, & certius per aliam negationem additam

commissioni peccati describi: itaque, esse in peccato, est peccasse, & Deum offendisse, & illi non satisfacisse, neque ab ipso veniam obtinuisse. Ita Ioann Medina dicto codice de Pœnit. tract. 1. qu. 7. Est enim illa regula certior, & infallibilior, quicquid enim homo operetur, vel licet per habitus muretur, si à Deo veniam, & remissionem non obtineat, semper erit in peccato, & è contrario licet peccauerit, si Deus iam remisit, in peccato non erit. Estque hæc descriptio magis consentanea Augustino lib. 1. de Nuptiis ca. 26. dicenti. *Sicut eorum peccatorum, quæ manere non possunt, quoniam cum fiunt, prætereunt, reatus tamen manet. Et nisi remittatur, in æternum manebit sic illius concupiscentia, cum remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati, quod late prosequitur, & concludit. Manent ergo, nisi remittantur.* Vnde è contrario si remittantur, non manent, etiam si retractata non sint. Atque ita soluitur etiam confirmatio: nam, esse in peccato, dicit quidem relationem ad actum præteritum, non tamen, ut præteritum tantum, sed simul, ut non remissum, & ideo per remissionem potest cessare illa relatio, quæ cum rationis sit, potest sine mutatione reali auferri.

Secundo argumentantur, quia Deus non potest sola sua voluntate destruere, quod sua voluntate factum non est, neque ab ipso conseruatur, sed huiusmodi est peccatum, & hæc denominatio, quæ est, esse in peccato, ergo si homo non mutetur physice aliquo modo, & per illam mutationem destruat peccatum, fieri non potest, ut Deus sola sua voluntate illud destruat. Vnde talis remissio non esset vera ablatio peccati, sed sola non imputatio, vel tectio, ut dicebant hæretici huius temporis. Et confirmatur, quia, esse in peccato, est denominatio realis, ergo impossibile est, illam auferri, non facta mutatione in aliquo extremorum. Probatur consequentia, quia non potest fieri transitus ab affirmatiua vera in contradictoriam negatiuam veram sine mutatione, sed hic transitus fit, cum homo transit ab esse in peccato ad non esse in peccato, ergo interuenit mutatio, sed non Dei, ergo ipsius hominis. Quod autem illa mutatio debeat esse physica, probatur, quia esse in peccato est denominatio vera, & realis, ergo habet aliquod fundamentum physicum, & reale, ergo non potest tolli, nisi tollatur illud fundamentum, at fundamentum tolli non potest per solam ablationem actus, quo commissum fuit peccatum, quia iam ille actus non est, & nihilominus illa denominatio durat, ergo necesse est, ut tollatur per aliquam mutationem physicam, & positiuium peccatoris.

Ad argumentum respondeo, negando primum antecedens, iam enim supra ostendi, quod licet in rebus physicis non contingat destructio sine actione contraria, vel sine suspensione influxus, quia semper pendent à Deo in conseruari, in his denominationibus moralibus potest sufficere voluntas Dei ad tollendas illas sine mutatione physica, sic enim potest sua voluntate dissolvere vinculum matrimonii, & remittere votum, & peccatum veniale, ut sequenti capite ostendam. Neque in hoc potest ex parte effectus ostendi repugnantia, cum re vera possit aliquo modo destrui, neque ex parte Dei admittenda est, cum sit omnipotens. Vnde nego, in eo casu solum regi, aut non imputari peccatum ad pœnam, nam vere tolleretur, quia ad hoc sufficit voluntas efficax, & remissio Dei. Vnde ad confirmationem concedo, esse necessariam aliquam mutationem in homine, non tamen physicam, sed moralem. Ad probationem autem de mutatione physica, respondeo, hanc denominationem, quæ est esse in peccato, esse realem ad modum denominationum moralium, quæ sunt reales, quia proueniunt ab actu reali præterito, vel à priuatione reali. In præsentia ergo duo concurrunt, ut dixi, ad illam denominationem, scilicet, peccasse, & Deum non remisisse peccatum, hæc

*in peccato, seu status peccati.*

*Ad confirmationem.*

16. *2. repugnancia quæ obicitur.*

*Confirmatio*

17. *Improbatur secunda repugnancia.*

*Exemplum fit planior solutio.*

*Ad confirmationem.*



hec autem negatio auferi potest sine mutatione physica peccatoris, vt iam declaratum est, quia remissio, vt sic non consistit in physica actione. Neque ad hoc est necessaria mutatio ex parte Dei, quia sufficit æterna voluntas ita determinata libere pro tali, vel tali tempore, vt iam dicam.

18. *Tertia obiectio.* Sed contra hoc obijciunt tertio, quia actus liber Dei non potest esse particularis, & distinctus ratione ab alijs, nisi propter habitudinem aliquam rationis ad particularem effectum physicum, qui sine tali actu esse non possit, neque actus ipse sine tali effectu, sed voluntas remittendi peccatum est actus liber, & particularis, & distinctus ratione ab alijs, ergo non potest intelligi sine aliqua speciali mutatione physica, quæ necessario sequatur ex tali actu, & esse non possit sine illo. Maior probatur, quia actus liber Dei non est per efficientiam intra ipsum Deum, sicut est in nostra voluntate, ergo non potest intelligi, quomodo contineat vsum libertatis sine respectu ad nouum effectum.

19. *Dissoluitur.* Respondeo breuiter negando maiorem, ad probationem autem dicimus, probare quidem, esse necessarium aliquem effectum, non tamen probat, illum effectum necessario esse debere physicum, nam sufficit moralis. Deinde hoc probamus manifesta inductione in exemplis adductis de peccato veniali, & voto, & idem patet in remissione pœnæ, de qua nemo negat, posse à Deo fieri sine mutatione physica peccatoris, & tamen sit per actum liberum. Imo & de peccato originali idem fatetur Vazquez, qui maxime solet hoc argumentum vrgere, cum tamen æquè in illo peccato procedat, quia Deus non potest auferre originale peccatum, aut debitum habendi gratiam sine actu libero, & tamen id facere potest sine physica hominis mutatione. Ratio denique est, quia voluntas diuina propter suam infinitam eminentiam potest facere in tempore per suum actum æternum, & sine mutatione sui, quicquid ad extra fieri potest, siue physicum, siue morale. Item potest facere quicquid potest facere homo per suos actus liberos, quod aliàs bonitati diuinæ non repugnet. Potest ergo suas remittere offensas prout voluerit, multo facilius, quam homo possit.

20. *Instantia vltima.* Sed instabit eadem aliquis, quia in peccato actuali non solum inuenitur ratio offensæ, seu iniuriæ diuinæ, sed etiam intrinseca inordinatio, quatenus per illud recta ratio violatur, & natura ipsa rationalis deturpatur; ergo transacto actuali peccato, manet homo in peccato, non solum quia manet offensus Deo, & dignus odio illius, & consequenter dignus pœna propter iniuriam Deo factam & non compensatam; sed etiam quia in se manet turpis, & dignus odio, & pœna ratione actus contra rationem commissi, ita vt licet fingamus, in peccato non esse rationem iniuriæ contra Deum sed solam illam maculam moralem contra dignitatem naturæ rationalis, nihilominus intelligemus, talem hominem manere in peccato. At vero licet Deus remittat offensionem suam, & consequenter per extrinsecam condonationem auferre possit maculam, quatenus speciali modo reddebat peccatorem dignum odio Dei, non tamen videtur posse auferre maculam eiusdem peccati, prout est contra rationem, & reddit hominem turpem, & quasi dignum odio abominationis, non ex peculiari relatione ad Deum, sed absolute, & in se; ergo non potest simpliciter, & radicitus tolli peccatum per condonationem extrinsecam, sed necessarium est, vt homo à se illam turpitudinem per aliquem actum contrarium excludat. Maior per se clara videtur. Minor probatur, quia per extrinsecam condonationem solum potest remitti debitum pertinens ad eum, cui iniuria facta est, nam ea de causa potest illam remittere, & consequenter destruere, seu auferre illam deformitatem, quæ in iniuria fundatur, quod secus est de altera, quæ ex sola malitia

agendi contra rationem naturalem relicta est.

Respondeo negando primam consequentiam: nam licet in peccato sit malitia conuersionis, & auersionis, nihilominus transacto actu peccati, non censetur manere in homine peccatum, prout habet rationem culpæ, nisi quatenus homo ratione iniuriæ Deo factæ, illi manet inuisus, & dignus odio eius, quamdiu Deus illam non remittit, ratione autem malitiæ conuersionis solum manet obligatus ad pœnam, ita vt si fingamus casum in argumento propositum, quod peccatum factum contra rationem non auertat à Deo, nec sit illi iniuriosum, tale peccatum, postquam transiret actus eius, non relinqueret in homine, nisi obligationem ad pœnam sensus, nec redderet illi dignum odij, sed solum vindictæ. Hoc in primis colligo ex doctrina Diui Thomæ varijs locis; nam 2. 2. quæstione 20. articulo tertio, ait. *Quod si primo ex posset esse conuersio ad bonum commutabile sine auersione à doctrina Deo, quamuis esset inordinata, non esset peccatum mortale, quod etiam repetit in Quodlibeto quinto, articulo vigesimo, & alijs locis.* At vero peccatum veniale, vt ipsemet sanctus docet, prima secunda, quæstione octuagesima nona, articulo primo, non relinquit propriam maculam in anima. Quod si aliquam imperfectam maculam relinquit, solum est quatenus aliquo modo imperfecto est aliqualis iniuria, & offensio Dei; ergo data illa hypothese, quod peccatum nullo modo esset offensa, seu iniuria Dei, nullam maculam relinqueret, ac proinde transacto actu, non maneret propria culpa habitualis, sed solum pœnæ reatus. Ergo etiam nunc tota ratio habitualis peccati, vt est culpa, consistit in iniuria Dei, quæ moraliter manet, quæ remissa, omnino tollitur ratio culpæ, & homo desinit esse in peccato, etiam si possit manere reatus pœnæ temporalis propter conuersionem. Vnde idem Diuus Thomas in quarto, distinctione decima octaua, quæstione prima, articulo secundo, quæstiuicula tertia, sic inquit. *In peccato duo sunt, scilicet, conuersio ad commutabile bonum, & auersio ab incommutabili bono, & secundum hoc duo sunt effectus peccati: vnus est indignatio Dei ad nos auersioni peccati respondens: alius est pœna inordinatam conuersionem ordinans.* Ergo ex mente D. Thomæ, seclusa auersione à Deo peccatum non facit hominem dignum alia indignatione, vel odio, sed solo reatu pœnæ.

Ratione præterea probatur primo, quia fieri nullo modo potest, nec intelligi, quod remissa tota iniuria Dei maneat in homine aliquid culpæ; ergo signum est totam rationem culpæ habitualis in iniuria Dei positam esse. Si ergo potest Deus per extrinsecam condonationem propriam iniuriam remittere, per illam etiam potest peccatum quoad culpam omnino delere. Secundo quia aliàs sequitur, non totum id, quod in peccato habituali habet rationem culpæ, tolli per remissionem Dei, sed aliqua ex parte tolli formaliter, & efficaciter per actum hominis, non solum supernaturalem, sed etiam naturalem, si per illum detestetur prius peccatum, prout est contra rationem; seu contra naturam rationalem; consequens autem admitti non potest, tum quia Scriptura soli Deo tribuit perfectam, & integram peccati remissionem; tum etiam quia ostensum est, actum hominis non esse causam formalem remissionis peccati, neque integre, neque ex parte, quod longe certius est de naturali detestatione præcedentis peccati.

Tertio declaratur ratio diuersitatis inter peccatū, vt est offensa Dei, vel vt est solum malum in proprio genere, nam esse iniuriosum Deo, inducit quandam obligationem satisfaciendi illi, & quamdiu illa obligatio manet, censetur iniuria moraliter perseuerare, & reddere hominem inuisum Deo, & odio dignum; at vero peccatum, vt solum est contra propriam rationem, seu rationalem naturam, licet, dum fit, sit formitas quædam ipsius naturæ, postquam vero transit, non

21. Satisfit vltima obiectioni.

Probatur resolutio.

22. Probatur deinduratione.

Probatur 2. ratione.

23. Quid inter sit inter offensam Dei, & malum in proprio genere.



relinquit aliquam obligationem, nisi ad poenam. Neque etiam est necessarium, ut voluntas maneat conuersa, vel speciali modo coniuncta ad obiectum circa quod peccauit, quia fieri potest, ut peccatum nullum habitum, vel dispositionem positiuam in voluntate relinquat, vel licet relinquat, illa non habet rationem peccati, & praeterea auferri potest ab homine sine actione eius per solam non conseruationem Dei. Nec etiam illa prior deordinatio peccati manet vere, & proprie voluntaria de praesenti, quamdiu per contrarium actum non refutatur, sed solum manet denominatio de praeterito, quod fuerit voluntaria, quae satis est, ut de praesenti sit peccator dignus poena propter illam voluntatem, non tamen est satis, ut dicatur de praesenti velle quod antea voluit, nec actualiter, nec virtualiter, quia non est proprium virtuale voluntarium sine aliqua consideratione, & voluntate actuali, quae virtualiter aliam contineat. Igitur eo ipso, quod omnino cessat quis ab actuali peccato, incipit ipsi peccatum esse non voluntarium, esto non possit dici inuoluntarium, donec per contrarium actum refutetur, vel displiceat aliquo modo.

24. Quod si quis contendat manere voluntarium, vel habitualiter, vel secundum quandam moralem durationem, seu permanentiam. Respondeo, permanentiam habitualement, seclufa omni reali qualitate, seu dispositione, nihil esse, nisi denominationem à praeterito actu, qui voluntarius fuit. Moralis autem permanentia tantum esse potest secundum quandam imputationem, quae tantum durat moraliter, vel ratione iniuriæ, cui est coniuncta, tãquam accessorium principali, vel propter reatum poenæ, cui homo manet obnoxius propter priorem culpam actualem. Tamen quia, & Deus potest iniuriam suam condonare, & multo facilius poenam remittere, & consequenter non solum non inferre poenam, sed etiam tollere obligationem, & dignitatem illius, tanquam supremus dispensator, & iudex, ideo potest voluntate sua omnino tollere culpam quacumque ratione spectatam, non exigendo ab homine actum, quo facta sit inuoluntaria, sed expectando solum, ut iam non sit voluntaria, quod per solam cessationem ab actuali peccato sine aliquo actu positiuo contrario esse potest.

## CAPVT XXIV.

*An remissio venialis peccati ad effectum formalem gratiae habitualis semper, vel aliquando pertineat.*

1. **D**E hac materia dixi late in tom. 1. & 4. 3. partis circa q. 1. art. 2. & circa q. 87. D. Thomæ, tamen quia ex modo remissionis peccati venialis non parum confirmatur aliqua, quae de remissione peccati mortalis diximus, & quia haec remissio ad quandam perfectionem, & quasi specialem modum iustificationis pertinet, ad complementum huius tractatus visum est aliquid de hac remissione dicere. De qua loqui possumus, vel de lege, & quali ex natura rei, iuxta materiam capacitatem, vel de potentia absoluta, & hoc posterius magis deseruit nostro instituto, tamen quia ex priori pendet, de illo aliqua praemitemus.

2. **Primo** ergo supponimus, peccatum veniale interdum remitti ex opere operantis, interdum vero ex opere operato per sacramenta, de quo late disputaui in tom. 4. 3. partis disp. 12. Secundo suppono, peccatum veniale interdum remitti simul cum peccato mortali, scilicet in ipsa prima iustificatione, quando utrumque peccatum, & sufficientem dispositionem

*Veniale non contrahit inuenit, interdum vero remitti solum ut quando inuenitur in homine iusto. Vnde fit tertia habitudo, ut peccatum veniale nunquam remittatur, nisi homini habenti gratiam habitualement, quia sine gratia sanctificante homo nihil facere potest, quoad Deo*

talem remissionem obtineat. Nam vel remissio futura est ex opere operantis, & sic debet vel supponere gratiam, vel illam infundere, quia si peccatum veniale remittitur simul cum mortali, necessaria est infusio gratiae, sine qua mortale peccatum non remittitur, si vero peccatum veniale solum per se remittitur, necessario supponit subiectum gratum, & amicum, quia ab inimico nihil acceptat Deus in recompensationem, aut remissionem alicuius offensae, etiam minimae, ut in eodem loco disputatio. 11. late dixi. Si autem remissio fit ex opere operato per sacramenta, ratio sufficiens est, quod sacramentum non confert secundarium effectum, nisi cui confert primum, & ita non remittit peccatum veniale, nisi conferendo gratiam. Vnde si remittit illud simul cum peccato mortali, necesse est, ut primam gratiam conferat, si vero remittit illud solum, necesse est, ut & recipientem supponat iustum, & non ponentem obicem sacramento, & consequenter quod augeat illius gratiam. Semper ergo remissio venialis peccati requirit gratiam sanctificantem in eo, cui confertur.

Nihilominus addimus quarto, gratiam sanctificantem de se non esse propriam formam expellentem, seu formaliter conferentem remissionem peccatorum venialium. Probat, quia non solum ex natura rei, verum etiam secundum legem ordinariam sunt compossibilia venialia peccata cum gratia. Nam de fide certum est, per venialia peccata non amitti gratiam, & iustos saepe venialiter peccare, simulque iustos perseverare, ac subinde gratiam non amittere: & è contrario saepe contingit, hominem habentem peccata mortalia, & venialia, obtinere gratiam, quia peccata mortalia remittuntur, & non venialia, quia potest esse dispositus ad priorem effectum, & non ad posteriorem. Et eadem ratione fit interdum, ut homo iustus in gratia crescat, & remissionem peccatorum venialium, quae prius fecerat, non obtineat, quia potest actus esse proportionatus ad aliquod meritum gratiae, & non ad remissionem venialis culpae in alia materia commissae, ut in dicta disputatione 12. late dictum est. Verum tamen licet ex natura rei hoc ita sit, nihilominus censent aliqui, ex diuina institutione aliquam gratiam sanctificantem esse formam expellentem formaliter peccata venialia, ut gratiam baptismalem, verbi gratia nimirum, quia statuit Deus, ut gratia per baptismum data expelleret peccata venialia, sibi obicem non inueniret, idemque cum proportionem dici potest de gratia absolutionis in sacramento poenitentiae respectu venialium, quae eidem absolutioni subiiciuntur. Quae in vno sententia quoad rem, seu effectum vera est, nam talis su vera, in remissio vere confertur per talia sacramenta cum alio falsa

*Possunt remitti mortalia quin remittantur venialia. Opinio aliorum.*

declarat, quod modum vero loquendi videtur sermo minus proprius, quia nulla forma potest eleuari ad praestandum effectum formalem, quem natura sua praebere non potest. Vnde si id intelligatur de physica causalitate formali, est plane falsum, quia gratia habitualis ex vi causalitatis physicae, quam formaliter confert, neque primario expellit, nisi priuationem sui, quam peccatum veniale non inuenit, neque secundario exigit, & tanquam sibi debitam postulat remissionem peccatorum, nisi mortalium. At vero lato, & morali modo loquendo, admitti potest illa locutio, quatenus Deus statuit intuitu gratiae, ut sic collatae, condonare simul peccata venialia, si ex parte hominis resistentiam non inueniat. Et quoad hoc etiam potest notari differentia inter peccata venialia, quae committuntur post gratiam obtentam, vel quib⁹ gratia superuenit postquam commissa fuerunt, & transierunt, nam illa peccata, quae gratiae superueniunt, nunquam remittuntur ratione gratiae praexistentis praecise spectatae, ut informantis, illa vero, quibus superuenit gratia, cum illa & quodammodo per illam ex institutione remittuntur,



tuntur, quia solus effectus formalis eius ad talem remissionem expectatur.

4.  
Assertio. 5.

Quinto addendum est, hanc remissionem peccati venialis secundum legem ordinariam non concedi sine actu peccatoris. Nam vel peccatum remittitur ex opere operantis, vel ex opere operato. In priori modo manifestum est, esse necessarium actum hominis, cui sit remissio, quemadmodum ipsum nomen operis operantis præfert. Et ratio est, quia tale peccatum non remittitur eo ipso, quod cessatur ab actuali opere, ergo expectatur ab homine, ut aliquid faciat, quo illius remissionem consequatur, & sit aliquo modo causa, vel conditio libera ad obtinendam talem remissionem necessariam. Et hoc ipsum etiam postulat congrua ratio diuinæ providentiæ, ut voluntaria offensio sine voluntaria etiam satisfactione, vel dispositione non remittatur. Et ita in hoc omnes conveniunt. Duo autem controuertuntur: vnum est, quis actus hominis requiratur ad talem remissionem obtinendam? Aliud est, in quo genere causæ actus ille expellat peccatum veniale, scilicet, an in genere causæ formalis physice expellentis culpam venialem, etiam habitualement, vel in genere dispositionis, aut meriti, seu satisfactionis? Sed has quæstiones late in citata disput. 11. tom. 4. & in 1. tom. disp. 4. sect. 11. tractavi, & ideo nunc solum dico resolutionem prioris quæstionis pendere à posteriori. In qua probabilius censeo, nullum actum hominis esse formam physice expellentem habitualement culpam peccati venialis, quia etiam si sit amor super omnia, vel contritio actualis, non habet cum habituali culpa veniali formalem oppositionem, ita ut intrinsece repugnēt esse simul, etiam de potentia absoluta. Vnde in priori parte censeo, quando veniale peccatum remittitur simul cum mortali, & extra sacramentum, necessariam esse contritionem adeo perfectam extensiuē (ut sic dicam) ut etiam venialia comprehendat. Nam tunc necessaria est contritio, ut dispositio ad gratiam, & remissionem peccati mortalis, quia vero mortale peccatum potest sine veniali remitti, ideo ut veniale simul tollatur, necesse est, ut contritio, vel dilectio Dei super omnia ad venialia detestanda, seu cauenda extendatur, ut hoc modo sit etiam dispositio ad obtinendam venialium remissionem. Quando vero veniale peccatum solum remittitur, quia supponit hominem iustum, licet dilectio super omnia, vel contritio de peccato veniali sit certior dispositio ad eandem remissionem; nihilominus quia illa remissio obtineri potest per modum meriti, vel impetrationis, aut satisfactionis condignæ, existimo etiam per alios actus obtineri posse, qui & voluntatem sufficienter auertant ab effectu venialis culpæ, & habeant sufficientem proportionem ad illum effectum promerendum, quia & potest esse actus, per quem homo mereatur, & se disponat ad illum feruorem charitatis, cui peccatum veniale opponebatur, & in ratione satisfactionis potest esse satis proportionatus, & æquiualens moraliter offensæ, & in ordinationi peccati venialis, ut in dicta disputatione 11. late tractavi, & ostendi hanc esse doctrinam magis communem Theologorum, & Augustino, ac decretis, & naturæ peccati venialis satis consentaneam.

Duplex dubium.

Resolutio.

Præterea remissio peccati venialis, quæ fit ex opere operato, solum fit per sacramenta, vel etiam ex privilegio martyrij, quod ad sacramentum baptismi reuocari solet. Vnde ad consequendam hoc modo hanc remissionem, necessarius in primis est ille actus, qui ex parte recipientis sacramentum, ad illius valorem necessarius est. Quia in homine adulto non fit valide sacramentum sine aliquo actu eius, nam voluntariè recipi debet; hunc autem, de quo tractamus, ad id esse, necessarium est, quia solus ille est capax venialis peccati, & remissionis eius, vnde consequenter est etiam necessarius actus, quo recipiens tale sacramentum, ad consequendum effectum gratiæ eius, sufficienter disponatur: quia (ut diximus) sacramentum non remittit peccatum veniale, nisi conferendo gratiam; sacramentum autem non dat gratiam, nisi homini bene disposito, seu non ponenti obicem. Addendum vero ulterius est, ad recipiendam per sacramentum remissionem venialis peccati, non satis esse non ponere obicem gratiæ, sed etiam non ponere obicem eidem remissioni venialis culpæ, potest enim quis non ponere obicem gratiæ, & nihilominus actu venialiter peccare per leue mendacium, vel gloriam vanam, & tunc licet consequatur gratiam, non obtinebit remissionem talis peccati, quia repugnat illi: ut minimum ergo necessarium est, non habere tunc affectum ad veniale peccatum. Imo non satis est, iam cessasse ab actuali peccato veniali, sed ultra hoc necesse est, ut homo formaliter, vel saltem virtualiter detestetur peccata venialia commissa, ut per sacramentum illorum veniam consequatur.

5.  
Remissio ex opere operato.

Qualis autem actus ad hoc necessarius sit, in citata disputatione 12. sect. 1. late est disputatum, ex quo loco nunc supponimus, non semper esse necessariam contritionem talis peccati, nec talem dilectionem Dei super omnia, quæ illam virtutem includat, quia si talis actus esset necessarius, ille sufficeret, & ita sacramentum nihil suppleret, neque hic effectus daretur vnquam ex opere operato. Sufficeret ergo attritio eiusdem peccati cum sacramento, & in hoc iam nulla est controuersia: nam si sacramentum remittit peccatum mortale, quomodo non remittet multo magis veniale cum proportionata dispositione? Vnde multum probabile est, minorem etiam dispositionem sufficere, ut veniale peccatum ex opere operato per sacramentum remittatur; ita enim de martyrio sentit D. Thomas. 3. part. 87. artic. 1. ad 2. & est eadem ratio de baptismo, & fortasse etiam de aliquo alio sacramento, ut in dicta disputatione 11. declaravi. Obijciunt vero quidam, quia sine gratia præueniente nemo liberatur ab aliqua miseria, ut docet Concilium Araucanum 2. canon. 14. ergo nec à peccato veniali, ergo ad remissionem venialis peccati per sacramentum obtinendam, necessarius est aliquis actus supernaturalis, qui sit ex gratia præueniente; ergo est necessaria attritio. Probatur hæc vltima consequentia, quia non potest esse actus supernaturalis ex gratia procedens minor, quam attritio. Propter quam rationem reputat arguens contrariam opinionem improbabilem. Sed loquitur sine fundamento, nam illa sententia est grauium auctorum, & valde pia, & consentanea rationi, & efficaciam sacramentorum, & meritorum Christi.

Neque obiectio est alicuius momenti. Negatur enim vltima consequentia, & ad probationem potest in primis negari assumptum, quia potest esse actus supernaturalis minor, quam attritio, potest enim ex gratia excitante displicere peccatum veniale commissum cum desiderio consequendi remissionem eius sine proposito absoluto non committendi simile peccatum veniale, quod propositum est necessarium ad attritionem iuxta doctrinam Concilij Tridentini sess. 14. cap. 4. & fortasse tale propositum efficax non est ita necessarium ad consequendam remissionem peccati venialis, sicut mortalis, sed satis esse poterit, non habere propositum committendi illud, aut habere displicentiam commissi cum desiderio, & petitione veniæ. Deinde licet daremus attritionem esse minimum actum ex præueniente gratia procedentem, nihilominus probatio non erit bona, quia poterit esse actus gratiæ perfectior attritione, & distinctus à contritione, & sufficiens ad remissionem venialis peccati, quod satis est, & attritio non fit necessaria cum sacramento ad illum effectum, ut v.g. propositum nunquam mentiendi non est attritio de mendacio leui commisso, & potest esse sine illa, & fortasse perfectius illa, & sufficiens dispositio ad recipiendam per baptismum remissionem omnium mendaciorum venialium.

Venial. non remittitur in sacramento, nisi conferatur gratia.

6.  
Attritio cum sacramento remittitur veniale ad quod minor etiam dispositio sufficit.

Obiectio.

7.

Discrimen inter propositum de veniali, & mortali.

Neque obiectio est alicuius momenti. Negatur enim vltima consequentia, & ad probationem potest in primis negari assumptum, quia potest esse actus supernaturalis minor, quam attritio, potest enim ex gratia excitante displicere peccatum veniale commissum cum desiderio consequendi remissionem eius sine proposito absoluto non committendi simile peccatum veniale, quod propositum est necessarium ad attritionem iuxta doctrinam Concilij Tridentini sess. 14. cap. 4. & fortasse tale propositum efficax non est ita necessarium ad consequendam remissionem peccati venialis, sicut mortalis, sed satis esse poterit, non habere propositum committendi illud, aut habere displicentiam commissi cum desiderio, & petitione veniæ. Deinde licet daremus attritionem esse minimum actum ex præueniente gratia procedentem, nihilominus probatio non erit bona, quia poterit esse actus gratiæ perfectior attritione, & distinctus à contritione, & sufficiens ad remissionem venialis peccati, quod satis est, & attritio non fit necessaria cum sacramento ad illum effectum, ut v.g. propositum nunquam mentiendi non est attritio de mendacio leui commisso, & potest esse sine illa, & fortasse perfectius illa, & sufficiens dispositio ad recipiendam per baptismum remissionem omnium mendaciorum venialium.



venialium, & similia exempla possunt facile excogitari, & incitato loco tacta sunt. Est ergo illa sententia pia, & probabilis, nunc tamen ad id, quod tendimus, non est nobis necessaria. Satis ergo est, quod peccatum veniale, quando per se, & solitarie dimittitur, possit aliquando auferri virtute sacramenti, cum attritione, vel aliquo actu, cum quo non dimitteretur absque sacramento.

8.  
Corollarium

Ex quo ulterius inferimus, quod licet de facto non remittatur peccatum veniale sine aliqua mutatione physica peccatoris, vel per actum, vel per infusionem habitus, seu augmentum eius, vel per vtrumque simul, nihilominus de facto remitti per talem mutationem, vel formam, quæ ex natura rei, & sine peculiari institutione diuina ad expellendum peccatum veniale non sufficeret. Probatur aperte in ea remissione venialis peccati, quæ sacramento tribuitur ex opere operato, ibi enim actus peccatoris, qui cum sacramento concurrat, supponitur insufficiens per se ad expellendum peccatum, siue ille sit attritio, vt multi volunt, siue alius actus supernaturalis, qui, licet attritio non sit, acceptetur vt sufficiens dispositio cum sacramento; ergo illa mutatio, & terminus eius per se non est forma expellens peccatum veniale. At vero per sacramentum in eo casu solum fit mutatio physica quoad augmentum gratiæ, quia supponimus, peccatum veniale per se remitti, ac subinde personam accedere iustam ad sacramentum; augmentum autem gratiæ non est forma per se expellens peccatum veniale, potest enim simul esse cum gratia multo magis aucta, & perfecta; ergo in tota illa mutatione physica nihil est, quod per se, & intrinsece excludat, sed necessarium est, vt gratuita Dei remissio, & condonatio accedat.

9.  
Dubium  
de potentia  
absoluta.  
Va 2 q. 12.  
disp. 207. c.  
3. nu. 16. &  
toto c. 4. sic  
opinatur.  
Duo aduer-  
tenda ad  
hanc sen-  
tentiam.  
Primum.

Hinc ergo fit transitus ad dubium de potentia absoluta, an scilicet, possit Deus remittere veniale peccatum sine alterutra istarum mutationum, vel etiam sine vtraque, atque adeo sine inherente gratia per solam extrinsecam condonationem. Aliqui enim moderni, ne hoc vltimum admittant, negant etiam primum, dicuntque aliqua notanda. Primum est, non posse Deum tollere peccatum veniale per solam infusionem habitualis gratiæ, vel quodcumque augmentum eius sine actu hominis retractantis peccatum veniale. Ratio est, quia macula peccati venialis, & gratia habitualis quantumcumque aucta non opponuntur formaliter, nec sunt impossibiles, sed possunt esse simul, quia peccatum veniale nec expellit, nec minuit gratiam, & eadem ratione gratia, & augmentum eius per se non excludit maculam venialis peccati, cum non consistat in priuatione gratiæ, vel alicuius gradus eius, sed in morali auersione, vel conuersione ex actuali peccato relictæ; ergo sola mutatio habitualis sine aliqua actuali non potest sufficere ad veniale peccatum expellendum. Secundum est, licet, possit Deus remittere peccatum veniale sine perfecta conuersione voluntatis ad Deum per contritionem, vel dilectionem super omnia, non tamen posse id facere per solam attritionem; idemque est de quocumque alio actu per se sufficiente ad eandem remissionem, sed necessarium esse, vt cum tali actu coniungatur aliqua habitualis gratia ad illum effectum specialiter ordinata. Ratio est, quia cum actualis illa mutatio non excludat venialem culpam, si cum illa sola absque alia gratia tolleretur, iam per solam extrinsecam condonationem remitteretur, quod putant impossibile.

10.  
Pergunt  
moderni in  
sua opinio-  
ne.

Tertio nihilominus concedunt, posse Deum remittere peccatum veniale cum actu imperfecto, & de se insufficiente, supplendo illam imperfectionem per aliquam internam, & inherentem perfectionem gratiæ habitualis, nam ad hoc asserendum ex efficacia sacramentorum cogitur. Quod si instetur, quia gratia data per sacramentum non magis repugnat macula peccati venialis, quam illa, quæ sine sacramento

datur. Respondent satis esse, quod per sacramentum detur à Deo intuitu dispositionis imperfectæ, & vt coniungatur cum illa ad tollendum peccatum veniale. Nam licet inde nullus modus realis gratiæ accrescat sed tantum respectus rationis, ille coniunctus cum aliqua dispositione peccatoris sufficiens iudicatur. Quia cum macula peccati venialis sit respectus rationis, non est mirum, quod per gratiam cum solo respectu rationis tolli possit. Quarto nihilominus addunt, veniale peccatum non remitti, etiam de potentia absoluta, per solam condonationem extrinsecam, tum quia illa non esset vera ablatio peccati, sed tectio, vel non imputatio, tum etiam quia alias nulla esset macula peccati venialis, nec dignitas poenæ, sed sola destinatio ad illam ex Dei voluntate, quæ sunt absurda: nam consequenter idem nunc esset dicendum de remissione peccati venialis, quæ ex opere operato in sacramento fit.

Instantiam  
soluunt.

Assertum  
horum Au-  
thorum.

Hæc autem sententia aliqua continet falsa, & aliqua, quæ inter se non bene coherant, ideoque non parum confirmant ea, quæ de remissione peccati habemus diximus. Primum ergo dictum huius sententiæ incredibile nobis videtur, & parum consonum eiusdem auctoris doctrinæ. Nam Deus de absoluta potentia per infusionem gratiæ habitualis potest remittere peccatum mortale sine actu peccatoris; ergo multo melius, & facilius poterit per solam gratiam habitualem, seu ad infusionem eius remittere veniale peccatum. Antecedens supra probatum est, & ab eodem auctore conceditur. Consequentia vero probatur, quia per se videtur incredibile, difficiliorem esse remissionem peccati venialis, quam mortalis. Respondent assignando discrimen, quia gratia est incompossibilis cum peccato mortali, non tamen cum veniali. Sed contra hoc est primo, quia si intelligatur de impossibilitate in ordine ad potentiam absolutam, falsum assumitur, & eodem exemplo remissionis venialis peccati efficaciter improbari potest, vt statim dicam. Secundo insto, quia etiam peccatum veniale non est impossibile cum attritione, & habitu gratiæ, vel eius augmento simul sumptis: nam si quis habens tantam gratiam, quanta alteri datur per sacramentum, & in peccato veniali existens, illius solam attritionem habeat, & sacramentum non recipiat, manebit in peccato veniali; ergo peccatum veniale non est impossibile simpliciter cum attritione simul, & nihilominus per gratiam datam attrito per sacramentum Deus excludit veniale peccatum, idemque facere posset dando illi gratiam sine sacramento, quæ omnia ille auctor concedit; ergo eadem ratione poterit Deus peccatum veniale excludere per solam gratiam, vel gratiæ augmentum.

Responsio  
ad impro-  
bationem.

Reijcitur  
dupliciter.

Respondent, licet gratia ex natura sua non sit incompossibilis cum peccato veniali, nihilominus gratiam eandem infusam cum relatione rationis ad dispositionem attritionis, cuius intuitu datur, esse gratiam reconciliationis, & impossibilem cum peccato veniali. Sed per hæc verba, si penitus inspiciantur, & euoluantur, nihil aliud dicitur, nisi per gratiam solam, & physice spectatam, etiam cum attritione non excludi peccatum veniale, per gratiam vero datam ex intentione Dei volentis remittere peccatum veniale, & illud omnino tollere, nec fieri posse, vt gratia sic data maneat, quia fieri non potest, vt intentio Dei frustretur, hoc autem in re non est diuersum ab eo, quod nos docemus, & sine causa id admittitur in gratia cum attritione, & negatur esse possibile cum sola gratia. Quod patet, quia ille respectus rationis, qui consideratur in gratia data per sacramentum, non fundatur, nisi in aliquo actu voluntatis Dei, instituentis, & ordinantis, vt per talem gratiam expellatur peccatum veniale. Per hanc autem ordinationem & voluntatem non fit, vt gratia ipsa physico modo expellat peccatum veniale, aut in sua entitate habeat nouam repugnantiam cum illo, vt supra probaui, & videtur

12.  
Altera euas-  
io eiusdem  
Auctoris.

Præcludi-  
tur.

Reconci-  
liatur vira  
que doctri-  
na.



videtur per se notum; ergo solum fit, vt ad infusione talis gratiæ Deus suo interno actu infallibiliter remittat peccatum, & inde gratia illa denominatur gratia reconciliationis, non denominatione intrinseca, sed extrinseca ab illo actu voluntatis Dei; ergo in illo solo fundatur talis relatio; nihil ergo aliud est, gratiam sub tali, vel tali relatione esse incompensabilem cum peccato veniali, quam procedentem ex voluntate Dei remittendi tale peccatum, infallibiliter excludere illud, non ratione sui, sed ratione talis voluntatis Dei. Vnde cum illa voluntas Dei non coniungatur tali gratiæ ex merito (vt sic dicam) seu connaturali debito eiusdem gratiæ, sed potius è contrario gratia habeat talem respectum ex libera institutione, & condonatione Dei, fit, vt tota ratio talis remissionis reducat ad gratuitam condonationem Dei, adiunctam internæ renouationi de se insufficienti ad tale peccatum expellendum. Ex quo ulterius concludimus, immerito negari idem potuisse facere Deum infundendo solam gratiam sine attritione peccatoris, quia licet gratia sola per se non sufficiat expellere peccatum veniale, nihilominus gratia, vt relata per diuinam voluntatem ad illum effectum, & sub ea intentione data, excludit peccatum veniale, eritque impossibile cum illa: est enim eadem ratio, & proportio, quia sicut Dei voluntas, & intentio adiuncta gratiæ, & attritioni simul sumptis, supplet insufficientiam talis renouationis ad expellendum peccatum veniale, ita poterit supplere insufficientiam solius gratiæ: nam si semel conceditur hæc efficacia diuinæ voluntati sine sufficientia formæ intrinsece, non est difficile Deo vincere peccatū (vt sic dicā) cum multis donis internis insufficientibus, quam cum vno, eo vel maxime, quod posset perfectio gratiæ habitualis tanta esse vt superet aliam gratiam minorem simul cum attritione, perfectiusque animam Deo coniungat.

Neque refert, si dicatur, gratiam, vt datam intuitu attritionis, posse induere illum respectum, non vero si sola datur. Hoc enim non video, quia probabilitate funderetur in ordine ad potentiam absolutam, quia si aliqua ratio dari posset, maxime quia macula peccati venialis consistit in auersione relictæ ex actu præterito, quæ sine conuersione actuali contraria tolli non potest. Hæc autem ratio non potest ab illis Doctoribus reddi, aliàs consequenter dicendum esset, etiam maculam mortalis peccati non posse tolli per solam gratiam sine actuali conuersione peccatoris, quia etiam illa macula maxime nititur in actu præterito, licet maior in se sit. Item esset consequenter dicendum non posse tolli peccatum veniale sine perfecta conuersione actuali peccatoris, quæ solum est per contritionem, vel amorem super omnia, vt idem auctor etiam contendit: vtrumque autem consequens falsum est, etiam ex sententia eiusdem auctoris, ergo nulla superest ratio, ob quam possit Deus remittere peccatum veniale per gratiam cum attritione, & non possit facere per gratiam sine vlla conuersione actuali. Nam si conuersio habitualis gratiæ non potest supplere totam actualem conuersionem, nec partem eius (vt sic dicam) seu imperfectionem eius supplere poterit. Quo argumento etiam in mortalis peccati remissione vtimur, & est profecto efficax. Accedit tandem, quod idem gradus gratiæ datus duobus hominibus intuitu attritionis potest in vno excludere peccatum veniale, & non in alio; ergo ratio remissionis non prouenit ex illo respectu, sed ex efficaci voluntate Dei remittentis vni offensam, & non alteri ex institutione sua. Antecedens patet, nam si duo æque iusti æqualia peccata venialia habeant, & attritionem eorum cum hac proportionem, vt vnus habeat attritionem remissam cum sacramento, & alius attritionem intensam sine sacramento, fieri poterit, vt vterque æquale augmentum gratiæ habitualis recipiat, quia intentio attritionis vnus potest æquiuale re merito gratiæ efficaciz sacramenti. Tunc ergo

verique datur æqualis gratia intuitu attritionis, tanquam dispositionis, vel meriti, & tamen ei, qui recipit sacramentum, remittitur peccatum veniale, & non alteri; ergo non potest id tribui, nisi institutioni diuinæ voluntatis, quæ decreuit vni gratiæ adiungere remissionem, & non alteri. Nam si forte dicatur, vnā gratiam dari, vt reconciliatiuam, & non alteram, vel vnā dari intuitu attritionis aliter, quā altera, quia vna respicit illam solum vt actum meritorium, & altera vt aptum ad reconciliationem. Hæc omnia verba eodem reuoluuntur, & in summa nihil aliud continent, nisi quod Deus vni dispositioni, vel formæ, vel vtrique simul voluit adiungere efficacem intentionem condonandi culpam venialem, & non alteri, vnde inferimus, idem potuisse facere cum vna gratia habituali sola, & non cum alia.

Quocirca non solum reputamus certum, hoc esse possibile de potentia absoluta sine vlla vmbra, vel apparentia contradictionis, sed etiam probabilissimum credimus, interdum fieri à Deo vel ex singulari priuilegio, vel ex singulari beneuolentia, & gratia. Nam de martyrio asserit D. Thom. 3. p. q. 87. ar. 1. ad 2. purgare hominem dormientem ab omni culpa veniali, ex eo solum, quod voluntatem non inuenit actualiter peccato veniali inhaerentem, etiam si nullam attritionem prius habuisset; imo etiam si ad somnum cum proposito committendi peccatum aliquod veniale, accessisset, vt Caietan. notat. Talis ergo remissio fit per solam habitualement gratiam sub hac habitudine datam, vel auctam ex priuilegio martyrii. Imo addit D. Tho. ibi, hoc conuenire martyrio, quia obtinet vim baptismi. Vnde sentit, idem esse de sacramento baptismi sentiendum, si daretur dormienti, vel parienti phrenetico, similiter disposito, idemque erit, si detur vigilanti, & habenti attritionem de solis peccatis mortalibus, quia tantum de illis cogitat, & dolet de illis ex motu illis tantum communi, & nullam habet actualem memoriam venialium peccatorum, neque vllam complacentiam, vel displicentiam eorum, & idem fortasse potest accidere in alijs sacramentis. Et quidquid sit de facto, re vera in tali modo remissionis nulla est repugnantia. Et eadem ratione iudico remitti posse peccatum veniale homini iusto per solam illius attritionem, & valde probabile censeo, ita etiam fieri, nō proprie ex priuilegio, sed ex prouidentia consentanea tali ordini gratiæ. Nam licet ille actus non habeat proportionem condignam ad illum affectum spectatum solum quoad perfectionem conuersionis, nihilominus in ratione meriti, & satisfactionis potest illam habere, & illa satis est, vt secundum ordinariam prouidentiam peccatum veniale remissibile sit per similes actus, vt in sæpe allegata disp. late dixi.

Ad rationem ergo contrariæ sententiæ quoad illud primum dictum, concedimus gratiam habitualement non esse formam natura sua incompensabilem cum peccato veniali; negamus autem consequentiam, contra quam ad hominem iam institimus, quia eadem fieri potest de gratia simul cum attritione. Dicimus ergo licet habitualis gratia natura sua non habeat illam incompensabilitatem cum peccato veniali, posse Deum etiam infundere, vel augere cum habitudine ad peccatum veniale tollendū, & tunc habere incompensabilitatem, nō ratione sui, sed ratione voluntatis Dei efficaciter statuentis remittere venialem offensam illi, cui talem gratiam tali modo, seu titulo contulerit. Et hinc potest declarari, quod supra diximus de gratia, vt remittente peccatum mortale, habere scilicet adiunctā condonationem Dei, in quo aliquam similitudinem habet cum remissione peccati venialis, & nihilominus magna intercedit differentia, nam remissio peccati mortalis non est gratuita respectu gratiæ habitualis, sed connaturalis illi, & ideo inseparabilis illi secundum ordinariam legem, licet de potentia absoluta separari possit.

*Effugium nihil proficiens.*

*14. Assertum 6.*

*Martyrii sine attritione delet veniale. Martyrii vim habet baptismi.*

*15. Solutio priorationis contrariæ sententiæ.*

*Quo sensu gratia repugnet veniali.*

*Concluditur superior discursus.*

*13. Contra ratio impugnatur.*

*Conuincitur ex eiusdem Auctoris sententia.*

*Exemplo res declaratur.*

Remissio



Remissio autem venialis non est ita connaturalis gratiae habituali praecise sumptae, & absque actu, & ideo quando conceditur, est mere gratuita condonatio, vel miraculosa, vel ex speciali privilegio; & est conuerso quando ab illa separatur, id est, quando gratia datur sine remissione peccati venialis, non est miraculum, sed ordinaria prouidentia.

16. Hinc ulterius falsum etiam censemus secundum dictum illius sententiae, nimirum, non posse Deum etiam de potentia absoluta per solam attritionem, vel cum sola illa peccatum veniale remittere. Contrarium enim verum esse credimus. Sed ut sine aequiocatione sumatur distinguemus illam particulam, *solam*, potest enim opponi solum ad excludendam perfectionem contritionis, non vero consortium gratiae habitualis. Et ibi non sumitur in hoc sensu, nam omnes in hoc convenimus, posse Deum remittere peccatum veniale per attritionem gratia habituali formatam, non solum de potentia absoluta, sed etiam de ordinata, saltem per sacramenta, solum nos addimus, etiam extra sacramenta id facere. In quo obiter advertimus, gratiam habitualement duobus modis posse coniungi cum attritione, vno modo consequenter tantum, id est, quod attritio antecedit vel tempore, vel saltem natura, & sequatur gratia prima informans, & delens peccata venialia, & hic modus contingit solum per sacramenta quia cum sola attritione non potest prima gratia, nisi per sacramenta, obtineri, sub illis baptismum sanguinis comprehendendo, & de potentia ordinata loquendo: nam de absoluta facile posset Deus idem sine sacramento facere, ut omnes fatentur, & est per se notum. Alio modo potest gratia habitualis coniungi attritioni, antecedendo in subiecto, & producendo illam, ita ut attritio statim in primo signo naturae sit forma, & viua, & tunc etiam sine sacramento per se, ac semper habet aliquem gradum gratiae consequentem, quia talis attritio est meritoria augmenti gratiae de condigno, quod augmentum statim dari credimus. Per illam ergo gratiam utroque modo coniunctam attritioni optime potest, etiam secundum legem ordinariam, remitti peccatum veniale, quia gratia, ut antecedit, reddit attritionem satisfactoriam, ac subinde meritoriam de condigno talis remissionis; ut vero aliquis gradus gratiae subsequitur ad illam attritionem, per illum expellitur veniale peccatum, quia ex merito talis actus cum illa habitudine, ac relatione a Deo funditur, ut pie credimus propter rationem superius datam.

17. Alio modo sumitur particula, *solam*, ad excludendam coniunctionem gratiae habitualis, quod duobus item modis potest intelligi. Primo ut particula illa excludat consortium gratiae, tam antecedentis, quam consequentis. Et in hoc sensu certa erit illa secunda assertio, de qua tractamus, si solum de potentia ordinata intelligeretur, quia in eo sensu non datur attritio sola, id est, separata ab habitu gratiae, nisi in eo, qui est in peccato mortali, quia non datur status medius per carentiam gratiae, & peccati mortalis; at vero peccatum veniale non remittitur sine mortali, nec mortale sine infusione gratiae; ergo nec veniale potest cum sola attritione remitti, si gratia non infundatur. Imo in hoc sensu est etiam hoc probabile de potentia absoluta; pendet autem ex illa quaestione, an possit vnum peccatum sine alio remitti, quam hic disputare nolo, sed in dictum locum tomii quarti in tertiam partem illam remittere, ubi illam disputavi. Posset item Deus constituit hominem in statu medio sine gratia, & peccato mortali, & in illo, si venialiter peccaret, haberet locum dicta secunda assertio iuxta mentem illius auctoris. Nos autem credimus, quod licet in tali statu contritio futura esset maxime proportionata dispositio ad obtinendam remissionem peccati venialis, ut per se clarum videtur, nihilominus potuisse Deum per solam attritio-

nem illud remittere sine habitualis gratiae infusione. Probatur primo, quia illud peccatum non includit priuationem gratiae; ergo in hac parte non esset necessaria infusio gratiae ad illius remissionem: aliunde vero Deus potest remittere culpam, & offensam cum minori dispositione, vel interna renouatione, quam sit necessaria ex natura rei; ergo etiam tunc posset id facere. Secundo probatur, quia nulla in hoc ostenditur repugnantia: ratio enim, quae pro illa sententia inducitur, non sibi constat, alioquin probaret, non posse peccatum veniale remitti per attritionem simul cum gratia, quod falsum est. Et sequela patet, quia etiam non est simpliciter impossibile peccatum veniale cum attritione simul, & gratia. Quod si dicatur posse Deum ordinare gratiam intuitu attritionis ad remissionem peccati, replicatur, quia etiam potest ordinare ipsammet attritionem, seu dare auxilium ad illam intuitu remittendi peccatum per illam: nulla enim est maior repugnancia, in priori puncto fere in simili forma racionatum est. Vnde ad inconueniens, quod infertur de remissione per extrinsecam condonationem, nunc distinguere possumus, nam vel sensus illationis est, quod per solam extrinsecam condonationem remittatur peccatum, & hoc non sequitur, quidquid sit de qualitate consequentis. Vel est sensus, quod non remittatur peccatum veniale sine illa condonatione, sed per quandam internam renouationem de se minus sufficientem, commodum habentem adiunctam gratuitam Dei remissionem, quod in op- & sic concedimus sequelam, putamusque necessario postea op- esse consequens admittendum ab arguente, ut in nione inferre- priori puncto late deductum est. rebatur.

18. Alio tandem modo possumus loqui de sola attritione viua, & formata, ac proinde coniuncta gratiae, tanquam principio, a quo manat, nullam tamen habente consequenter infusionem gratiae habitualis, seu alicuius gradus eius. Hic enim casus, & de potentia absoluta facilis est, & secundum aliquas opiniones etiam nunc aliquando contingit, ut si verum est, non omnem actum bonum, etiam supernaturalem, esse meritorium de condigno, nisi a charitate impetretur, vel si propter actum remissum non datur statim augmentum gratiae, licet sit meritorius eius. Igitur etiam pro hoc casu videtur iudicari impossibile iuxta illam secundam assertionem, remitti peccatum per solam attritionem, quia gratia, quae supponitur ad attritionem, non fuit data intuitu attritionis, nec sub relatione ad peccatum veniale excludendum, & ideo non potest esse forma expellens illud, nec habet impossibilitatem cum illo, etiam adiuncta attritione, ac proinde si non addatur interna renouatio per aliquam maiorem gratiam, non poterit peccatum veniale expelli. Sed oppositum censeo verum esse in illo casu, sequiturque manifeste ex dictis: tum quia, etiam si Deus non ordinauerit illam antecedentem gratiam ad peccati venialis remissionem, potuit ordinare ad illum effectum attritionem a tali gratia procedentem, quod satis est: tum etiam quia, licet Deus non ordinauerit illam gratiam, tanquam formam expellentem peccatum, potuit illam ordinare, ut principium attritionis, qua mediata expelleret peccatum, vel recte potuit illam ordinare, ut, licet sola non haberet impossibilitatem cum peccato veniali, adueniente attritione, simul cum illa expelleret illud, iamque haberet incopossibilitatem cum illo. Tum denique quia illa attritio formata secundum veram sententiam est meritoria de condigno, unde licet fingamus non ita mereri gradum gratiae, ita ut statim detur, nihilominus potest esse meritoria remissionis venialis peccati, ita ut statim fiat, nulla est enim in hoc repugnantia. Imo licet probabilius sit, statim dari augmentum gratiae, non constat illud augmentum concurrere aliquo modo ad remissionem venialis peccati, sed fortasse probabilius est utrumque effectum simul, & tantum concomitanter dari cum subordinatione, ita ut remissio venialis

Probatur.

Probatur 2.

Satisfit in-  
internam renouationem de se minus sufficientem, commodum habentem adiunctam gratuitam Dei remissionem, quod in op- & sic concedimus sequelam, putamusque necessario postea op- esse consequens admittendum ab arguente, ut in nione inferre- priori puncto late deductum est. rebatur.

18.

Proponitur  
tanquam principio, a quo manat, nullam tamen habente consequenter infusionem gratiae habitualis, seu alicuius gradus eius. Hic enim casus, & de potentia absoluta facilis est, & secundum aliquas opiniones etiam nunc aliquando contingit, ut si verum est, non omnem actum bonum, etiam supernaturalem, esse meritorium de condigno, nisi a charitate impetretur, vel si propter actum remissum non datur statim augmentum gratiae, licet sit meritorius eius. Igitur etiam pro hoc casu videtur iudicari impossibile iuxta illam secundam assertionem, remitti peccatum per solam attritionem, quia gratia, quae supponitur ad attritionem, non fuit data intuitu attritionis, nec sub relatione ad peccatum veniale excludendum, & ideo non potest esse forma expellens illud, nec habet impossibilitatem cum illo, etiam adiuncta attritione, ac proinde si non addatur interna renouatio per aliquam maiorem gratiam, non poterit peccatum veniale expelli. Sed oppositum censeo verum esse in illo casu, sequiturque manifeste ex dictis: tum quia, etiam si Deus non ordinauerit illam antecedentem gratiam ad peccati venialis remissionem, potuit ordinare ad illum effectum attritionem a tali gratia procedentem, quod satis est: tum etiam quia, licet Deus non ordinauerit illam gratiam, tanquam formam expellentem peccatum, potuit illam ordinare, ut principium attritionis, qua mediata expelleret peccatum, vel recte potuit illam ordinare, ut, licet sola non haberet impossibilitatem cum peccato veniali, adueniente attritione, simul cum illa expelleret illud, iamque haberet incopossibilitatem cum illo. Tum denique quia illa attritio formata secundum veram sententiam est meritoria de condigno, unde licet fingamus non ita mereri gradum gratiae, ita ut statim detur, nihilominus potest esse meritoria remissionis venialis peccati, ita ut statim fiat, nulla est enim in hoc repugnantia. Imo licet probabilius sit, statim dari augmentum gratiae, non constat illud augmentum concurrere aliquo modo ad remissionem venialis peccati, sed fortasse probabilius est utrumque effectum simul, & tantum concomitanter dari cum subordinatione, ita ut remissio venialis

Dubium.

Resoluitur.



venialis peccati sit quasi annexa augmento gratiæ, quod quidem illi auctores significant, quando hæc remissio per sacramentum fit, idem vero posset facile intelligi etiam extra sacramentum, tamen licet admittamus de lege illam subordinationem, nihilominus probabile non est, esse necessariam de potentia absoluta, & ideo sicut potest Deus vtrumque effectum conferre homini iusto per solam attritionem siue cum sacramento, siue absque illo, ita posset conferre solam remissionem peccati venialis sine augmento gratiæ, nam ex illa separatione nulla sequitur repugnancia, vt ostensum est. His ergo modis potest per solam attritionem hæc remissio fieri. Immerito ergo in illa secunda assertione hoc dicitur impossibile.

19. De tertia assertione illius opinionis nihil est, quod dicamus, verissima enim est, destruit tamē duas priores, vt satis ostensum est. Et consequenter etiam non consonat cum quarta assertione, quam proinde nos etiam non admittimus, putamus enim posse Deum veniale peccatum remittere, sine physica mutatione peccatoris. Imo hinc confirmamus similem resolutionem supra datam de peccato mortali. Nam in peccato veniali ex his, quæ de facto conceduntur videtur id necessario sequi multo magis, quam in peccato mortali. Nam peccatum mortale de facto nunquam remittitur sine infusione alicuius formæ naturæ suæ incompossibilis cum ipso peccato mortali, & ideo ex effectibus non possumus tanta probabilitate colligere, an possit peccatum mortale de potentia absoluta remitti sine tali forma, vel omnino sine tali mutatione physica. At vero peccatum veniale de facto remittitur sine forma naturæ suæ incompossibili cum illo, vtique per gratiam, & attritionem, quæ sigillatim, & simul sunt naturæ suæ cōpossibiles cū peccato veniali. Et ideo magna probabilitate hinc colligimus, posse Deū solum facere, quod cū illis formis facere potest, tū quæ sicut illæ formæ sūt de se infusibiles, ita nō sunt essentialiter necessariae, tum etiā quia, facta tota illa mutatione physica, ad huc peccatum veniale integrum perseverat, nisi Deus velit illud remittere, ac proinde voluntas Dei erit ad hoc sufficiens, si velit sola id facere: tum denique quia sicut supra argumētabar, posse Deum facere cum sola gratia, vel cum sola attritione, quod potest facere cum vtrāque simul, quia sicut vnaquæque per se est inficiens forma, ita & vtrāque simul, ideoque non est difficilius Deo vincere per pauca, quam per multa, ita nunc argumētatur, sicut Deus potest remittere peccatum veniale cum vna mutatione physica de se inficiente, ita etiam posse illud remittere sine aliqua tali mutatione quia quando causa secunda talis est, non est difficilius Deo sine illa, quam cum illa facere, quod vult.

20. Neque hinc sequitur quod inferebatur, illam non esse veram ablationem peccati venialis, sed occultationem, aut non imputationem, quia peccatum veniale manens habitualiter non est quid physicum, sed morale, & ideo, vt vere tollatur, & penitus destruat, non est necessaria mutatio realis, & physica, sed moralis remissio per voluntatem Dei efficacem sufficit. Nam etiam ille auctor dicit sufficere relationem rationis additam gratiæ, vt vere, & radicitus expellat peccatum veniale, quod sine illa relatione expellere non posset, quia peccatum veniale in relatione rationis consistit, vt ipsi aiunt, ergo eadem ratione actus diuinæ voluntatis, ex quo in personam hominis talis relatio rationis resultat, sufficit, vt illum vereliberum, & immunem ab omni macula, & offensa veniali relinquat. Vnde etiam non sequitur, quod secundo inferebatur, per talem remissionem non tolli dignitatem pœnæ, sed tantum non dari pœnam: falsum enim hoc est, quia longe aliud est remittere debitum, & aliud non exigere, remissio n. tollit obligationem, quæ per carentiam exactionis non tollitur. Et inter homines si iudex qui non potest pœnā remittere, dissimulet, & pœnas non inferat, non tollit pars 3.

lit à reo dignitatem pœnæ, nec vere illum absoluit: at vero si Rex, qui potest pœnam remittere, illa non v-tatur, & simpliciter reum absoluat, eo ipso tollit non solum pœnam, sed etiam reatum pœnæ, ita vt ille homo iam non maneat dignus pœna, nec possit iuste puniri, multo ergo magis Deus, si remittat omnino peccatum, eo ipso facit, vt homo iam non sit dignus pœna, quia re vera iam non posset iuste puniri, cum debitor non sit.

## CAPVT XXV.

Vtrum iustificatio sit maximum, & miraculosum opus Dei.

**D**Vas quæstiones in hoc titulo comprehendimus, quas tractauit D. Thomas in hac materia dict. q. 113. art. 9. & 10. & ideo ad illius complementum pau-  
ca in illorum articulorum expositionem hic adiciere visum est: Prior quæstio est de gradu excellentiæ, & perfectionis, quem inter opera Dei habet iustificatio, ad quam explicandam necesse est comparare opus iustificationis ad alia opera Dei, tres autem sunt ordines operum Dei, scilicet, naturæ, gratiæ, & vniōis hypostaticæ, atque ita possunt plures comparationes fieri. Prima est inter iustificationem, & opera pertinentia ad ordinem naturalem. Ad quā comparationem sub disiunctione responder D. Thomas. Nam possunt hæc opera comparari vel in modo faciendi, vel in re facta. Et ex parte modi ait D. Thomas, opus naturæ esse maius ipsa iustificatione: at ex parte ipsarum rerum, quæ in vtroque ordine fiunt, dicit, iustificationem esse maius opus toto opere naturæ, etiam si ad creationem cœli, & terræ comparatio fiat, & in eam sententiam inducit Aug. tract. 72. in Ioan. De hac vero posteriori parte diximus sufficienter in lib. præcedenti ca. 13. in solutionibus argumentorum, neque hic aliquid addendum occurrit.

Circa priorem vero partem in primis aduerto intelligendam esse de modo physico realis productionis, qui in ordine ad nudam omnipotentiam consideratur: nam potest etiam fieri comparatio in morali modo, qui in ordine ad virtutem iustitiæ, vel misericordiæ spectari potest, & de hoc nihil dixit D. Thomas, statim vero pauca dicemus. Secundo aduerto comparationem esse intelligendam tantum ex genere. Ratio enim redditur, quia opus naturæ includit creationem, quæ in modo agēdi est maximum opus, quia est productio ex nihilo, quod non inuenitur in tota latitudine operum gratiæ: semper enim fit ex præsupposito subiecto. Et ita fit comparatio ex genere, id est, comparando supremum modum operandi in ordine naturæ, vel gratiæ. Et in hoc acite insinuat D. Tho. gratiam non produci per creationem, quod verissimum est, vt in sequenti lib. dicemus. At vero si comparatio fiat inter singulos modos productionum vtriusque ordinis, sic iustificatio excedit sine dubio omnia opera naturæ, excepta creatione. Nam inter modos operandi ex præsupposito subiecto, multo diuinior, & altior est productio gratiæ, quam omnis productio rerum naturalium, etiam quoad modum, tū quia proxime accedit ad creationem, tum etiam quia non fit ex potentia naturali, sed obedientiali subiecti. Quæ posterior ratio adeo præeminet, vt possit nō immerito dubitari de priori comparatione, & prælatione creationis. Quia licet creatio in hoc excedat, quod fit ab efficiente sine adminiculo subiecti, quod non habet gratiæ productio, nihilominus non videtur esse minoris potentiæ operari in subiecto, & ex subiecto ultra naturalem capacitatem eius. Hoc autem non obstante semper in creatione inuenitur aliquis excessus, quia, vt cumq; subiectū concurrat semper aliquo modo adiuuat, & forma, quæ in illo fit, nō fit per se primo, in quātū ens, sed vt tale ens, quia iam supponit in subiecto rationem entis. Alio vero modo

1. Prior quæstio de comparatione gratiæ proponitur.

Comparatio 1.

2. Animaduertenda circa modū faciendi. Primum aduertendū 2. Aduertendum.

Vtrum opus creationis superet gratiæ productionem.

Q com-



comparat Chrysost. hom. 3. in epist. ad Hebr. opus iustificationis aliis operibus Dei, quatenus in illo efficaciter inducitur liberum arbitrium, in aliis vero operibus non interuenit, & sic dicit esse maius opus facere, ut homo libere credat supernaturalia mysteria, quam facere, ut mortuus resurgat. Quod quæ ratione verum habere possit, ex supra dictis de gratia efficaci intelligi potest.

3. *Comparatio est inter iustificationem & vnionem hypostaticam, & hanc prætermisit D. Tho. vel tanquam per se notam, vel hypostaticam quia nondum de gratia vnionis tractauerat. Non est ergo dubium, quin opus hypostaticæ vnionis sit altius, & excellentius, tam in ordine, & gradu, ut attigit D. Tho. 3. p. q. 7. ar. 13. ad 3. quæ in perfectione propria, & specificæ, ut latius disputaui in tom. 1. 3. p. d. 9. sect. 2. ubi sub dubio reliqui, an modus vnionis hypostaticæ sit physice excellentior, quam gratia habitualis; nunc vero omnibus simpliciter pensatis affirmandum simpliciter videtur, quia & substantialis modus est, & habet quasi formalem effectum longe diuinius.*

*Assertio 1.*

4. *Comparatio inter iustificationem & gloriam.* Tertia comparatio fit intra ipsum ordinem gratiæ sanctificantis, nam ad illum pertinent etiam dona gloriæ, & ideo quæri solet, an iustificatio sit maius opus quam glorificatio. Quam comparationem facit etiam D. Thom. in dist. ar. 1. & absolute præfert opus glorificationis operi iustificationis, licet secundum quædam proportionem dicat, iustificationem impii esse opus excellentius, quia magis distat peccator à statu gratiæ, quam iustus à statu gloriæ. Circa priorē vero partem verum esse putamus, quod libro præcedenti c. 13. diximus, gratiam habitualement esse qualitatem speciem, & essentia perfectiorem, quam sint omnes qualitates gloriæ. Et ideo quod hoc loco D. Thomas dixit, intelligendum putamus de excellentia quoad statum, nam donum gloriæ includit gratiam ipsam consummatam, quæ perfectior est, quam iustitia in hac vita inchoata, non in essentia, sed in statu. Item gloriæ donum excedit, quia constituit hominem in ultimo actu, quo ita vnitur Deo, ut deficere iam non possit, sed immobiliter æternam Dei participationem possideat, quod gratia iustificationis in hac vita non præstat. Et quia secundum hanc considerationē æternæ participationis diuinitatis præstulerat D. Tho. bonum gratiæ bono naturæ, consequenter etiam præfert bonum gloriæ bono gratiæ. Nihilominus tamen si perfectiones ipsæ præcise, & condistinguendo vnā ab altera, & in genere entis quoad specificam perfectionem cōparentur, sic maius opus censo esse opus iustificationis, quam glorificationis propter rationes superius adductas. Circa alteram vero partem, licet D. Thomas solum loquatur de iustificatione impii, extendenda est doctrina ad omnem iustificationem viæ, etiamsi non sit à peccato, ut fuit in Angelis viatoribus. Nam illa etiam est magis liberalis, & gratuita, quam glorificatio, & plus excedit gratia naturam, quam status gloriæ statum gratiæ, & ita ex hac parte etiam illa iustificatio excedit secundum prædictam proportionem.

5. *Quarta comparatio inter duplicem iustificandi modum.*

Hinc vero addi potest quarta comparatio inter ipsam iustificationem vno, vel alio modo factam. Est enim, ut diximus, duplex iustificatio, vna, per quam aliquis fit ex non iusto iustus, id est, quæ ex statu puræ naturæ quis eleuatur ad supernaturalem statum gratiæ alia vero est iustificatio impii, quæ quis ex iniusto fit iustus, & ex inimico Dei amicus. Possunt ergo istæ iustificationes inter se conferri. Quam comparationem facit August. tract. 72. in Ioan. & prius dicit. *Non hic audeo præcipitare sententiam: intelligat, qui potest, iudicet qui potest, utrum maius sit iustos creare, quam impios iustificare.* Postea vero vno verbo rem totam elegantissime absoluit, dicens, *Certe enim si æqualis est vtrumque potentia, hoc maioris est misericordie.* Vbi eandem distinctionem insinuat, quam D. Thom. hoc loco tradidit: sup-

poni enim debet, vtramque iustificationem fieri cum infusione æqualis gratiæ. Nam si Deus maiorem gratiam vni, quam alteri tribuat, ex illa parte maius opus faciet in eo, cui maiorem gratiam donauerit, quod potest facere tam cum peccatore, quam cum non peccatore, sed illud est accidentarium. Vnde ad formalem comparationem faciendam, sumenda sunt cætera æqualia. Et sic comparando effectus ipsos absolute, seu terminos, ad quos tendunt ambe iustificationes, sic intuenitur æqualitas, quia eadem gratia, & æqualiter intensa vtrique conferri potest, & hoc est, quod Augustinus dixit, vtrumque esse æqualis potentie. At vero respiciendo ad terminos, a quibus, sic excedit iustificatio impii non quidem in potentia, sed in misericordia, ut recte Augustinus dixit. Vnde iustificatio impii licet non sit maius opus physicum (ut sic dicam) potest dici maius beneficium, vel certe duplex beneficium, cum aliud sit simplex: nam impio & datur iustitia, & remittitur peccatum, alteri vero sola iustitia datur. Estque similis comparatio, quam tractat D. Thomas 2. 2. questio. 106. artic. 2. Quod sit maius beneficium diuinum, innocentia, an pœnitentia? Est autem in illa comparatione considerandum innocentiam, si præcise consideretur, ut dicit solam peccati carentiam, qualis in ipsa creatione inuenitur in angelo, vel homine, qui iustus creatur, sic non esse speciale beneficium ab ipsa creatione distinctum, quia non poterat persona immediate à Deo creari nisi innocens. Et hoc modo perinde fere est comparare dictas duas iustificationes, & comparare innocentiam cum pœnitentia, & de vtriusque recte dicitur, esse æqualis potestatis, non vero æqualis misericordie. Alter vero potest sumi innocentia pro præseruatione propria, & speciali à peccato, quæ duplex cogitari potest, vna ab originali peccato, alia à quolibet actuali, præsertim à mortali, quæ præsentis instituto deseruit. Prior in sola iustificatione sanctissime Virginis inuenta est. Quæ conferri potest cum iustificatione impii in peccato originali prius existentis. Videri enim hæc potest esse maioris misericordie, quia est propria iustificatio impii. Nihilominus tamen dicendum est, etiam in ratione beneficii, & misericordie, priorem iustificationem præseruantem à peccato ex vi conceptionis necessario contrahendo, esse maiorem, quia, licet non fuerit iustificatio impii, fuit eiusdem misericordie cum altiori modo, scilicet, præseruando personam sic iustificatam, ne fieret impia. Vnde in rigore eundem habet terminum, à quo, scilicet peccatum originale, sed aliter, & aliter, quia in vna est peccatum originale, quod inerat, in alia non quod inerat, sed quod infuisset, nisi gratia præuenisset: ac subinde cum vtraque coniungitur vera peccati remissio, sed altiori modo in præseruatiua iustificatione, quia est (ut sic dicam) anticipata remissio. Et ita continet totam rationem pœnitentiæ, quæ in alia iustificatione reperitur, & addit maiorem quædam liberalitatem, & anticipationem beneficii quæ moraliter ipsum beneficium augeat, & maxime quando per talem anticipationem præseruatur quis, ne pro aliquo tempore malo culpæ subiaceat, quod magnum beneficium, & commodum spirituale est. Talis ergo iustificatio præbens simul innocentiam, sine dubio est maius beneficium, & opus maioris misericordie, quam iustificatio mundans à peccato, etiamsi in effectu, seu in gratia infusa esset æqualitas. At vero altera innocentia totius vitæ, quæ est cum priuatione à peccato mortali, præter primam iustificationem includit donum perseuerantiæ perpetuū, seu per totum vitæ tempus, & sic longe alia est cōparatio doni innocentie cum dono pœnitentiæ, quam sit ea, de qua nunc tractamus, quia ibi non sit cōparatio inter solas iustificationes, sed inter donum perseuerantiæ, & singularis pœnitentiæ cū dono pœnitentiæ ad resurgendum commissio, quando per vtramque viam ad eundem terminum finalis gratiæ peruenitur, & ideo de hac compar-

*Idem.*

*Vtrum pœnitentia sit maius beneficium Dei quam innocentia?*

*B. Virgo immunis fuit ab originali.*

*Maius beneficium est præseruari ab originali quam ab ipso eripi.*

*para-*



paratione inferius de dono perseverantiae tractando dicimus.

6.  
Tractatur.  
pars titu-  
b.

Supereft, vt de altera parte in titulo propofita pauca dicamus. Cum enim ex dictis conftet, opus iuftificationis fupernaturale effe, non immerito dubitatur, an fit etiam miraculofum. Opus enim, quod fupernaturale eft, miraculofum effe videtur. Nam quicquid vltra curfum, & ordinem caufarum naturalium fit, eft miraculofum, fed opus naturale fit extra curfum caufarum naturalium, ergo eft miraculofum opus. Confirmatur, quia refurrectio eft opus miraculofum, & fimiliter illuminatio cæci, & non alia ratione, nifi quia funt opera fupernaturalia, id eft, vltra capacitatem naturalem fubiecti, & vltra vires caufarum efficientium naturalium, fed vtrumque reperitur in opere iuftificationis, ergo. Confirmatur, quia D. Tho. 3. cont. gent. c. 161. comparat iuftificationem impij illuminationi cæci, & refurrectioni mortui quia ficut iuxta ordinem, quem res exigunt, cæcus non deberet vifum recipere, nec mortuus vitam, ita nec qui ponit impedimentum peccati gratiam deberet recipere.

7.  
Iuftificatio  
de lege nõ  
eft  
miraculo-  
fa.  
Probatur  
ratione.

Nihilominus dicendum eft, iuftificationem ordinario modo factam non effe opus miraculofum. Ita fentit D. Tho. in dict. art. 10. Cuius ratio poteft in hunc modum explicari. Nam vt opus miraculofum fit, tres conditiones requiruntur. Vna eft, vt à Deo folo fieri poffit, alia, vt fit vltra naturalem potentiam paffi, tertia, vt fit opus rarum, & extra communem curfum, feu legem ordinariam providentiæ. Ex his autem conditionibus fola prima in iuftificatione inuenitur, quæ non fufficit fola, vt opus fit miraculofum: nam creatio animæ rationalis à Deo folo fieri poteft, & non eft miraculum, imo nec creatio cæli, & terræ fuit proprie opus miraculofum, quia neque natum erat aliter fieri, nec dici poteft fuiffe extra legem, vel curfum caufarum, nã ab illo opere omnis caufarum curfus fumpfit initium. Ex aliis vero duabus conditionibus ad miraculofum opus neceffariis manifeftum eft tertiam in iuftificatione regulariter non inueniri, quia Deus ordinarie promouet homines ad fuam iuftificationem modo ipfis accommodato, vocando illos, & ab imperfecto ad perfectam perducendo, vt defcribit Concil. Trident. fefl. 6. c. 6. Ergo ex parte modi iuftificatio ordinarie non fit miraculofo modo.

8.  
Dubitatio  
circa D.  
Thom. pro-  
bationem.

De fecunda vero conditione probat D. Thom. non inueniri in iuftificatione, quia non fuperat naturalem capacitatem animæ, quia natura fua eft capax gratiæ iuxta Auguft. de Prædeltinatione fanct. cap. 5. In qua aſſertione, & probatione non fine caufa Caietanus, & alij Recentiores dubitant, quia capacitas animæ ad gratiam non eft naturalis, fed obediencialis, licet fit illi naturaliter congenita, quod non videtur fufficiens, vt opus non fit miraculofum: nam etiam in corpore mortuo eft capacitas obediencialis, vt fuſciteretur, & nihilominus refurrectio ex eo capite eft miraculoſa. Idem D. Thomas vult, cum tamen negari non poſſit, quin etiam illa capacitas fit congenita in ipſa natura cadaueris. Hæc autem dubitatio ſol- uenda eft ex eodem D. Thom. 1. p. q. 105. art. 7. ad 1. vbi ficit. Creatio animæ, & iuftificatio peccatoris, etſi à Deo ſolo fiant, non tamen proprie loquendo miracula dicuntur, quia non ſunt nata fieri per alias cauſas, & ita non contingunt præ- ter ordinem naturæ, cum hæc ad facultatem naturæ non perti- neant. Itaque mens D. Thomæ eft, quancumque innata- tam capacitatem ſufficere, vt opus non fit miraculo- ſum, quando non eft natum fieri ex alia capacitate magis naturali, & ita eft in iuftificatione. Secus vero eft in refurrectione, quia terminus refurrectionis de-  
pars 3.

Soluitur ex  
eodem D.  
Thom.

Præoccupatio.

ſe natus eſt fieri per capacitatem omnino naturalem, & per generationem naturalem, & ideo quando aliter fit, miraculoſe fieri conſetur. Et ideo ſæpe dicit idẽ D. Thom. refurrectionem eſſe ſimpliciter miraculoſam, & fupernaturalem ex parte principij, licet fit naturalis ex parte termini, vt in 4. diſt. 43. q. 1. art. 1. q. 3. alias q. 77. Addito, art. 3. & 4. cont. gent. c. 81. ad 6. rationem. Et ita patet reſponſio ad rationem dubitan- di, negamus enim omnem actionem fupernaturalem eſſe miraculoſam, nam ſi non habeat alium natura- lem modum productionis, miraculoſa non eſt. Vnde ſtat, actionem eſſe magis miraculoſam, & minus fupernaturalem, ſicut refurrectio eſt minus fupernaturalis, quam iuftificatio, ſcilicet ex parte termini, & tamen eſt magis miraculoſa, vt D. Thom. ſupra ſentit. Quapropter comparatio, quam facit in alio loco 1. 3. contr. gent. non eſt ſimpliciter accipienda in ratione miraculi, ſed in ratione operis fupernaturalis, & gra- tuiti, ac ſuperantis non ſolum naturalem capacitatem fubiecti, ſed etiam diſpoſitiones repugnantes ex parte fubiecti. Sed hac ſimilitudine, ſeu equiparatione non obſtante, ex alio capite intercedit aſſignata differẽtia, ob quam illuminatio cæci, & refurrectio mortui miraculoſa dicitur, non vero iuftificatio.

Addimus vero limitationem dicentes, iuftificatio- nem ordinarie non eſſe opus miraculoſum, quia ex- traordinarie poteſt miraculoſe fieri, vt D. Tho. vult, ſuperioris nimirum, quando Deus non mouet hominem ad iu- ſticiam modo accommodato naturæ eius, ſed tã ve- hementer, vt ſubito illum iuſtificet, & adducit in ex- emplum conuerſionem Pauli. Sed contra hoc ſuboritur difficultas ex dictis circa ſecundam conditionẽ, quia opus nunquam eſt miraculoſum, niſi excedat capacitatem naturalem fubiecti conſentaneam tali formæ, ſed nunquam iuftificatio excedit capacitatem animæ proportionatam gratiæ, quantum eſſe poteſt, ſeu quantum ordo connaturalis gratiæ exigere po- teſt, ergo nunquam poteſt iuftificatio eſſe miraculo- ſa. Accedit, quod licet homo ſubito, vel ſeruenter iu- ſtificetur, non eſt præter legem ordinariam Dei, quia Deus nullam legem tulit, per quam certum modum iuftificationis præſcriberet, vel limites ſuæ gratiæ apponeret, ergo vterque ille modus iuftificationis cadit ſub legẽ ordinariam gratiæ, ac proinde neuter eſt mi- raculoſus. Reſponderi poteſt primo, hunc modum iuftificationis vocari miraculoſum lato modo, quia eſt extraordinarius, & rarus, ac proinde mirabilis, nõ quia in rigore in eo concurrant omnes conditiones, quæ ad propriiſſimum miraculũ neceſſariæ ſunt. Vel ſecundo, & melius dicitur ex eodem D. Tho. 1. p. diſt. q. 105. art. 7. ad 2. opus non eſſe ſemper miraculoſum propter ſubſtantiam facti, ſed interdum etiam pro- pter modum faciendi. Iuftificatio ergo impij etiam in illo caſu raro non eſt miraculoſa in ſubſtantia facti, vt probat ratio dubitandi, eſſe tamen poteſt miraculoſa in modo faciendi. Et tunc neceſſe eſt, vt vel ad ex- citandum, & conuertendum hominem Deus aliquo, miraculo ſaltem externo, vtatur, vt fecit in Paulo (quod etiam D. Thom. inſinuauit, & notauit,) vel cer- te oportet, vt confortet intellectum hominis ad in- telligendum velocius, aut efficaciſſe apprehenden- dum, quam per media ordinaria poſſit, nam hic etiã modus vere miraculoſus eſt, quia excedit non ſolum vires naturales potentiarum animæ, ſed etiam mo- dum, quo ſecundum legem ordinariam poſſunt ad fupernaturaliter operandum eleuari. Et hoc ſa- tis eſt, vt illa iuftificatio miraculo- ſa dicatur.

Satisfic ra-  
tionibus du-  
bitandi.

9.  
Limitatio  
traordinarie  
ſuperioris  
doctrina.  
Difficultas  
emergeit.

Deciditur.





# INDEX CAPITVM LIBRI OCTAVI.

De causis habitualis gratiæ, totaque iustificationis mutatione ac  
ordine ipsius.

- C**AP. I. *Quæ sit causa finalis gratiæ habitualis, seu nostræ iustificationis?*
- Cap. II. *Vtr. gratia veram causam materiale habeat, & ideo per creationem nõ fiat?*
- Cap. III. *Vtrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ?*
- Cap. IV. *Vtrum habitus virtutis infusæ suis actibus producat?*
- Cap. V. *An ad habitualement gratiam dispositio aliqua physica, seu per modum actus primi præcedere possit, vel tantum moralis; & per modum actus secundi?*
- Cap. VI. *Vtrum ad infusionem gratiæ, quæ in iustificatione impu sit, aliquis actus peccatoris per modum præviæ dispositionis remota, aut proxima necessarius sit?*
- Cap. VII. *Vtrum actum ad gratiam disponentem supernaturalem esse, & ab auxilio gratiæ elici oporteat?*
- Cap. VIII. *Vtrum actum, quo se homo ad gratiam disponit, à libero arbitrio elicitum esse, necessarium sit?*
- Cap. IX. *Vtrum dispositio ad iustitiam sit vera causa moralis, & in illo ordine materialis causa gratiæ habitualis, & remissionis peccati?*
- Cap. X. *Expenditur locus Luc 7. Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, in confirmationem doctrinæ superiori capite traditæ.*
- Cap. XI. *Vtrum actus, qui est ultima dispositio ad gratiam habitualement, sit effectus eiusdem gratiæ, ab aliquo, scilicet, habitu infuso elicitus, & affirmans sententia proponitur?*
- Cap. XII. *Vltimam dispositionem ad habitualement gratiam, non fieri ab habitu, late probatur.*
- Cap. XIII. *Fundamentis contrariæ sententiæ satisfit.*
- Cap. XIV. *Quæ fuerit D Thomæ sententia circa effectiõnem gratiæ habitualis in actum proxime ad illam disponentem?*
- Cap. XV. *Vtr. prima dispositio ad iustificationem necessaria, sit actus fidei, & intellectus?*
- Cap. XVI. *Quæ fides, seu cuius obiecti sit fides iustificans?*
- Cap. XVII. *Vtrum præter fidem, aliquis motus liberi arbitrii sit necessaria dispositio ad iustitiam?*
- Cap. XVIII. *An spes sit dispositio ad iustitiam, & quæ illa sit?*
- Cap. XIX. *Quanta sit necessitas actus spei ad iustificationem, & an sit maior, quam timoris?*
- Cap. XX. *De cæteris actibus voluntatis, qui ad iustitiam obtinendam peccatorem disponunt, ac necessarii, vel utiles sunt.*
- Cap. XXI. *Communibus obiectiõibus hæreticorum contra dispositionem ultimam ad iustitiam satisfit.*
- Cap. XXII. *Quo sensu dicat Paulus, hominem non iustificari ex operibus, & non contradicat Iacobo dicenti hominem ex operibus iustificari?*
- Cap. XXIII. *Vtrum in opere iustificationis aliquis ordo, seu successio temporis necessaria sit?*
- Cap. XXIV. *Vtrum in opere iustificationis aliquis ordo naturæ intercedat?*



## LIBER OCTAVVS

# DE CAVSIS HABITUALIS GRATIAE, TOTAEQUE IUSTIFICATIONIS MUTATIONE, AC ORDINE ipsius.

1.  
Materia huius libri.

De causa formali.

2.  
De exemplari causa.

3.  
De triplici causa agentium.

**I**N duobus praecedentibus libris essentiali, & naturae habitualis gratiae declarauimus simul cum effectu formali eius, sine quo non potest essentia vniuscuiusque formae exacte intelligi, ideoque consequenti ordine sequitur, vt de causis eiusdem gratiae dicamus. Quas in ordine ad iustificationem nos docuit Concilium Tridentinum sess. 6. ca. 7. ideoque inter eas etiam iustitiam, vt formalem causam numerauit. Nos vero de his causis tam respectu ipsius gratiae, seu iustitiae, quam respectu formalis effectus eius tractamus, & ideo nihil est amplius, quod de causa formali dicamus, est enim gratia, & iustitia quaedam animae forma, quae aliam formalem causam propriam, & (vt ita dicam) physicam habere non potest quod addo in primis, quia secundum quandam moralem, & metaphoricum modum inter ipsos habitus gratiae, vnus dicitur forma alterius, vt charitas dicitur forma fidei, & aliarum virtutum, & ipsa gratia dicitur forma charitatis. Sed haec locutio in praecedentibus libris explicata sufficienter est, & iterum in libro ultimo tractando de merito attingetur, & de charitate in propria materia solet latius tractari.

Deinde illud additum est propter causam exemplarem, quae quodam modo solet formalis appellari quamuis re vera magis ad efficiendum pertineat, quomodo cunque autem appelletur, non est, quod circa illam immoremur. Nam diuina gratia non habet aliam causam exemplarem, nisi vel diuinam essentiam, cuius est participatio, vel propriam ideam, quam in Deo habet, de priori autem ratione, & quomodo gratia sit participatio diuinæ naturae, satis in praecedentibus libris dictum est. De posteriori autem modo, seu de idea gratiae, nihil hic speciale dicendum occurrit, quod ad generalem doctrinam de ideis non spectet. Praeter haec vero, gratia, prout est in nobis, habet suum modo causam exemplarem in Christi Domini humanitate, cui per gratiam conformes efficimur, teste Paulo ad Rom. 8. Sed neque de hac causa peculiaris disputatio necessaria est, quia res est clara, satisque disputata in tom. 1. 3. partis dispu. 5. sect. 2. & in q. 24. D. Tho. art. 3. cum commentario. Et videri potest Vega lib. 7. in Trident. cap. 19.

Omissa ergo causa formali de aliis tribus finali, & efficiente, & materiali dicendum est, & quia dispositio ad formam ad materiale causam reuocatur, & eius cognitio in hac materia maxime necessaria est, de illa praecipue dicemus. Vnde consequenter in huius libri discursu doctrinam de prima iustificatione complebimus. Diximus enim supra iustificationem duobus modis accipi, scilicet, vel pro effectu formali iustitiae, de quo iam tractauimus, vel pro mutatione ad ipsam iustitiam, de qua in praesenti libro dicendum est. Tum quia causae vniuscuiusque formae in eius productione praecipue operantur, tum maxime, quia dispositiones ad iustitiam ad illius infusionem, ac sub-

pars 3.

inde ad mutationem hominis ab iniustitia ad iustitiam requiruntur, ideoque has dispositiones declarando, totam hanc mutationem, & ordinem eius explicabimus.

## CAPVT I.

*Quae sit causa finalis gratiae habitualis, seu nostrae iustificationis?*

**T**Res causas finales nostrae iustificationis docuit Concilium Trident. dicta sess. 6. c. 7. dicens. *Huius iustificationis causa sunt, finalis quidem gloria Dei, & Christi, ac vita aeterna.* In quibus verbis Concilium de iustificatione loquens, idem censet de ipsa iustitia, & de tota gratia habituali, imo idem dici potest de tota gratia actuali, vt ex declaratione illarum trium causarum constabit. Vt autem earum numerus sufficiens inueniatur, aduertere oportet, Concilium tantum fines remotos, & extrinsecos totius gratiae numerasse, quia si sunt alii fines proximi, vel intrinseci intra latitudinem donorum continentur. Sic enim, vt notauit Alenf. 4. p. q. 8. mēb. 5. art. 1. ad ult. iustificatio ipsa formalis considerari potest vt finis intrinsecus gratiae habitualis, omnis enim forma est propter suum formalem effectum, sicut anima est propter viuificandum corpus. Sed de hoc fine iam a nobis dictum est. Concilium autem non distinxit illum, quia ipsemet iustificationis causas designauit. Sic ergo tantum illae tres causae finales gratiae inueniuntur, quas breuiter explicauimus.

Primo ergo loco inter hos fines ponitur gloria Dei & merito, quoniam est omnium vltimus, & supremus. Et in primis conuenit gratiae illa generali ratione, qua est primus omnia propter semetipsum operatus est Dominus, Prou. 16. & finis iustificationis. *Gloria Dei* qua omnia dicuntur, *Esse ex ipso, & per ipsum, & in ipso.* ad Rom. 11. vnde concludit Paulus, *Ipsi gloria in seculum.* Secundo etiam speciali ratione, qua opera gratiae, & praecipue hominum sanctificatio dicitur esse propter gloriam Dei iuxta illud Isa. 43. *Omnes, qui inuocat nomen meum, in gloriam meam creauimus, formauimus, & fecimus eum.* Et saepius Paulus ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, &c. In laudem gloriae gratiae suae, ubi ipsa adoptio, quae per gratiam nobis confertur, dicitur prædestinata in laudem gloriae gratiae suae, id est (ait Ambrosius) vt salus nostra gloria Dei sit, & ad laudem claritatis eius proficeret gratia data hominibus.* Vnde quod ait, *in laudem gloriae,* exponi potest in magnam, & gloriosam manifestationem gratiae suae, vel potius in laudem, gloriosam gratiae suae, id est, in laudem quam meretur propter magnam gratiam, quam nobis conferre decreuit. Et iterum infra. *Prædestinati, &c. vt simus in laudem gloriae eius.* Et iterum. *Signati spiritu promissionis sancto in laudem gloriae ipsius.* Vbi optime Chrysostomus 2. inquit. *Hoc ponit assidue. Quanam de causa? vt quod satis sit ad faciendam fidem auditoribus.* Quod optime profertur adducens alia Scripturae testimonia, in quibus dicitur

Q 3

Deus



Deus facere opera gratiæ propter nomen suum Psal. 108. Isa. 48. *Propter me, propter me faciam*, & similia sunt multa in Scriptura.

3.  
Ratio.

Ratione potest hæc veritas in hunc modum declarari, quia duobus modis dicitur Deus agere omnia propter se ipsum, primo, quia intendit alius communicare bonitatem suam, nam quia est summè bonus naturaliter appetit communicare se ipsum, & ideo quando aliquid extra se agit, intendit veluti explere hunc bonitatis suæ appetitum, non ut inde perficiatur, sed ut id, quod decet suam bonitatem, faciat. Secundo dicitur Deus, agere propter se, quatenus propter gloriam suam operatur. Hæc autem duo singulari modo, & excellentia in opere iustificationis inveniuntur. Nam in primis gratia est singularis, excellentisque participatio diuinæ naturæ, cui connaturalis est visio Dei in se ipso, & ideo inter communicationes pure creatas est summa communicatio bonitatis diuinæ ad creaturam, ac proinde in gratiæ productione maxime Deus operatur propter suam bonitatem communicandam. Deinde gloria Dei, quæ extra ipsum est, consistit in clara, & publica eius notitia cum laude, hæc est generalis ratio gloriæ propriæ sumptæ iuxta generalem descriptionem gloriæ propriæ sumptæ traditam à Cicer. Aristot. Augu. D. Tho. & aliis, quod gloria sit clara cum laude notitia. Hæc vero gloria maxime redundat in Deum ex gratiæ suæ communicatione, & ex operibus, quæ illam consequuntur.

Cicero de Inuent. Arist. 1. Rhetor. c. 5. Aug. lib. 83. Quæst. q. 31. & tractat. 100. in Ioan. D. Thom.

1.2. q. 2. ar. 3. & 2.2. q. 132. art. 1.

4. A descriptione gloria ratio deducitur.

Accedit laus notitia.

Primo quia hæc Dei gloria propriæ, & formaliter in solis, & à solis creaturis rationalibus, seu intellectualibus tribuitur, & tanto est magis propria, quanto notitia Dei maior est, & melior, at vero communicatio Dei per gratiam, & est propria intellectualis creaturæ, & per illam Dei bonitas, & maiestas maxime notificatur hominibus. Propter quod merito dixit Aug. tract. 100. in Ioan. veram Dei gloriam solum in Ecclesia catholica inueniri, quia nimirum sicut in illa sola est veræ sanctitas, ita in sola illa vera Dei notitia inuenitur, ergo ex hac parte communicatio gratiæ maximè cedit in gloriam Dei, ergo hic est maxime proprius finis eius. Aliunde vero, ut gloria sit vera, necesse est, ut ad veram notitiam vera etiā laus accedat, est enim gloria (ut dixi) notitia cum laude, at vero gratia cum Dei notitia maxime habet coniunctam laudem iuxta illud Pauli 1. Cor. 10. *Omnia in gloriam Dei facite*. Vbi Ambros. *In gloriam Dei aliquid fit, cum in actibus, & conuersatione Christiani Deus laudatur*. Tum maxime quia gratia omne verum bonum Deo tribuit, & ab ipso esse recognoscit. Vnde August. tract. 82. in Ioan. exponens verba Christi c. 15. *In hoc glorificatus est Pater meus, ut fructum plurimum afferatis*. Ed adiungens verba Pauli Rom. 4. *Si Abraham ex operibus iustificatus est habet gloriam sed non apud Deum*, inquit. *Hæc est ad Deum gloria, quæ glorificatur non homo, sed Deus si non ex operibus, sed ex fide iustificatur, ut ex Deo illi sit quod etiam bene operatur*. Et ideo etiam Ambros. lib. 2. in Lucam, significauit, tunc hominem omnia in gloriam Dei facere, cum intelligit, quia, ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit edificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino. Est ergo hoc proprium, & singulare gratiæ, ut non solum sit maximum Dei donum, sed etiam, ut per suam virtutem, & actus faciat recognoscere suum auctorem, & faciat facere opera, ex quibus maxime laudatur Deus & ideo maxime propria, & specialiter ratione dicitur dari propter gloriam Dei. Et ideo de luce gratiæ, & operibus eius dicit CHRISTVS Matth. 5. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est*.

5. Glor. Christi D. est se-

Circa secundam causam à Concilio positam, quæ est Christus Dominus, seu gloria Christi, nonnulla dixi in tom. 1. 3. partis disputatione 5. sect. 3. ubi variis

Scripturæ, & Patrum testimoniis hanc veritatem confirmaui. Et plures congruentes rationes ex Scripturis petitas ad idem suadendum adduxit Andreas Vega lib. 7. in Tridentin. cap. 20. Et omnes videtur mihi comprehendisse Ambros. ad Ephes. 1. ubi circa illa verba. *In quo & credentes signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostræ in redemptionem acquisitionis in laudem gloriæ ipsius*, sic inquit. *Laus gloriæ Dei est cum multi acquiruntur ad fidem, sicut gloria medici est si multos curet*. Ideoque ad gloriam Dei pertinet, quod gentes vocauit ut salutis suæ medela consequerentur per fidem promissam Iudeis. Vbi licet Ambrosius de Deo loquatur, sententia tamen ipsa propriissime conuenit in Christum, qui est summus animarum medicus, & ideo plurimum salus maxima ipse est gloria. Nec enim dici potest resultare quidem hanc Christi gloriam ex animarum sanctificatione, non tamen esse à Deo intentam, ac proinde non esse finem gratiæ, quæ nobis datur, sed quasi proprietatem resultantem. Sicut etiam homini studioso sequitur gloria ex actibus virtutis, non est tamen finis ab eo intentus. Hoc (inquam) dici non potest, primo quia repugnat eisdem verbis Apostoli: nam cum dicit, *In quo signati estis*, Christum refert, propter cuius meritum in Spiritu Sancto iustificamur, ut ex toto contextu à principio epistolæ manifestum est. Vnde cum addit, *in laudem gloriæ ipsius*, per relatiuum, ipsius, eundem Christum Dominum refert, & particula, in, aperte denotat causam finalem ergo gloria CHRISTI est à DEO intenta, tanquam finis gratiæ, & sanctificationis, quam in nobis efficit.

Secundo quamuis ex nostra sanctificatione per Christum, gloria in eum, etiam ut hominem, redundet, nihilominus hæc consecutio non est præter intentionem Dei. Imo per se maxime consentaneum redit in nostram diuinæ providentiæ, ut hunc etiam finem Deus intendat, ergo gratia ipsa, ut à Deo fit, sicut per Christum datur in ratione causæ meritorie, ita datur propter gloriam eius, tanquam propter quendam finem.

Antecedens probatur, quia, supposita voluntate, quæ Deus habuit exaltandi in Christo humanam naturam, eam sibi in vnitatem personæ vniendo, & per eum ceteros homines sanctificando, consequenter decuit ut voluerit gloriam sanctificationis hominum cum Christo communicare, ergo ex intentione Dei est, ut hominum sanctificatio in gloriam Christi cedat. Est ergo gloria Christi finis gratiæ, per quam homines sanctificantur. Præterea hæc gloria debita est Christo multis titulis, primum ratione filiationis naturalis, deinde propter meritum infinitum operum, ac passionis, & mortis eius, demum propter singularia beneficia hominibus collata, & maxime quia omnium est sanctificator, & redemptor. Ergo cum Deus iustificissime, & sapientissime omnia instituat, sine dubio voluit, & intendit, ut omnis hominum sanctificatio in gloriam Christi fiat: & ad hanc Christi gloriam pertinent illæ promissiones per Isaiam factæ cap. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longeuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur*. Et iterum. *In scientia sua iustificabit seruus meus multos*. Et infra. *Ideo disperdiam ei plurimos, & fortium diuidam spolia pro eo, quod tradidit in mortem animam suam*. Hæc enim non promitterentur Christo, quasi in præmium laborum, nisi ad gloriam eius pertinerent. Vnde ipsemet Dominus Ioan. 5. de se dixit. *Pater omne iudicium dedit filio, ut omnes honorificent filium sicut honorificant Patrem*. Et Paulus ad Ephesios primo dicit, Deum dedisse Christo, ut sit caput super omnem Ecclesiam. Et ad Rom. 8. dicit, *Deum prædestinasse homines conformes fieri imagini filii sui*, & addit. *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, quod sine dubio conuenit Christo, ut homo est pertinetque ad gloriam eius, hæc ergo etiam intendit Deus in prædestinatione sua, quæ per iustificationem exequitur. Denique argumentor in hunc modum, quia

cundus gratiæ finis

Euasio distans.

6. Deus gloria Christi intentionem Dei. Imo per se maxime consentaneum redit in nostram diuinæ providentiæ, ut hunc etiam finem Deus intendat, ergo gratia ipsa, ut à Deo fit, sicut per Christum datur in ratione causæ meritorie, ita datur propter gloriam eius, tanquam propter quendam finem.

Tituli debite Christo gloria.



Confirmatur ratione.

omnis finis, quem nos sancte, & iuste per nostra opera intendimus, est etiam à Deo intentus, & ordinatus, sed nos per nostram sanctificationem gloriam Christi honestissime intendimus, ergo etiam Deus illam intendit. Maior probatur, tum quia Deus est auctor omnium bonarum actionum, quatenus bonæ sunt, & ita est etiam auctor omnium bonarum intentionum, intendit ergo illas, & consequenter fines earum, tum etiam quia non solum nobiscum operatur, cum propter bonum finem operamur, sed etiam facit nos ita operari, ergo multo magis ipse intendit finem, quem facit nos intendere. Minor etiam certissima est, nam & gratitudinis, religionis, & charitatis ratio nos ad quærendam Christi gloriam inducit. Et fortasse ideo Paulus, secundo Corinth. quarto, legem gratiæ vocat *Evangelium gloriæ Christi*, quia tota illius prædicatio, & actio ad illius gloriam ordinatur.

7. Aeterna vita tertius finis.

Tertia causa finalis à Concilio posita est vita æterna. Quæ est certissima veritas, quia *gratia natura sua est fons aquæ salientis in vitam æternam* Ioan. 4. Vnde hic finis est maxime proprius, & connaturalis, & quasi intrinsecus gratiæ: sicut enim rationalis naturæ finis intrinsecus est naturalis beatitudo eius, ita intrinsecus finis gratiæ est vita æterna, seu beatitudo naturalis, quæ in clara Dei visione consistit, ut in superioribus libris explicando qualitatem gratiæ, & naturam, ac formalem effectum eius, fusiùs declaratum est. Hic solum advertere oportet, sub gratia habituali plures habitus comprehendendi, quorum singuli proprios habent fines proximos, propter quos immediate infunduntur, licet respectu omnium vita æterna sit finis communis, & in suo genere ultimus. Hoc patet, quia omnes habitus gratiæ præter illum, qui est in essentia animæ, sunt principia proxima operandi. Vnde unusquisque illorum est propter suam operationem. Finis enim habitus fidei est actus credendi, & habitus charitatis actus diligendi, & sic de cæteris, quia vero omnes hi actus sunt mediæ ad vitam æternam consequendam, ideo etiam omnis habitus gratiæ ad vitam æternam, tanquam ad finem ultimum, ordinantur.

Notabile.

8. Discrimen luminis gloriæ habitualis, & viæ.

Atque hinc potest differentia notari inter habitus viæ, & lumen gloriæ, quod est propria virtus intellectualis patriæ, nam habitus viæ sunt propter vitam æternam tantum mediate, at vero lumen gloriæ etiam immediate, quia cum sit proxime propter suam operationem, eius tamen operatio est ipsa vita æterna substantialis, ac essentialis, & ita respectu luminis gloriæ finis proximus, & ultimus ipsius coincidunt: idemque est ultimus finis totius gratiæ, quam perfectionem aliquo modo participat charitatis habitus, quatenus eius actus, licet in viâ exerceri possit, manet etiam in vita æterna, & ad substantiam eius suo modo pertinet. Vnde fieri videtur, ut respectu illius specialis habitus gratiæ, qui est in essentia animæ, vita æterna solum sit finis ultimus, & mediatius, quia non, nisi mediis habitibus operatiuis, in illum tendit, ipsumque consequitur. Nihilominus tamen quatenus hæc gratia est quasi principalis natura, quæ ad illum finem tendit, & cui ratione sue perfectionis debentur virtutes, quibus ille finis comparatur, & attingitur, ideo etiam respectu talis gratiæ vita æterna est, & finis ultimus, in quo quiescit, & suo modo immediatus, cui per se, ac proxime coniungitur: præcipue si verum est, gratiam in omnes actus diuini ordinis, tanquam principale principium per se influere.

9. Triplex gratiæ finis eius donis adaptari facile potest.

Tandem quæ de his tribus finibus gratiæ diximus, facile possunt ad omnia dona gratiæ applicari, ut ita non solum causa finalis gratiæ, seu iustitiæ habitualis, sed etiam actualis, & omnium donorum gratiæ obiter explicata sit. Omnia enim gratiæ auxilia, & actus eorum Dei gloriam, ut finem principalem, & ultimum respiciunt, ut per se notum est. Secunda-

rio vero, & non ultimate omnia referunt ad Christi honorem, & gloriam: nam sicut ipse est omnium auctor in genere principalis causæ meritoriz, ita etiam est omnium finis sub Deo. Denique omnia propter vitam æternam consequendam tribuuntur, ut per se notum est, & ita vita æterna totius gratiæ tam actualis, quam habitualis causa finalis ultima existit. Ultra hoc vero (quod notandum est) inter ipsas gratias causalitas finalis inuenitur, & inter aliquas est aliquando reciproca, licet sub diuersis rationibus, vel in ordine ad diuersa, quod breuiter sic declaro, quia ad meliorem intelligentiam tertiæ partis, seu causæ à Concilio propositæ conferet. Primo ergo auxilia gratiæ, quæ non sunt proprii actus humani, sed vel concursus, vel motus excitantis gratiæ ad actus ipsos supernaturales, & humanos, tanquam ad proximos fines, referuntur, & mediantibus illis respiciunt iustificationem ipsam, & alios effectus eius usque ad glorificationem, & sic intelligitur illud Pauli ad Romanos 8. *Quos prædestinavit, hos & vocauit, quos vocauit, hos & iustificauit, & quos iustificauit, illos & glorificauit.* At vero actus proprii humani, & infusi, licet sint fines proximi habituum, ut dictum est, nihilominus ad ipsos etiam habitus, ut ad fines proximos ordinantur, quia vel antecedunt gratiam habitualem, & propter illius infusionem dantur, vel sequuntur illam, & ad eius augmentum, ut ad finem, referuntur. Et ita habitus, & actus mutuo sunt sibi fines, sub diuersis tamen modis, seu rationibus, seu conferendo diuersos actus cum diuersis statibus habituum, ut declaratum est. Quauis alia etiam ratione possit hæc reciproca habitudo considerari, iuxta vulgarem distinctionem finis in finem, cui, vel, *Cuius gratia*: licet enim potentia est propter operationem, cuius gratia confertur, & operatio est propter potentiam, cui adheret, & quam actuat. Et ad hunc modum licet gratia sit propter vitam æternam, id est, propter visionem beatam, ut propter finem, cuius acquirendi gratia infunditur, nihilominus est finis, cui, respectu vitæ æternæ, quia vita æterna datur homini grato ad beatificandum illum, vnde est quasi consummatio gratiæ quoad statum eius, & ita gratiam ipsam, vel hominem, ut illa affectum, tanquam finem, cui, respicit.

Atque hæc videntur de hac causa finali sufficere, quia disputare de his finibus secundum se spectatis ad alia loca Theologiæ pertinet, nimirum, de fine gloriæ Dei ad primam partem quæst. 44. de fine gloriæ Christi ad 3. partem quæst. 1. artic. 3. & quæst. 24. artic. 1. & 2. de fine vitæ æternæ ad primam partem quæst. 12. & 1. 3. quæst. 3. Neque hic occurrunt proprie difficultates alicuius momenti. Solum de gloria Dei libet breuem difficultatem ad maiorem materiæ declarationem exponere. Et in primis dubitari potest, quomodo vere, & proprie dicatur gloria Dei esse causa finalis gratiæ, seu iustificationis. Et ratio dubitandi esse potest, quia gloria Dei est aliquid distinctum ab ipso Deo, ergo non potest ab ipso Deo, ut finis, intendi. Antecedens patet, quia gloria Dei idem est, quod fama, seu notitia sui, quam Deus apud alios habet cum laude coniunctam, & consequenter est aliquid creatum denominans extrinsecè Deum, est ergo aliquid distinctum à Deo. Consequentia vero prior probatur, tum quia Deus non operatur, ut aliquid sibi acquirat, si autem communicando hominibus gratiam, gloriam sibi consequi intenderet, iam propter aliquid sibi acquirendum operaretur, quod est absurdum, quia Deus bonis nostris non indiget: tum etiam quia aliàs Deus non faceret omnia propter semetipsum, quando quidem gratiam confert propter aliquid à se distinctum. Secundo augetur difficultas circa gloriam Christi, nam gloria Christi, ut hominis, multo magis est extrinseca Deo, quam propria gloria, ergo non potest illam intendere, ut finem in iustificatione hominum, quia

10. Causa finalis expeditio remittitur alio.

Dubium est duplici ratione dubitandi.



non potest aliquid velle propter rationem extrinsecam, sed tantum propter bonitatem suam, ergo gloria Christi non potest esse causa finalis gratiæ. Probat consequentia, quia gratia non postulat naturam suam causam finalem, sed nec illam habet ex intentione, & ordinatione Dei, ut probat ratio facta, ergo non est, unde illam habeat, cum gratia sit proprius effectus solius Dei.

11. *Solutio du-  
bi.* Ad primum facilis est responsio, si attendamus ad distinctionem finis, cuius, & cui, & ad subdivisionem finis, cuius, in formalem, & obiectiuam, vel, ut alii loquuntur in finem, qui, & quo, seu in adeptionem, & rem adeptam. Hæ namque rationes finium in Deo, ut communicante per gratiam naturam suam, & bonitatem, inveniuntur, & seclusis imperfectionibus spectandæ sunt. Deus enim, etiam respectu suarum actionum, est finis quasi obiectiuus, cuius gratia Deus operatur, & ideo necesse est, ut ibi etiam interueniat aliquid per modum finis formalis, & quasi adeptio is, quæ sit aliquid extra Deum, quia non potest Deus rationem finis exercere, nisi in ordine ad aliquam actionem ad extra, & in vniuersum non potest finis, qui, à fine, quo, in affectuione separari. Dixi autem excludendas esse imperfectiones, quia Deus non operatur propter se, ut sibi aliquam perfectionem acquirat, sed potius, ut suam perfectionem aliis communicet, & ideo respectu illius non habet locum finis, ut adeptio, si nomine adeptiois consecutio alicuius perfectionis, vel commoditatis intelligatur, latius vero sumpta adeptio pro quauis actione, vel operatione, per quam intentio finis expletur, sic optime Deo, ut operanti propter se, ut propter finem, adeptio finis attribuitur, respectu cuius Deus ipse est finis, qui, seu adeptus cum proportionem.

12. *Ratio. i. di-  
soluitur.* Sic ergo ad priorem difficultatem concedimus, gloriam Dei esse aliquid extra Deum, nam in vniuersum gloria proprie sumpta, & iuxta primæuam vocis significationem bonum extrinsecum est, respectu eius, cuius est gloria, ut iam supposuimus, estque vulgare apud omnes. Nihilominus tamen potest Deus gloriam suam intendere, ut finem, quia non intendit illam, ut finem qui, sed ut quo, quod non solum non repugnat, sed necessarium est, ut dixi. Declaratur hoc in propria materia, de qua tractamus: nam Deus per sanctificationem hominis intendit suam bonitatem excellenti quodammodo communicare, bonitas ergo eius, & natura infinita, ut communicabilis, & participabilis à creatura intellectuali modo est finis, quasi obiectiuus illius operationis, ipsa vero hominis sanctificatio est quasi adeptio, qua Deus assequitur, quod sub ea ratione intendit, nam per illam actionem fit, ut bonitas eius sit actu communicata modo excellenti à se intento. Rursus hæc communicatio vltius tendit ad manifestandam homini Dei bonitatem, ut per eam notitiam Deum glorificet, & laudet, sub qua etiam ratione Deus etiam est finis, qui, intentionis, utriusque tanquam obiectum manifestandum, laudandum, & glorificandum: ipsa vero notitia cum laude, quæ est gloria, est veluti affectio, & adeptio illius finis. Et ita dum Deus communicat gratiam propter suam gloriam, propter se ipsum illam communicat, tanquam propter finem obiectiuum, & vltimum, licet simul necessario intendat aliquid extra se, ut consecutionem, vel adeptionem illius finis.

13. Neque inde fit, Deum dare homini gratiam, ut per gloriam quæ eam aliquid sibi acquirat, quia illa gloria sui, quam Deus homini intendit, magis est bonum hominis, quam ipsius Dei. Nam, ut recte dixit Augustinus tractatu 58. in Ioan-  
*magis bona* nem. Nobis expedit illum nosse, non illi. Imo addit Diuus homini, Thomas. 2. 2. quæst. 132. art. 1. ad 1. quod Deus suam gloriam non querit propter se, sed propter nos, ubi Carletanus intelligit, particulam, propter, non denotare causam finalem, sed terminum utilitatis. Nam Deus (inquit) gloriam suam, & omnia vult propter se, tanquam finem o-

mnium, nos autem sumus, ad quorum utilitatem Deus querit suam gloriam. Addi vero potest, quod diuina gloria dupliciter considerari potest, primo, ut est in homine, & illum perficit, & sic pertinet ad bonum commodi, seu utilis, & sic est propter hominem etiam sub aliqua ratione finis, nimirum, cui talis perfectio intenditur: alio modo spectatur illa gloria, ut habet habitudinem ad Deum, eumque denominat cognitum, & laudatum, & sic Deus ipse est finis non solum propter quem, sed etiam cui illa gloria procuratur. Unde aliqui gloriam hanc vocant bonum extrinsecum Dei, nam in hominibus gloria bonæ famæ inter bona, licet extrinseca, computatur. Neque intendere, vel acquirere tale bonum Deo repugnat, quia nullam mutationem in eo facit. Nihilominus melius dicitur tale bonum, respectu Dei solum esse bonum quoddam honestum, & decens Dei maiestatem, ut in relect. 1. insinuauimus. Nam in hominibus istæ denominationes extrinsecæ nulla vera bona iure conferuntur, nisi essent vtilia, etiam ad intrinseca, quia ergo gloria hæc nullam utilitatem Deo affert, non potest proprie aliquod bonum eius censeretur, est autem bonum per se honestum, & Deum decens, & ideo recte potest ab ipso intendi modo declarato. Sicut etiam communicatio bonitatis suæ à Deo est per se intenta, non quia sibi sit aliquod bonum etiam extrinsecum, sed quia est quid decens, ac suæ bonitati consentaneum. Unde etiam obiter intelligitur, ipsammet vitam æternam, quatenus in visione beata consistit, & esse gloriam Dei, & beatitudinem nostram, ac proinde eo ipso, quod vita æterna est causa finalis gratiæ, etiam gloriam Dei esse causam finalem eiusdem gratiæ. Imo licet vita æterna respectu nostri sit vltimus finis, tanquam adeptio finis vltimi obiectiui, nihilominus respectu Dei est referibilis in vltiorem finem, quia beatitudinem nostram magis, ut gloriam Dei, quam ut bonum nostrum æstimare debemus, nam eodem modo, & sub eadē ratione magis à Deo intenditur.

Atque hæc doctrina cum proportionem applicanda est ad alteram difficultatem de gloria Christi, seruanda tamen est differentia inter illam, & gloriam Dei. Nam gloria Dei non in alterum, quam in Deum ipsum referitur, gloria autem Christi referenda est in ipsum Dei gloriam, ut sic omnia in Deum, tanquam in finem vltimum referantur. Atque hoc modo non repugnat, Deum extra se intendere aliquid, ut finem non suum, sed suorum effectuum. Neque etiam est verum, Deum nihil extra se velle propter bonitatem, vel rationem creatam, nam licet omnia velie vltimate propter suam bonitatem, proxime potest etiam velle creaturas propter bonitatem, vel rationem creatam, ut in dicta Relect. 1. probaui, & accurate, ac docte disputat nouus Ægidius lib. 1. de Fine q. 14. art. 1. §. 4. Sic igitur voluit, & ordinauit gratiam conferre hominibus propter gloriam Christi, ut inde maior etiam gloria sibi accresceret, iuxta illud. 1. Corinth. 3. Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei.

## C A P V T II.

*Vtrum gratia veram causam materiale habeat, & ideo per creationem non fiat.*

Post finalem causam gratiæ dicendum sequebatur de efficiente, tamen quia necessarium prius est explicare modum effectiois eius, qui ex cognitione materialis pendet, quoniam hæc duo inter se connexa sunt, ideo illa in hoc capite declaranda præmittimus. Supponendo in primis id, quod per se clarum est, indigere gratiam aliqua efficiente causa, ac proinde habere illam, quia est quid creatum, ut supra ostensum est. Item quia est quid temporale, quod nunc est, & antea non erat, ergo necesse est, ut per aliquam

*Dupliciter  
diuina glo-  
ria conside-  
ratur.*

14.  
*Resoluitur  
secunda ra-  
tio dubi-  
tandi.*

*Ægid. de  
Præsentat.*

1.  
*Efficienti  
causa gra-  
tia eger.*



De causa  
subiectiva,  
seu mate-  
riali in cor-  
porea est  
sermo.

quam efficientiam fiat. Explicandum igitur super-  
est, qualis sit ista efficientia, hoc autem pendet ex co-  
gnitione causæ materialis, & ideo simul illam inquiri-  
mus. Supponimus secundo, non esse sermonem de  
causa materiali corporea, qualis esse solet in rebus,  
quas materiales vocamus: nam constat, gratiam esse  
formam immaterialem, quæ hoc modo à materia  
non pendet. Tractamus ergo de causa materiali, vt  
de se abstrahit ab hac materia sensibili, & potest in-  
ueniri in substantiis, & rebus spiritualibus, quantum  
ad eas mutationes, quarum sunt capaces, sicut intel-  
lectus est causa materialis actuum, vel habituum, qui  
in ipso recipiuntur, & ad æquiuocationem tollen-  
dam solet hæc causa subiectiva vocari, quæ vox à  
materiali, & spirituali subiecto abstrahit, tamen quia  
in vtroque eadem formalis ratio causæ inuenitur v-  
trunque sub materiali causa comprehenditur.

2.  
Antiqua o-  
pinio.

In hoc ergo sensu fuit opinio valde communis an-  
tiquorum Theologorum, gratiam non habere cau-  
sam materiale[m] suæ productionis: nam docuerunt  
gratiam fieri per creationem, creatio autem excludit  
materiale[m] causam, illud enim creatur, quod fit ex  
nihilò, id est, ex nullo subiecto. Hæc sententia in pri-  
mis sumitur ex Alensi 2. parte quæst. 9. membr. 8. Sed  
nititur in generali fundamento valde falso, quod e-  
mnis forma substantialis creatur. Idem sentit spe-  
cialiter de gratia. 4. p. q. 5. membr. 3. §. 2. & 3. Deinde  
multi scholastici idem docuerunt in 2. dist. 26. præ-  
sertim Bonauent. artic. 1. q. 2. & 4. circa finem, Ri-  
chard. artic. 1. quæst. 2. & vterque idem tradit in 4.  
dist. 1. ille artic. 1. q. 4. hic artic. 4. q. 1. vbi plures idem  
tradunt, & supponunt. Scot. q. 5. Gabr. q. 1. art. 2. Ma-  
ior q. 1. ad 4. Alias q. 1. art. 2. Palud. quæst. 1. n. 23. &  
28. Capreolus q. 1. art. 3. ad argumenta Scoti contra 3.  
conclusionem Argenti. q. 1. art. 3. Ledesma 1. p. 4. q. 3.  
artic. 1. in principio, Soto dist. 1. q. 3. artic. 1. late, &  
lib. 2. de Natura, & gratia cap. 9. & Vega lib. 7. in Tri-  
dent. cap. 3. Henric. quodlib. 4. q. 37. Ferrariens. 4.  
contra gent. cap. 57. Idem sentit Conrad. 1. 2. q. 112.  
artic. 1. licet q. 110. art. 2. aliter sentire videatur. Non-  
nulli vero ex his auctoribus, vt Paludan. & Soto, di-  
cunt, gratiam concreari potius, quam creari, quibus  
fauet D. Thomas q. 27. de Veritate artic. 3. ad 9. Alii  
dicunt, increari, vt Conrad. Alii non ipsam creari,  
sed hominem secundum ipsam creari, vt loquitur  
D. Thomas q. 110. artic. 2. ad 3. Alii denique dicunt,  
non creari, sed in eius productione aliquid de crea-  
tione misceri, quomodo loquitur Caietanus 3. par-  
te, quæst. 62. art. 1. & 1. 2. q. 112. art. 1.

3.  
Probatur 1.  
ex Scri-  
ptura.

Fundamentum huius sententiæ esse potest. Pri-  
mo quia Scriptura videtur ita loqui Psalm. 50. *Cor-  
mundum crea in me Deus*, & ad Ephes. 2. *Creata in operi-  
bus bonis*, & cap. 4. *Induite nouum hominem, qui secundum  
Deum creatus est*, & Galat. 5. *In Christo Iesu neque circum-  
cisio aliquid valet, neque preputium, sed noua creatura*. Se-  
cundo quia hæc gratia dicitur fieri in nobis à Deo  
per infusionem, quod autem infunditur, non educi-  
tur de potentia subiecti, cui infunditur, ergo hæc gra-  
tia, non fit per educationem, ergo fit per creationem,  
quia inter hæc duo non est medium. Et inde etiam  
concluditur, non habere gratiam causam materia-  
lem suæ productionis, quia materialis causa solum  
concurrit ad educationem formæ, & ideo anima ra-  
tionalis non habet causam materiale[m] suæ produ-  
ctionis, quia non educitur. Tertio quia anima non  
habet naturalem potentiam ad gratiam, ergo non  
continet illam in potentia, ergo nec gratia potest e-  
duci de potentia animæ, quia nihil educitur, nisi ex  
illo, in quo continetur aliquo modo, neque etiam a-  
nima esse potest causa materialis productionis gra-  
tiæ, quia materia non est causa formæ, nisi in quan-  
tum in potentia continet illam: quod si anima non  
est talis causa, profecto nulla alia excogitari potest.

Tertio.

4.  
Assertio  
certa.

Nihilominus tanquam certum statuo, gratiam  
habere propriam aliquam causam materiale[m], à qua

in suo esse per se, & ex natura sua pendet. Hanc asser-  
tionem sumo in primis ex Concilio Tridentino sess. 6.  
cap. 7. & can. 11. quatenus asserit, gratiam ita nobis  
infundi, vt nobis inhaereat: nam forma inhaerens à  
subiecto pendet, tanquam à causa materiali, vt est  
per se notum. Vnde etiam concluditur ratio, quia Ratio.  
gratia ex natura sua non est forma subsistens, alias  
non posset aliam formam substantialem informare:  
est ergo forma accidentalis animæ vere informans,  
ergo est forma ex natura sua pendens à subiecto in  
suo esse, non pendet autem ab anima, nisi vt à causa  
materiali, ergo necesse est, vt quoad suum esse, & con-  
seruari veram causam materiale[m] habeat. Hæc enim  
ratione dicuntur formæ rerum corporalium, & ac-  
cidentia omnia habere causam materiale[m], quia in  
suo esse pendent à subiecto. Item quia illa dependen-  
tia est realis per se, & physica, ergo pertinet ad ali-  
quod genus causæ veræ, ac propriæ, non potest autem  
esse alia, nisi materialis, vt per se constat, ergo.

Ex hoc fundamento infero primo, gratiam non  
solum habere propriam materiale[m] causam sui esse, seu conser-  
uationis, sed etiam sui fieri, seu produ-  
ctionis. Probatur, quia vt dictum est, non mi-  
nus pendet in fieri, & productione sua à subiecto, in  
quo fit, quam in esse, & conseruari, ergo subiectum  
illud non minus est causa materialis productionis  
gratiæ, quam conseruationis, seu esse illius. Con-  
sequentia patet ex ratione facta, quod illa depen-  
dentia est per se, & pertinet ad aliquod genus causa-  
litis. Antecedens vero ex eodem fundamento est  
euidens, tum quia productio rei est consentanea esse  
illius, vnde si forma pendet in esse à materia, multo  
magis in fieri, tum etiam quia esset miraculum, gra-  
tiam producere sine concursu subiecti, sicut & con-  
seruare, tum denique quia propter hanc rationem  
omnes formæ substantiales materiales, & omnia  
accidentia pendunt in fieri à subiecto, seu materia,  
quia pendunt in esse, idem ergo de gratia dicen-  
dum est.

Ex quo inferitur secundo, in productione gratiæ  
non esse distinguendas duas actiones, vnam, qua ac-  
cipit esse, aliam, qua accipit inesse, qua distinctione  
vti solent aliqui ex Theologis, vt videri potest in Bo-  
nauentura supra, & Alexandro Alensi. 4. parte,  
quæst. 5. membr. 5. §. 3. Probatur autem illatio, seu Probatur  
assertio primo ex productione tam formæ, quam ma-  
terialium, quam omnium accidentium, omnia enim  
vnica actione producuntur, & vniuntur subiectis,  
vt ex Metaphysica suppono, ergo idem est de gratia.  
Probatur consequentia, quia ipsa est accidens, & ille Formæ ac-  
cipiens productionis connaturalis est accidentibus. Vnde non refert,  
quod gratia sit excellentius acci-  
dens, quia secundum totam illam excellentiam non tran-  
scendit ordinem accidentis, ergo secundum illam etiam partici-  
pat eundem modum productionis. Secundo argumentor ex differentia inter ani-  
mam rationale[m], & gratiam, anima enim rationale[m] producitur  
actione distincta ab illa, per quam vniuntur.  
natura, & informans, gratia autem non est subsistens, sed tantum inexistens, & infor-  
mans, ergo non est producibilis ex natura sua per ac-  
tionem distinctam ab illa, per quam anima vnitur.  
Tertio si ibi essent duæ actiones, prior esset illa, qua  
terminaretur ad esse gratiæ, quam qua terminaretur  
ad inesse, vt per se constat, consequens autem falsum  
est, tum quia in gratia non est esse natura sua separa-  
bile ab inesse, alias esset esse substantiale, & indepen-  
dens à subiecto, tum etiam quia alias, ablata poste-  
riori actione, posset naturaliter manere prior, &  
consequenter non necessario desineret esse gratia per  
separationem à subiecto, quod falsum esse manife-  
stum est.

Et hinc infero tertio, gratiam non prius naturā  
existere, quam inhaereat, nec prius naturā fieri, quam  
vniatur animæ. Ita recte intulit de omnibus mate-  
rialibus

5.  
Primū co-  
rollarium.

6.  
2. Corolla-  
rium.

primo.

Formæ ac-  
cipiens  
productionis  
connaturalis  
est  
accidentibus.  
Vnde non refert,  
quod gratia sit  
excellentius acci-  
dens, quia secun-  
dum totam illam  
excellentiam non  
transcendit ordi-  
nem accidentis,  
ergo secundum  
illam etiam parti-  
cipat eundem mo-  
dum productionis.

Occursus e-  
ius  
uasionis.  
Secundo.

Tertio.

7.

Tertium co-  
rollarium.



rialibus formis Scotus in 4. d. 1. q. 1. §. Ideo, conclus. 2. Idemque est de omnibus accidentibus, prout connaturali modo sunt, quia non possunt prius natura esse, quam fieri, ut per se patet, nec possunt prius natura fieri ab agente, quam à subiecto causentur, ergo non possunt prius natura causari à subiecto, quam illi vniantur, ergo de primo ad ultimum non possunt prius natura esse, quam in fieri subiecto, seu vniantur illi. Et hæc ratio eodem modo in gratia procedit, quia non minus pendet ab anima ex natura sua, quam forma materiales à materia, vel accidentales à subiecto, ut late probavi in tertio tomo in 3. p. disput. 9. sect. 1. ubi aliis rationibus eandem doctrinam confirmavi, simulque sententiam quandam impugnavi, quæ in omnibus formis creatis dicit, præcedere ordine naturæ emanationem à solo Deo (quam vocant dependentiam essentialem) ante actionem causæ secundæ educentis formam de potentia subiecti. Nam (præter alia) involuitur in illis verbis repugnantia, quia si forma præexistit per actionem solius Dei, postea non educitur, sed vnitur, ac proinde creata supponitur. Vnde facile etiam respondetur Durando in 2. d. 1. q. 4. ad ult. qui de omnibus formis materialibus dixit, prius natura existere, quam vniantur materiæ, quia vniabilia (inquit) supponuntur vnitio. Respondetur enim, hoc esse verum, quando actio est mere vnitiva, ut est in generatione hominis vniō animæ ad corpus, non vero in actione, quæ est productiva, seueductiva formæ, nam ipsa vnitio est quasi via ad esse formæ, quæ vnitur, & ideo non potest talis forma prius esse, quam vniatur, nec per aliam actionem fieri, nisi per eam, per quam vnitur, alias (ut dixi) non fieret per educationem, quia quod educitur, non supponitur esse in actu, sed in potentia tantum, alias non penderet talis forma in suo esse à subiecto, & consequenter separata ab illo naturaliter conservaretur. Respondet Durandus, negando sequelam, quia multa sunt inseparabilia duratione, quorum vnum est prius natura alio. Sed hoc habet locum, ubi inseparabilitas oritur tantum ex naturali dimanatione posterioris à priori, ut in essentia, & passione, non autem ubi inseparabilitas debet fundari in naturali dependentia, ut in præsentia. Vnde recte sequitur, si forma non pendet in fieri à subiecto, sed tantum in vni, non pendere in esse ab illo, ac subinde posse esse sine illo, ergo è contrario forma, quæ pendet à subiecto in conservari, pendet etiam in esse, vnde impossibile est, ut naturaliter prius sit, quam in fieri: idem ergo de forma gratiæ dicendum est.

8. Quarto concludo ex dictis, gratiam non produci per creationem, quæ nunc est opinio communis, & sine dubio sequitur ex principio admissio à Scoto: unde miror, illationem non vidisse. Eandem assertionem tenet Caietanus 3. p. q. 62. art. 1. & 1. 2. q. 110. art. 2. ad 3. & q. 112. art. 1. & ibi Medina, & alii Moderni, & Valent. disp. 8. q. 4. punct. 2. Et sumitur ex D. Thoma in eodem loco, & clarius ex q. 110. art. 2. ad 3. ubi expresse dicit, gratiam non creari. Addit vero hominem secundum illam creari: sed considerata ratione, quam subiungit, facile intelligitur sensus, dicit enim hominem secundum gratiam creari, quia ex nullis meritis suis illam recipit, loquitur ergo morali modo, non physico. Vnde q. 113. art. 9. distinguit opus creationis ab opere iustificationis, dicitque opus creationis in hoc excedere opus iustificationis, quia est ex nihilo, ac subinde neque esse, neque in ea misceri creationem. Et ideo licet in multis locis doceat, creaturam non posse esse instrumentum creationis, ut 1. p. q. 45. art. 5. in aliis nihilominus fatetur creaturam posse esse instrumentum productionis gratiæ. 3. p. q. 62. art. 1. & in 4. d. 1. q. 1. art. 4. ergo supponit, productionem gratiæ non esse creationem. Denique in 1. p. q. 45. art. 4. dixit, Creari esse proprium rerum subsistentium, vnde cum gratia non sit forma subsistens, non est terminus creationis ex sententia Divi Thomæ.

Potestque ad hanc sententiam confirmandam non immerito induci testimonium Pauli. 2. Corinth. 3. Nos autem reuelata facie in eandem imaginem transformamur, &c. addita ponderatione Augustini libr. 15. de Trinit. cap. 8. dicentis. Transformamur ergo dicit de forma in formam, mutamur, atque transimus de forma obscura in formam lucidam, quia etsi obscura, imago Dei est, & si imago, profecto etiam gloria, in qua homines creati sumus. Et infra. Quæ natura in rebus creatis excellentissima, cum à suo creatore ab impietate iustificatur, à deformi forma formosam transfertur in formam. Et concludit. Quod vero adiunxit. Tanquam à Domini spiritu, ostendit, gratia Deo nobis conferri tam optabilis transformationis bonum. Ex quibus verbis tale concluditur argumentum. Gratia producit per transformationem hominis, ergo non per creationem ipsius gratiæ. Antecedens patet, quia gratia fit per iustificationem, iustificatio autem est quædam hominis transformatio, teste Augustino, vel etiam Paulo, nam licet Paulus loquatur de transitu à statu viæ ad statum patriæ, vel in via ab statu imperfectæ fidei ad illustriorem statum, eadem est ratio de transitu à statu culpæ ad statum gratiæ, ut optime Augustinus consideravit. Prima vero consequentia probatur, quia transformatio non est creatio, sed propriissima mutatio, ut ex vi verbi, & ex philosophia manifestum est.

Vnde argumentor secundo, quia creatio est actio, per quam res tota fit sine concursu proprio causæ materialis, sic enim dicitur esse productio ex nihilo, id est, ex nullo subiecto, vel (quod perinde est) ex nullo ente præsupposito ex parte termini, ut in Metaphysic. disput. 20. à principio late declaravi, sed gratia producit ex præsupposito subiecto, tanquam ex materiali causa illius, ut ostensum est, ergo eius productio non est creatio. Et confirmatur, quia actio illa per quam gratia vnitur animæ, non est creatio, ut omnes fatentur, & est per se clarum: nam etiam actio vnitiva animæ ad corpus, imo & humanitatis ad Verbum non est creatio, tum quia illa non tendit ad dandum esse rei non habenti vllum esse, sed ad componendum quoddam esse ex rebus præexistentibus, & habentibus aliquod esse. De ratione autem creationis est, quod tendat ad dandum esse absolute. Vel, ut alii loquuntur, est productio entis, in quantum ens, quia ex parte termini nullam rationem entis existentis supponit, ut in disputat. 20. essentia. Metaphysic. sect. 2. n. 28. & sequentibus declaravi: tum etiam quia actio pure vnitiva fit ex præsupposito subiecto, sed ostensum est, actionem productivam gratiæ non esse distinctam ab vnitiva, sed gratiam produci per eandem produci, per quam vnitur, ergo etiam actio productiva gratiæ non est creatio.

Tertio argumentatur Caietanus 3. p. q. 62. artic. 1. à contrario, quia gratia non annihilatur, quando corrumpitur, ergo nec creatur, quando producit. Consequentia patet, quia contrariorum eadem est ratio. Antecedens autem sumitur ex D. Thoma 1. p. q. 104. artic. 4. ubi vniuersaliter dicit, tam in operibus gratiæ, quam naturæ non intervenire annihilationem, & in solut. ad 3. id specialiter affirmat de accidentium corruptione, & ratio eius æque procedit in gratia. Quia gratia definit esse ex vi separationis à subiecto, & ita quod primo destruitur, est compositum, quod gratum appellamus, illa autem destructio non est annihilatio, cum maneat subiectum, ergo non destruitur gratia per annihilationem, sed quasi per quandam accidentalem corruptionem sicut definit lumen per absentiam solis, & non annihilatur. Contra hanc vero rationem obijci possunt verba D. Thomæ in 2. d. 26. artic. 2. dicentis. Gratia cum corrumpitur, simul etiam in nihilum redit. Propter quæ verba gratiam annihilari dixit Ferrar. dicto cap. 57. Idemque docuerunt in 2. dist. 26. Richard. q. 3. ad 2. & Bonavent. q. 4. ubi idem dicit de lumine, vel specie visibili. Idem tradunt de chari-

Repugnantia detegitur.

Durando fit satis.

Effugium Durandi.

4. Corollarium commune.

Discrimen inter creationem, & iustificationem.

Creatura potest assumi ad producendam gratiam.

Gratia educitur, non creatur.

9. Confirmatur.

1. Ratio fit.

Transformatio non est creatio.

10. Secunda ratio philosophica.

Confirmatio.

Actio vnitiva humanitatis ad Verbum non est creatio.

Creationis essentia.

11. Argumentum Caietani.

Gratia non annihilatur.

Obiectio S. Thomæ.



charitate Gabriel in 1. d. 17. q. 4. artic. 3. dub. 3. & Scotus in 4. d. 16. q. 3. in 3. probat. primæ conclusionis. Sed isti supponunt, gratiam, cum definit, non manere in potentia animæ, item supponunt creari, vtrunque autem falsum est. Verba autem D. Thomæ recte exponit Conrad. 1. 2. q. 110. artic. 2. circa ad 3. intelligenda esse lato modo, quia gratia cum definit, totum suum esse amittit, ita ut nulla pars eius maneat. Sic enim idem D. Thom. in 4. d. 11. q. 1. art. 2. ad 1. & 5. dicit, formam corrupti anihilarī, nisi quatenus manet in potentia in suo subiecto.

Expositio  
Conradi.

12. Ultimo argumentor, quia productio actuum gratiæ, etiam visionis beatificæ, non est creatio, ergo neque infusio habituum gratiæ est creatio. Antecedens certum est apud omnes, quia illi actus efficiuntur à nobis cū auxilio gratiæ, nos autem nihil creare possumus, etiam cum auxilio gratiæ. Consequentia vero probatur, quia illi actus sunt qualitates supernaturales. Nec refert, si dicatur, non esse æque perfectas, hoc enim parum refert, satis est enim, quod sint eiusdem ordinis, & in tota substantia sua supernaturales, ut supra ostensum est. Vnde etiam in hoc conveniunt cum habitibus, quod non recipiuntur in anima, vel potentiis eius, nisi secundum suam capacitatem obedientialem, quia vero ita sunt in illa, ut ab illa pendeant in fieri, & esse tanquam à subiecto, & materiali causa, satis est, ut non creentur, ergo idem est satis in habitibus per se infusis, nam hoc est, quod formaliter opponitur creationi, & quod hoc sit in entitate magis, vel minus perfecta, vel facta à solo Deo, aut simul à potentiis ipsis, non variat rationem mutationis, seu transformationis à creatione distincta.

Ultima ratio.

Enasiorum.

13. Atque ex his tandem infero, simpliciter dici posse, & debere, gratiam educi de potentia obedientiali animæ, seu subiecti, in quo immediate fit. Debetque cum proportionem hoc applicari ad omnes habitus gratiæ, quibus communia sunt omnia, quæ diximus, gratia ergo sanctificans educitur immediate de essentia animæ, & illa est propria causa materialis eius, habitus fidei ex intellectu, charitas ex voluntate, & sic de reliquis. Ratio est, quia educi ex aliquo subiecto nihil aliud est, quam fieri in illo cum concursu materiali eius, nam hoc est fieri ex illo, sed ita fit gratia ex anima, ergo merito dicitur de potentia illius educi. Præterea productio gratiæ re vera est quædam accidentalis, & spiritalis generatio, & ita vocatur in Scriptura regeneratio, ergo per illam non fit per se primo gratia, sed gratum, gratia vero confit ex præsupposito subiecto, ergo educitur de potentia illius. Denique Philosophia non cognoscit medium inter creationem, & educationem, cum ergo exclusa sit à gratia creatio, necessario sequitur educio.

Ultimum  
Corollarium.

Gratia educitur de potentia animæ.

14. Vnde modus ille loquendi, quod gratia non creatur, sed concreatur, si in hoc sensu vsurpetur, ut ille sit quasi novus modus productionis gratiæ medius inter creationem, & educationem, non recte dicitur, neque verum sensum habere potest, quia neque talis actio media excogitari potest respectu formæ, quæ de nouo producit. Quod ideo dico, quia respectu compositi potest esse actio vnitiva tantum extremorum, & neutriuseductiva, vel creativa, tamen illa etiam non est concretio, sed vel generatio, vel productio per se totius compositi. Deinde explicatur in hunc modum, quia concretio vnius supponit creationem alterius. Duobus autem modis potest creatio sumi, scilicet, proprie, & late, id est, vel prout significat productionem ex nihilo, vel prout significat productionem quancunque, per quam per se fit ens creatum, & eisdem duobus modis potest dici aliquid concreari. Priori ergo modo sicut non creatur gratia, ita nec concreatur, quia concretio supponit, vel inuoluit creationem. Posteriori autem modo dici potest gratia concreari, & ita loquitur D. Thom. dicta q. 27. art. 3. ad 9. & 1. p. q. 45. art. 4 ubi non solum de gratia,

Creatio sumitur dupliciter.

Mens D. Thom. explicatur.

sed de omnibus formis non subsistentibus dicit, non creari, sed concreari. Iste autem modus concretionis non excludit veram educationem, ut patet in aliis formis, & idem est in gratia, quia actio, per quam gratia comproducit, non est creatio, sed spiritalis regeneratio hominis grati. Priori vero modo solet gratia dici cōcreari, quando simul fit cum re ipsa, quæ creatur, ut fuit in Angelis, tunc enim particula, con, dicit respectum ad propriam creationem, ille autem respectus est simultatis, & concomitantia quoad durationem, non vero dicit emanationem, vel propriam productionem termini formalis. Et ideo non accommodatur concretio in illo sensu productioni gratiæ, quæ multo post creationem animæ fit, quia tunc productio gratiæ, & creatio animæ non simul sunt. Dicunt vero aliqui, etiā nunc posse vocari concretionem per respectum ad conseruationem animæ, cum qua simul est productio gratiæ, Sed ille est improprius loquendi modus, & non vsitatus, quia licet actio, qua conseruatur anima, sit eadem creatio continuata, tamen post primum instans non conuenit appellari concretio: multoque minus productio formæ post multum tempus in tali subiecto productæ denominatur concretio propter concomitantiam conseruationis subiecti, quia particula, con, re vera denotat concomitantiam respectu creationis totius (ut sic dicam) seu ab initio emanationis suæ. Quicquid vero sit de istis loquendi modis, certum est, denominationem illam concretionis non excludere veram rationem educationis respectu gratiæ, neque veram rationem productionis per modum accidentalis generationis respectu personæ, vel animæ gratæ.

Denique non possunt verbis eludere veritatem hanc, qui dicunt, productionem gratiæ non esse vocandam educationem, sed inductionem gratiæ in animam, & hanc volunt esse mediam inter creationem, & educationem, & perinde est, quod alii vocant infusionem, vel specialem influxum Dei. Sed hæc omnia verba, & similia, vel necessario includunt educationem, vel intelligi non possunt, nisi præuia creatione. Quia nihil inducitur, ubi non erat, nisi saltem ordine naturæ supponatur esse, ut anima hominis, vel per ipsam inductionem ibi fiat, ut anima equi, si ergo gratia inducitur in animam, vel debet supponi esse, & ita prius natura esse, quā inhæreat, quod falsum esse ostensum est, vel debet per ipsam actionem accipere esse, & hoc est educi. Et idem est de verbis infundēdi, vel influendi, & similibus. Solum ergo recte vsurpantur illa verba ad significandum, hanc productionem gratiæ esse altioris ordinis, & à solo Deo fieri posse supra naturam, quod totum esse potest cum educatione, ut declaratum est. Vnde tandem constat productionem gratiæ non solum non esse creationem, verum etiam nihil creationis in illa misceri, quia solum est actio simplex productiva compositi per educationem formæ, quæ creationis etiam est comproductio illius, quæ actio supponit quidem actionem creatiuam, vel cōseruatiuam subiecti gratiæ, at hoc non pertinet ad propriam productionem gratiæ, & in omni educatione formæ reperitur, quia in omnibus creatio, vel conseruatio materiæ supponitur.

Ad testimonia Scripturæ, quæ loquuntur sub verbo, *creandi*, responderi ex dictis posset, sæpe hoc verbū sumi in Scriptura pro verbo, *faciendi*, & in secundo testimonio superius citato videtur id clarum, nam opera bona, quæ à nobis fiunt, manifestum est, non fieri per creationem, & tamen de illis dicitur, *Creati in operibus bonis*. Deinde duo significantur in his locis, vnum est productionem gratiæ esse proprium opus Dei, sicut est creatio. Sicque Basil. in Psalm. 32. dixit creationem in sacris voluminibus solere accipi pro transmutatione in potiore partem. Et ita exponit illud 2. Corinth. 5. *Si quæ ergo in Christo noua creatura, vetera transferunt.* & illud ad Ephes. 2. *ut duos condant (seu crearet, ut ipse legit) in vnum novum hominem,*

Aliorū placitum.

15. Inductio gratiæ reinfellitur.

In productione gratiæ nihil creationis miscetur.

16. Scriptura exponitur.



hominem, & similiter illud eiusdem Psalmi, *Ipse mandavit, & creata sunt*, exponit, de secunda per Christi gratiam regeneratione. Et eodem modo exponit illa verba, *Cor mundum crea in me Deus*. Homil. 9. *Quod Deus non sit auctor malorum*, ante medium. Eteisdem modis exponi possunt cætera testimonia à nobis citata. Vel secundo illo verbo denotatur, fieri in nobis gratiam ex nihilo moraliter, id est, ex nullo merito, vt interpretatur D. Thomas dicta q. 110. artic. 2. ad 3. & sumpsit ex Augustino lib. de Gratia, & liber arbit. cap. 8. & in id Psalm. 144. *Et iustitia tua exultabit*.

Ad secundū.

Ad secundum de verbo *infusionis*, respondetur etiam per illud significari, infundi gratiam supra ordinem, & debitum naturæ, non vero quod fiat sine materiali concursu ipsius animæ, & hoc modo D. Thomas q. 3. de Potent. artic. 8. ad 3. cum dixisset gratiam non creari, quia non est forma subsistens, adiungit. *Infusio talis gratia accedit ad rationem creationis, quia non est ita ex potentia materia, vt possit educi in actu per causam naturalem*. Significatur ergo illo verbo, esse supernaturalem productionem. Et eodem modo intelligendum est, quod idem D. Thomas dixit in 4. d. 1. q. 1. artic. 4. quæstiuncul. 1. ad 5. gratiam fieri per modum influentiæ, nam influentia non excludit concursum causæ materialis. Ad tertium deductio non respondeo, solum concludere, gratiam non educi de potentia naturali animæ: nihilominus tamen educi potest de potentia obedientiali, nam sicut anima per naturam suam est capax gratiæ, teste Augustino de Prædest. Sanctior. cap. 8. ita è conuerso gratia ex natura sua postulat recipi, & fieri in subiecto capaci, ad quod dicit habitudinem sibi connaturalem. Atque hoc satis est, vt vere dicatur educi de potentia animæ, quanuis hæceductio sit alterius rationis ab educatione mere naturali.

Ad tertium.

Ad tertium de verbo *infusionis*, respondetur etiam per illud significari, infundi gratiam supra ordinem, & debitum naturæ, non vero quod fiat sine materiali concursu ipsius animæ, & hoc modo D. Thomas q. 3. de Potent. artic. 8. ad 3. cum dixisset gratiam non creari, quia non est forma subsistens, adiungit. *Infusio talis gratia accedit ad rationem creationis, quia non est ita ex potentia materia, vt possit educi in actu per causam naturalem*. Significatur ergo illo verbo, esse supernaturalem productionem. Et eodem modo intelligendum est, quod idem D. Thomas dixit in 4. d. 1. q. 1. artic. 4. quæstiuncul. 1. ad 5. gratiam fieri per modum influentiæ, nam influentia non excludit concursum causæ materialis. Ad tertium deductio non respondeo, solum concludere, gratiam non educi de potentia naturali animæ: nihilominus tamen educi potest de potentia obedientiali, nam sicut anima per naturam suam est capax gratiæ, teste Augustino de Prædest. Sanctior. cap. 8. ita è conuerso gratia ex natura sua postulat recipi, & fieri in subiecto capaci, ad quod dicit habitudinem sibi connaturalem. Atque hoc satis est, vt vere dicatur educi de potentia animæ, quanuis hæceductio sit alterius rationis ab educatione mere naturali.

### C A P V T III.

*Vtrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ?*

1. *Sensus quæstionis.*

**Q**uestio hæc tractari potest, vel de speciali habitu gratiæ sanctificantis, qui est in essentia animæ, vel de virtutibus etiam, & donis infusis in potentiis, nunc vero solum de gratia dicere intendimus, postea vero de cæteris habitibus propriam quandam difficultatem discutimus. Deinde intelligi debet quæstio de causa principali, potestque, vel de facto, vel de possibili accipi, & utroque modo illam breuiter expediemus.

2. *Affertio. 1. affirmat.*

Dico ergo primo. Solus Deus est causa principalis gratiæ. Hæc assertio intellecta de facto, seu de lege ordinaria videtur omnino certa. Eâ tradit D. Thomas dicta quæst. 112. artic. 1. & expositores ibi, & reliqui Theologi partim in 1. d. 17. vbi Bonauentur. artic. 1. q. 2. partim in 4. d. 1. & Alens. 4. p. quæst. 70. membr. 4. Et sumitur ex Trident. sess. 6. cap. 7. vbi numerans causas iustificationis, efficientem dicit esse Deum, qui *gratuito abluit, & sanctificat*, vbi aperte loquitur de causa principali, nam instrumentalem postea ponit, & commemorans solum Deum, satis significat, solum illum esse huiusmodi causam.

3. *Scriptura fundatur.*

Præterea probatur ex Scriptura, & Patribus, nam collatio gratiæ soli Deo tribuitur in Scriptura, tanquam proprium opus eius. Psalm. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*, vbi Augustinus adiungit. *Quam gratiam, nisi qua ipse (vtique Paulus) dicit, Gratiam Dei sum id, quod sum? Et quam gloriam, nisi de qua idem dicit, reposita est mihi corona iustitiæ?* Et Hieronymus ibi per gratiam intelligit remissionem peccatorum. Similiter expositores communiter de vera gratia locum illum intelligunt, quem sensum, & verborum proprietates, & contextus ipse satis confirmat. Et quanuis de tota gratia id possit intelligi, multo vero magis de principali gratia sanctificante verum erit. Vnde hoc optime confirmant loca, in quibus iustificatio soli Deo tribuitur ad Roman. 3. 4. & 8. quia per gra-

tiam iustificamur. Quod notauit Augustinus sermon. 26. in Psalm. 118. circa principium. Idem probant loca in quibus remissio peccatorum, seu emundatio à peccatis dicitur esse proprium opus Dei, quod passim inuenietur in Scriptura Isai. 30. & Iacobi. 4. Est etiam optimum testimonium ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*: ibi enim significatur, solum Spiritum sanctum esse proprium auctorem charitatis, vt notauit Augustinus sermon. 43. de Verb. Domin. cap. 2. eadem autem, vel maior ratio est de gratia. Denique, 2. ad Corinth. 1. tribuitur specialiter Deo, quod vinxit nos, & signauit, quod omnes intelligunt de vñctione per gratiam, & specialiter Concil. Tridentinum supra, & Dionysii. de Ecclesiastic. Hierarch. 3. p. cap. 2. Et qui plura ex Doctoribus desiderauerit, videre poterit, quos in 3. tom. 3. partis disp. 9. sect. 2. allegaui.

Vt autem ratione probemus hanc assertionem, quæ exclusiua est, oportet supponere partem affirmantem, quam includit, quæ supposita doctrina fidei, facile ratione conuincitur, quia supponimus ex fide, hanc gratiam esse possibilem, quod, an possit ratione probari? non pertinet ad præsentem locum, tactum vero est sufficienter in libro præcedente, & latius in 1. p. tractando de Visione beata, ad quem locum id maxime spectat. Deinde supponimus de facto, hanc gratiam nobis infundi, quod quidem cum à voluntate Dei pendeat, non potest ratione sola conuinci, sed ex doctrina fidei, vel Theologica id supponitur iuxta supra dicta de habituali gratia. Ex his ergo principiis euidenter concluditur, posse Deum huiusmodi gratiam efficere, quia nihil est possibile, nisi per potentiam Dei, & è conuerso cum ipse sit omnipotens, potest facere omne possibile. Et eadem ratione conuincitur non solum posse, sed etiam illam efficere per modum causæ primæ, eademque necessitate concluditur, posse Deum per modum causæ proximæ sola sua virtute illam efficere, quia cum habitualis gratia non sit actus secundus, seu vitalis, non pendet per se ex aliqua potentia creata, potest ergo Deus sola sua virtute illa efficere. Quod vero ita nunc illam faciat, non potest ratione probari, nisi alteram negatiuam partem exclusionis ostendendo. Hoc autem pendet ex alia quæstione, videlicet, an probari possit sufficienti ratione, non posse dari creaturam, quæ sit causa principalis gratiæ. Aliquibus enim videtur, non posse hoc demonstrari, & ideo non esse improbabile, Deum posse facere creaturam tantæ perfectionis, quæ sua propria virtute, & vt causa principalis, possit gratiam producere, quia si non posset, id maxime esset quia gratia fit per creationem, hac enim ratione, fere vtuntur antiqui Theologi, à nobis autem reiecta est in cap. præcedenti: cur ergo non poterit illa virtus communicari creaturæ?

Nihilominus dico secundo, sufficienti ratione probari posse, solum Deum ita esse causam principalem gratiæ sanctificantis, vt per nullâ virtutem creatam, tanquam per proprium, & principale principium fieri possit. Hæc est sententia communis Theologorum: nam licet fortasse in ratione reddenda varii sint, in assertionem conueniunt, præsertim vero sumitur ex D. Thoma in locis statim citandis, qui variis rationibus vtitur. Prima est, quia gratia non educitur de potentia naturali animæ, ergo non potest fieri per virtutem naturalem agentis creati, ergo nec potest fieri ab agente creato, vt à causa principali. Antecedens supponitur ex dictis capite præcedenti. Prima vero consequentia probatur, quia omni virtuti actiue naturali correspondet potentia passiuæ naturalis, ergo è contrario si potentia passiuæ non est naturalis, neque actiua esse potest. Secunda vero consequentia probatur, quia illud est agens principale, quod agit ex propria, & innata virtute sufficiente. In hoc sensu accipienda videtur prima ratio, quæ

4. *Supponitur duo.*

Corollarium.

Deus producit gratiā, vt causa prima est, & vt proxima producere potest se solo?

Vtrum gratia possit fieri principia- liter ab aliqua creatura. *Opinio. 2.*

5. *Affertio. 2. circa proximanam dubitationem.*

Ratio. 1. Angelici D.

vtitur



uitur D. Thomas in 1. d. 14. qu. 3. ubi probat, gratiam non posse fieri ab agente creato, quia non educitur de potentia materiæ; intelligi enim debet de potentia naturali, nam de obedientiali educitur, ut capite præcedenti probatum est. Atque ita eandem rationem exposuit idem D. Thomas eodem 1. d. 17. q. 2. art. 2. in fine corporis. Nonnullam tamen patitur difficultatem, quia solum probare videtur, nullam creaturam ordinis naturalis posse agere ad productionem gratiæ virtute propria, quia non potest immutare affirmam secundum potentiam obedientialem, quia secundum illam, vel soli Deo subijcitur, vel saltem non nisi alicui principio supernaturali. Non tamen conuincit illa ratio, non posse dari aliquam qualitatem supernaturalis ordinis, quæ sit propria virtute effectrix gratiæ: nam visio beata, verbi gratia, etiam fit in intellectu, & ex intellectu secundum potentiam obedientialem eius, & nihilominus fit à lumine gloriæ, tanquam à principio principali. Sed de hac difficultate in capite sequenti latius dicendum est. Nunc respondeo saltem recte probari illa ratione, gratiam primam, quæ per se, & natura sua nullam priorem formam supernaturalem supponit, non posse fieri ab agente creato, quia neque ab agente per formam ordinis naturalis propter rationem factam, neque ab agente per formam supernaturalem, quia gratia sanctificans nullam priorem formam supernaturalem supponit. Dicitur vero potest, hoc recte, præcedere de forma, quæ sit in eodem supposito, adhuc vero superest quæstio, cur non possit neri à simili forma existente in alio supposito. Hæc vero replica petit illam quæstionem, cur gratia in vna anima, vel angelo exiens non possit aliam similem in alio efficere, quam in sequentibus rationibus attingemus.

Secunda ratio est, quia gratia excedit naturalem facultatem animæ, seu cuiuscunque substantiæ creatæ; ergo non potest ab illa fieri, tanquam à causa principali, quia causa principalis debet esse vel æquæ perfecta cum effectu, si sit vniuoca, vel perfectior, & eminenter continens effectum, si sit æquiuoca. Ita D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 1. Sed habet difficultatem ratio, quia vel antecedens intelligitur de facultate, seu virtute agendi, & ita in eo sumitur quod probandum est, & in quæstionem adducitur; vel intelligitur de perfectione essendi, & ita videtur falsum assumptum, quia gratia est accidens, unde non excedit perfectionem substantiæ creatæ. Respondetur tamen antecedens esse intelligendum secundo modo, & ad objectionem aliqui moderni respondent, gratiam esse simpliciter perfectiorem omni substantia creata, quod necesse est intelligi de perfectione simpliciter in genere entis, ut bona sit illatio. At vero fundamentum in illo sensu incertum est, ut in superioribus tetigi. Nihilominus tamen, abstrahendo ab illo fundamento, ratio est efficax, niti autem debet in præcedente, formarique debet isto modo. Quia nulla substantia creata potest esse causa efficiens principalis gratiæ; ergo nulla creatura potest esse huiusmodi causa. Antecedens probatur, quia nulla substantia creari potest, quæ sit ordinis supernaturalis, ut nunc suppono; ergo neque potest esse effectrix gratiæ. Probatur consequentia. Nulla res mere naturalis potest sua virtute producere accidens supernaturale, nedum gratiam, quæ perfectissima est in illo ordine: tum etiam quia nulla substantia creabilis potest habere gratiam ex vi suorum principiorum naturalium, quia gratia nulli creaturæ potest esse connaturalis; ergo multo minus potest efficere gratiā in alio.

Vnde facile probatur prima consequentia, quia in primis substantia creata non potest efficere immediate, & per se ipsam qualitatem gratiæ; tum ratione generali, quia substantia creata non est proprie, & per se ipsam effectiua; tum ratione speciali, quia ostensum est, non posse esse effectiuam gratiæ, nec per propriam actionem, nec per naturalem resultantiam.

Pars 3.

Deinde neque potest substantia creata per accidentia sibi connaturalia efficere principaliter gratiam, quia illa etiam accidentia sunt inferioris ordinis, unde non possunt vi sua transcendere ordinem propriæ substantiæ, cui connaturalia existunt. Denique hoc confirmat alia ratio, quod nulla substantia creata potest remittere peccatum contra Deum commissum; ergo nec dare gratiam propria virtute, quia illa de se remittit peccatum. Quæ ratio sumi potest ex Augustino lib. 1. de Peccator. merit. cap. 14. dicente. *Siquis dicere potest. Ego iustifico te, etiam dicere potest. Crede in me.* Vnde concludit *sicut non est credere nisi in solum Deum, ita nullam creaturam posse iustificare, sed solum Deum.* Et multa similia argumenta possunt formari ex alijs proprietatibus, & effectibus gratiæ supra creaturas. Sed quamuis his rationibus recte probetur, nullam formam, vel substantialem, vel accidentalem ordinis naturalis posse esse principium proximum principale gratiæ, tergiversari quis potest, dicendo, posse Deum dare substantiæ creatæ qualitatem superioris ordinis, per quam constituatur causa proxima principalis gratiæ, quia ex discursu factio non videtur contrarium sufficienter conuincere; ad hoc ergo effugium excludendum aliquid addere necesse est.

Tertia ergo ratio sit, quia gratia est singularis participatio diuinæ naturæ, ergo tantum à diuina natura potest fieri, ut à principio principali. Probatur consequentia, quia causa principalis est, cui effectus primo, & per se assimilatur, sed gratia non facit similem alicui naturæ creatæ, sed tantum diuinæ, quia illius tantum participatio est; ergo à sola diuina natura potest profluere, tanquam à principio principali. Et confirmatur, quia nulla natura inferior potest conferre virtute sua participationem superiori naturæ. Quomodo enim inferior Angelus communicabit homini participationem naturæ superioris Angelus? Sed omnis natura creabilis est inferior diuinæ; ergo non potest communicare propriam participationem diuinæ naturæ, quæ est gratia. Hanc rationem habet D. Thomas in citatis locis, & in 3. p. q. 62. art. 1. & est quidem optima. Sed instari adhuc potest, quia non videtur plus probare, quam præcedentes rationes, scilicet, nullam creaturam per naturales vires suas posse gratiam efficere; non videtur autem conuincere, non posse naturam creatam ita perfici aliqua qualitate superioris ordinis, ut per illam possit principaliter efficere gratiam. Quia illa etiam qualitas esset participatio diuinæ naturæ, & non videtur repugnare, ut participatio vnius naturæ superioris habeat vim principalem efficiendi aliam qualitatem, quæ simul sit participatio, seu assimilatio sui proximi principij, & remoti, seu naturæ illius principalis, & superioris. Et augetur difficultas, nam aliqui censent actus gratiæ efficere habitus principaliter: ergo eadē ratione poterit dari qualitas supernaturalis, quæ sit principium principale effectuum gratiæ habitualis.

Nihilominus verissimum est, non posse dari qualitatem supernaturalem, quæ sit principium principale totius iustitiæ in hærentis, præsertim quoad gratiam sanctificantem, essentiam animæ in hærentem. Et ad hoc probandum potest sufficienter induci ratio vltima in hunc modum. Nam vel illa qualitas esset effectiua gratiæ in eodem subiecto, in quo in hæret, vel in alijs: neutrum dici potest, aut intelligi; ergo. Probatur minor quoad primum membrum de eodem subiecto, utendo alio dilemmate. Quia vel illa qualitas esset aliquis actus secundus, vel esset per modum actus primi, seu habitus. Primum membrum potest habere quæstionem respectu habituum, qui sunt proxima principia talium actuum, de qua dicemus capite sequenti, nam respectu gratiæ euidentissimum est, non posse habere talem efficaciam. Primo quia actus immanens non solet habere efficientiam, nisi in proximo subiecto in quo est, sed actus sunt in potentijs: gratia autem in essentia animæ; ergo non possunt illam efficere.

Nulla creatura potest remittere peccatum contra Deum commissum.

Effugium.

8. Ratio 3. & optima.

Confirmatio.

Instantia.

9. Assertio 3.

Suadet dilemmate.

Probatur 1. Primum membrum.

Enodatur.

Replica mittitur alio.

6. Altera ratio assertio- nis.

Obiectio soluta.

Lib. 6. c. 13. lib. 7. c. 14. Corroboratur superius argumentum.

7. Pergit ratio

R



Deinde probatur.

efficere. Secundo, actus non efficit aliquid, nisi in ordine ad similes habitus, & ideo non producit, nisi habitum per se, & immediate operativum similium actuum; sed gratia, de qua loquimur, non est habitus operativus, nec dat potentiam proximam facultatem, vel facilitatem in operando: ergo nullus actus potest illam efficere.

3. Probatur

Tertio est optima ratio, quia gratia est quasi universalis forma, vel eminenter continens ceteros habitus, si ab illa manant, vel certe habens in se altioris perfectionem, ratione cuius illi debentur omnes illæ virtutes, & dona, & fortasse est universalis principium influens in omnes actus virtutum infusarum; ergo fieri non potest, ut aliquis actus habeat virtutem efficiendi gratiam illam: denique infra ostendemus, actus supernaturales non posse efficere habitus

Probatur 2. infusos operativos. Unde a fortiori sequitur, multo minus posse efficere habitum gratiæ. Alterum etiam membrum dilemmatis primo.

quod quia qualitas, seu habitus spiritualis non est operativus, nisi vitali modo, simul cum potentia aliqua efficiendo actum secundum, & vitalem; ergo si qualitas infusa per modum actus primi non potest efficere gratiam medio actu secundo, nullo modo potest illam efficere. Secundo quia duobus modis potest una qualitas habitualis intelligi effectrix alterius immediate. Prior est, quatenus una potest dimanare ab alia per naturalem resultantiam, & hoc modo dixerunt aliqui, ex gratia dimanare charitatem, & alia dona. Quod fortasse habet suam probabilitatem, quamvis contrarium sit probabilius, ut supra dixi. Illo tamen admissio in alijs virtutibus, in gratia non habet locum, quia est quasi prima essentia, & natura illius ordinis, & ideo non habet priorem qualitatem, à qua dimanet. Alter modus efficientiæ intelligi potest per novam actionem propriam, & talis efficientiæ modus omnino alienus est ab ordine spiritualium qualitatum quæ solum sunt actus primi, quantum ex his, quæ experimur, intelligere valeamus.

Secundo.

10.

3. alio dilemmate. Probatur primoprior pars.

2. Probatur

Tertio.

Deinde in præsentī probatur specialiter, quia si gratia fieri posset ab alia qualitate, vel id esset in eodem subiecto, vel ab uno subiecto in aliud, utrunque autem est incredibile; ergo. Primum probatur primo ratione facta, quia gratia est prima qualitas supernaturalis; ergo non habet aliam priorem, à qua fiat. Secundo, quia vel fieret ab illa libere, vel necessario, non libere, quia libertas non est sine actu vitali medio; si autem necessario, illa esset quædam dimanatio naturalis, quæ exclusi est. Tertio, quia talis qualitas deberet esse perfectior gratia, non enim possunt esse eiusdem speciei, superflue enim multiplicarentur in eodem subiecto; necessario ergo deberet esse perfectior in specie. At vero supra ostensum est, hanc gratiam esse perfectissimam qualitatem, quæ in supernaturali ordine esse potest, quia & est talis naturæ, ut ei debeatur ultima beatitudo perfectissima secundum speciem suam, quantum cogitari potest, & ad illam ordinatur, tanquam prima essentia, & natura illius ordinis; ergo non potest intelligi alia qualitas prior, vel perfectior, à qua procedat. Quarto quia in his qualitatibus supernaturalibus, quarum una ab alia fit, vel fieri potest, non est procedendum in infinitum, sed finitum est in aliqua prima: ergo hæc est gratia, & in illa finitum est. Nā si esset alia prior, & potior possibilis, reddenda esset ratio, cur non detur hominibus iustificatis, nā ordo gratiæ debuit constitui perfectus conferendo iustis primam, & quasi radicalē qualitatem illius ordinis. Nisi quis fortasse dicat, nullam esse primam, sed posse procedi in infinitum, quod voluntarium est, & superfluum, & præter ordinem, quem in omnibus naturis experimur: nam in omnibus datur aliqua forma, seu natura, quæ est prima, & radix aliarum proprietatum, ipsa vero non manat ab aliquo principio intrinseco, sed ab extrinseco efficiente: ita ergo est in ordine gratiæ, nam illa est prima omnium, ipsa vero immediate manat à divinitate tanquam propria eius participatio.

Evasio libere inducta.

Atque hinc facile probatur aliud membrum de efficientia unius subiecti in aliud. Nam hæc efficientia maxime esse deberet per ipsam gratiæ qualitatem, quia non est alia perfectior, aut prior, ut iam probatum est. At vero illud etiam dici non potest, quia vel talis efficientia esset medio actu vitali, vel modo mere physico per iuxta positionem, & actionem mere transeuntem, utrumque autem facile rejicitur. Primum enim impossibile est, tum quia actus immanentes per se non sunt actui extra subiectum, in quo sunt: tum etiam quia una creatura non potest alterare aliam, seu producere formam per solum imperium, vel voluntatem suam, sed ad summum motum localem, quia non habet tam eminentem virtutem, ut in 1. parte latius probatur. Nec etiam potest spiritualis qualitas agere in aliud per actionem mere transeuntem, & quasi per iuxta positionem, tum quia est proprium materialium qualitatum, tum etiam quia alias posset unus Angelus gratus per gratiam suam immediate efficere similem gratiam in alio Angelo non habente peccatum, sed puram naturam, quod absurdissimum est, tum denique quia videmus hoc repugnare in omni alia spirituali qualitate, quam per modum habitus, seu actus primi agnoscimus. Et hic etiam applicari potest ratio facta, quia actiuitas non est ipsa gratia: ergo ut esset in qualitate, oporteret, illam esse priorem, & eminentiorem, quod esse non potest, ut ostensum est. Et ad has reduci debet alia ratio, qua vititur D. Thom. 3. p. q. 64. ar. 1. quod nulla substantia creata potest illabi in essentiam animæ, & ideo non potest illam immutare ad gratiam, ut agens principale. Eandem rationem habet D. Tho. p. 27. de Verit. art. 3. ubi plures alias accumulatur, probabiles quidem, sed non convincentes, nisi ad supra positas reuocentur, & ideo illæ nobis sufficiunt. Neque contra veritatem hanc obiectio alicuius momenti occurrit, quam D. Thom. citatis locis præsertim in dicto ar. 3. non proponat, & sufficienter expediat. Et videri possunt dicta à nobis in primo tomo 3. partis. disp. 31. sect. 4.

11. Suadetur posterior pars.

Multiplex illatio in contrarium.

Supererat dicendum de causa instrumentali, de qua solum assero, sub his terminis certum esse dari aliquam causam instrumentalem gratiæ. Nam Concil. Trid. docet sessio. 6. cap. 7. baptismum esse causam instrumentalem iustificationis. Unde constat, idem cum proportionem dicendum esse de ceteris sacramentis novæ legis iuxta doctrinam eiusdem Concilij sess. 7. Qualis vero sit hæc instrumentalis causalitas tractatum est in materia de Incarnat. to. 1. 3. p. disp. 31. sect. 3. & 4. de Christi humanitate docuimus esse causam efficientem physicè gratiam per modum instrumenti. Et similiter in 3. to. 3. p. disp. 9. defendimus, sacramenta novæ legis esse vera, ac physica gratiæ instrumenta, quam sententiam nunc etiam probabiliorē, magisque consentaneam proprietati verborum Concilij, & aliorum Patrum esse credimus. Etiam si postea à nonnullis viris doctis sit impugnata, quibus nunc respondere non iudicamus esse huic loco opportunum, quia lectoribus confusionem, & fastidium asferre posset, neque etiam necessarium esse credimus, quia ex dictis in citatis locis facile erit, vel mediocribus Theologis posterioribus obiectionibus, quæ novam certe difficultatem non ingerunt, satisfacere.

12. Assertio vltima.

## CAPUT IV.

Virum habitus virtutis infuse suis actibus producat?

Vobis modis intelligi potest, actum virtutis infusæ gratiam habitualement, vel aliquem virtutis habitum supernaturalem in anima efficere, scilicet, vel propria, & connaturali virtute sua, sicut actus virtutis acquiritarum habitus sibi commensuratos efficiunt, vel per instrumentum Dei eleuatū ex peculiari institutione ad efficiendum habitum ultra naturam actiuitatem.

1. Explicatio capituli.



Placitum  
modernorū  
recipitur.

De hoc posteriori modo nos quæstionem non mouemus: nam licet moderni quidam Theologi, vt fertur, hunc modum efficientiæ actibus infusis tribuerint, id tamen neq̃ ab aliquo scriptore Theologo assertum est vniuersaliter, seu extra sacramenta, neque habet vllam probabilitatem. Quia licet potuerit Deus id facere, quod autem id fecerit ante, vel extra institutionem sacramentorū legis nouæ, leuiter & sine fundamento asseritur, quia nec auctoritate, nec ratione fundari potest. Vnde cum sit opus supernaturale, pendensque ex sola libera voluntate Dei, gratis, & sine probabilitate, ne dicam cum temeritate, asseritur. Dixi autem extra sacramenta nouæ legis, quia illa vera sunt instrumenta gratiæ efficiendæ, vnde probabile sit, actum contritionis, vel attritionis in sacramento pœnitentiæ efficere, vt instrumentum, gratiam, quæ ex opere operato per illud sacramentum datur, vt sensit etiam D. Th. 3. p. q. 86. art. 6. Illud vero est speciale in illo actu, quia est pars illius sacramenti, inde vero non potest argumentum sumi ad alios actus, quibus, vel extra sacramenta, vel in alijs sacramentis ad gratiam recipiendam disponimur, quia in illo sacramento est specialis, ratio, & institutio, quæ extra illud non inuenitur, quia in alijs sacramentis actus similis non est pars sacramenti, & ideo ab speciali potest argumentum in contrarium retorqueri. Mouetur ergo quæstio in priori sensu, an scilicet actus supernaturalis sit forma habens natiam, ac sufficientem virtutem, qua vt proximum principale principium habitum eiusdem ordinis in anima efficiat.

Attritio vel  
contritio  
cum sacra-  
mento instru-  
mentaliter  
producent  
gratiam.

Punctum  
huius capi-  
tis.

2.  
Vnus actus  
cunctos vir-  
tutum ha-  
bitus infu-  
sos efficere  
nequit.

Confirmat.

Ex qua declaratione suppono secundo vt certum, quæstionem non habere locum in gratia sanctificante, quæ est in essentia animæ, nam de illa nulla verisimilitudine dici potest dicto modo effici per actum aliquem supernaturalem, vt cap. præced. probatum est. Vnde etiam perse euidens est, non posse totam iustitiam infusam quoad omnes habitus operatiuos fieri hoc modo per actus nostros, quia infunduntur simul in iustificatione, medio illo solo actu, quoad iustitiam homo disponitur; non potest autem illa vltima dispositio ad gratiam efficere physice, ac proprie totam iustitiam, & omnes habitus, quos includit. Probatur, quia illi habitus sunt diuersarum specierum, & inclinant ad actus omnino distinctos; ergo fieri non potest, vt vnus simplex actus efficiat omnes illos habitus. Et confirmatur à contrario, quia non potest vnus habitus efficere physice, & proprie actus omnium virtutum infusarum, neque enim charitas potest elicere actum fidei, vel spei, vt est per se notum, & in libro secundo ostendimus, non posse elicere actus moralium virtutum infusarum, & idem est de virtute pœnitentiæ respectu actuum aliarum virtutum, & a fortiori est idem de cæteris; ergo multo maior ratione nō potest vnus actus pertinens ad vnā virtutem solam efficere totam iustitiam vniuersalem. Denique ex principijs generalibus de generatione habituum per actus est hoc manifestum quia actus, & habitus, quem generat, in eadem semper materia versantur, nec potest actus reddere habitum potentiam, nisi circa idem obiectum, & ad similes actus. Hinc ergo aperte concluditur, & in iustificatione non fieri omnes virtutes infusas per actum hominis, qui est vltima dispositio ad gratiam: nam illa dispositio, supposita fide, & spe, est vel vnus simplex actus contritionis, vel ad summum sunt actus charitatis, & pœnitentiæ, & tamen tunc infunduntur virtutes morales, & dona Spiritus Sancti; ergo non sunt hæc omnia effectiue per actus eius, cui infunduntur.

3.  
Quæstio est  
de habitu  
ad suum  
actum com-  
parato.

Solum ergo superest quæstio de habitu ad suum actum comparato, quando nimirum aliquis actus infusus est dispositio ad proprium habitum illi proportionatum recipiendum, an illum etiam effectiue inducat. Et in hoc sensu refertur opinio affirmans, actus infusos de se posse efficere, & perficere suos habi-

Pars 3.

tus, idque de facto efficere, quoties occasio occurrit. Tribuique solet hæc opinio Cano lib. 12. de Locis cap. 13. ad 7. & Vega lib. 8. in Trident. c. 9. & Richard. art. 8. contra Lutherum. Isti vero auctores hoc reuera non docent, imo Cano expresse negat, alij vero solum dicunt, posse hominē aliquo modo concurrere ad suam iustificationem, quod est verum ratione dispositionis, vt infra videbimus. Et licet interdum vtantur verbo efficiendi, vel late illud accipiunt, prout significat operari, seu causare, vel loquuntur de ipso homine, qui efficiendo aliquem actum, dicitur aliquo modo efficere vel cooperari ad suam iustificationem, vt in sequentibus sæpius videbimus. Nullum ergo illius opinionis auctorem inuenio, licet confuse relatum inueniā, aliquos modernos illam docuisse præcipue tractantes de intensione, seu augmento charitatis.

Opinio af-  
firmans.

Potestque suaderi primo, quia Sacra Scriptura ita loquitur. Qui pœnitentiam egerint, aut conuersi fuerint, uiuificabit animam suam, Ezech. 18. item Eccle. 2. Qui timet Dominum præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas. Et 1. Ioan. 3. Omnis, qui habet hanc spem in eo, sanctificat se, vbi Augustin. tract. 4. Sanctificas te, non de te, quasi diceret, sanctificas te per actus, quos cum auxilio diuinæ gratiæ elicis. Vnde tractat. 27. in Ioan. explicans illa verba Ioan. 14. Qui credit in me, maiora horum faciet, intelligit de opere sanctificationis, & exaggerat, quod homini datur virtus ad se sanctificandum per fidem viuam Christi; homo autem non sanctificatur, nisi per effectiōem charitatis; ergo si homo se sanctificat suis actibus infusis, per illos efficit in se gratiam. His accedit D. Thomas 3. p. q. 85. art. 2. ad 3. dicens, pœnitentiam effectiue expellere peccatum, vnde inferri videtur, effectiue introducere charitatem, quia nulla forma potest effectiue expelli, nisi ab eo, qui oppositam formam effectiue introducit.

4.  
Scripturæ  
testimonia.

Possumus deinde ratione argumentari. Primo quia actus naturalis efficit habitum acquisitum; ergo actus infusi efficient habitum infusum. Probatur consequentia, quia est eadem proportio inter vtrumque actum, & habitum respectiue, nam sunt eiusdem ordinis, & tendunt in idem obiectum formale, & habitus respectu actus in vtroq̃ ordine habet efficientiam eiusdem proportionis: ergo etiam è contrario actus habebunt respectu habituum. Secundo quia actus supernaturales intensiores habitu intēdunt effectiue ipsum habitum; ergo etiam primus actus generabit habitum. Consequentia probatur à paritate rationis: nam sicut se habet gradus intensus ad intensum, ita remissus ad remissum: & similiter substantia actus eandē proportionem habet ad substantiam habitus. Antecedens autē videtur esse D. Th. 1. 2. q. 51. ar. 4. ad 3. vbi dicit, actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causare aliquem habitum, sed confirmare præexistētem. Et ratione probatur, tum quia per illos actus homo redditur prōptior, & facilius ad similes actus, tum etiam quia fidelis peccator exercendo actus intensos fidei auget habitum fidei, & non meritoriē, quia est in peccato; ergo effectiue. Tercio, incredibile videtur naturalem actum esse actiūm, & non actum supernaturalem; ergo supernaturalis actus aliquid potest efficere, & non habitum specie distinctum ab habitu infuso; ergo poterit efficere ipsummet habitum infusum, quando illum non præsupponit.

5.  
Ratio pri-  
ma.

Ratio 2.

Tertia.

Nihilominus contraria sententia est communis Theologorum. Illam docet D. Thomas 1. 2. quæst. 51. artic. quarto in corpore, & ad 3. vbi distinguit duplices habitus infusos, quidam sunt, qui semper ac necessario sunt per solam infusionem, quos vocamus per se infusos: alij, qui per actus fieri possunt, interdum vero à Deo infunduntur. Quæ differentia nulla esset, si priores etiam habitus per actus fieri possent. Idem docet q. 55. art. 4. vbi de ratione virtutis infusæ dicit esse, vt eam Deus in nobis sine nobis operetur ex Augustin. 1. Retractat. capit. 9. & lib. 2. de libr. arbit. c. 18. & 19. At si talis actus fieret per suum actum,

6.  
Communis  
veraque  
sententia.



non fieret sine nobis. Et qu. 1. de Virtutibus in communi art. 1. ad 17. dicit, *Virtutem infusam non causari ex actibus*, utique effectiue, nam subdit, actus posse ad illam disponere. Et ita huic sententiæ subscribunt omnes Thomistæ in 1.2. locis citatis, & q. 112. art. 1. Et optime Henric. quodlibet. 5. q. 23. Soto lib. 2. de Natur. & grat. c. 9. Vega lib. 6. in Trid. cap. 2. Sumitur ex Bonauent. in 1. dist. 17. 2. p. art. 1. q. 2. Richard. in 4. d. 17. art. 4. q. 7. qui tamen loquitur de gratia sanctificante, sicut etiam Palud. & Durand. ibi q. 1. Atque hanc opinionem ego veram censeo; quam vero sit certa, quantave auctoritate tenenda sit, in discursu explicabo. Nunc ratio eius inquirenda est.

7. *Impugnatio rationis prima.* Prima ratio reddi solet, quia actus infusus, etiam primi, semper ab habitibus supernaturalibus elicitur, & ideo non possunt illos efficere. Hæc vero ratio in primis falsum supponit: nã in homine, qui conuertitur ad fidem prius tempore, q̃ iustificetur, actus fidei præcedit gratiam. Nec potest dici cum probabilitate, quod tempore ab habitu fidei, imo aliqui putant etiam tempore præcedere, nec tali homini infundi habitum fidei donec iustificetur, quod licet verum non sit, saltem videtur certum, illi non infundi habitum fidei prius natura, quam credat, nam si infunditur, ideo est, quia credit. Idemque argumentum fieri potest de virtute spei. Item peccator fidelis habet actum attritionis supernaturalis prius etiam tempore, quam iustificetur per sacramentum; ille autem actus non est ab habitu infuso. Denique etiam de contritione, vel primo actu diligendi super omnia, paulo post ostendemus, non produci efficienter ab habitu, de qua re multa etiam in libr. 5. diximus. Vltra hoc vero ibidem ostendimus, posse actum supernaturalem fieri ex solo auxilio sine habitu, quidquid ergo sit de facto, ex hypothesi interrogamus, si ita sit, an efficiat habitum sibi proportionatum? Nam si affirmetur longe probabilior sit prior opinio, si autem negetur, reddenda est ratio, & hanc inquiremus.

8. *Defectus secundæ rationis deteguntur.* Secunda ratio reddi solet, quia actus gratiæ non est tam supernaturalis, quantum est habitus: & huius ratio redditur, quia actus elicitur à potentia naturali, in quo habet convenientiam cum actibus naturalibus, & sic est quasi mixtus ex naturali genere, & supernaturali differentia, habitus vero est omnino supernaturalis, quia à solo Deo fit. Sed hæc ratio plures habet defectus: nam primo petit principium, dum sumit habitum infundi à solo Deo nam hoc est, quod inquiremus, cur nõ sufficiat habitus factus per ipsum actum. Deinde contra rationem est postulare habitum magis supernaturalem quam sit actus: nam hæc duo seruât inter se proportionem. Vnde ex hoc principio, quod actus sunt supernaturales quoad substantiam, probauimus in superioribus actus esse eodem modo supernaturales. Deniq̃ falsum est, actum esse mixtum ex naturali, & supernaturali, nam est simplex entitas, quæ tota in aliquo ordine collocanda est, nimirum in supernaturali. Nec refert, quod in genere conueniat cum actibus naturalibus, nam hoc etiam habet habitus infusus, quia in genere habitus conuenit cum acquisito. Vnde genus illud non est naturale, sed abstrahit à naturali, & supernaturali; & ut contrahitur per differentiam supernaturalem ad eundem ordinem eleuatur, quod tam in actibus, quam in habitibus locum habet. Nec denique obstat, quod actus elicitur à potentia, quia elicitur ab illa ut eleuata, & per potentiam obedientialem: vnde etiam secundum vltimam differentiam elicitur à potentia, cum tamen de illa differentia negari non possit, quin omnino supernaturalis sit.

9. *Reijcitur 3. ratio.* Tertia ratio redditur, quia habitus infusus educitur de potentia obedientiali sui subiecti, & non de potentia naturali, subiectum autem non potest immediate immutari secundum potentiam obedientialem, nisi ab agente infinito, cui soli subijcitur, quia immutare naturam vltra naturalem capacitatem, ad

solum auctorem naturæ pertinet, nam requiritur premium dominium in ipsam naturam, ac subinde potentiam infinitam. Quæ ratio habet fundamentum in D. Thoma. q. 27. de Verit. art. 3. & in alijs locis, quæ retuli cap. præcedenti. Sed (ut ibi notauit) hæc ratio procedit respectu principiorum, seu formarum naturalium, non vero respectu principij supernaturalis; at vero actus gratiæ forma supernaturalis est, cur ergo non poterit immutare effectiue subiectum secundum capacitatem obedientialem, sicut illud informat? Præterea videtur efficax argumentum supra insinuat, quia etiam actus supernaturalis, v.g. visio beata educitur de potentia obedientiali intellectus, & nihilominus connaturaliter fit à lumine gloriæ, tanquam à principio proximo principali, & idem est de actu charitatis respectu habitus; ergo ex parte potentia passiuæ non repugnat vnæ formæ supernaturali facere aliam; ergo nec repugnabit actum efficere habitum. Respondent aliqui esse differentiam, quia habitus disponit physice potentiam ad actum, non solum actiue, sed etiã passiuæ, & ideo potest agere in illam sic eleuatam, actus vero non ita disponit physice, & proprie ad receptionem habitus. Quam responsionem sequitur Cumel quæstio. 112. artic. 1. Sed illam impugnauit in prima parte, tractat. 1. lib. 2. cap. 15. quia lumen gloriæ non est potentia passiuæ ad receptionem actus, sed immediate recipitur in intellectu, quæ de essetia formalis effectus vitalis est, ut recipiatur in potentia vitali. Vnde negari non potest, quin lumen gloriæ immediate efficiat in intellectu secundum capacitatem obedientialem eius, & idem est à fortiori de charitate, & de omnibus habitibus infusis, & ideo omnes Theologi illos ponunt ut principia actiua, non ut passiuæ.

10. *Sufficiens ratio.* Quarta ergo ratio, & sufficiens est, quia habitus infusus plus habet de potentia, quam de habitu (ut sic dicam) quia nõ solum dat facilius operari, sed simpliciter posse operari, ut in libro 6. ostensum est. At vero actus secundus nunquam est effectiuius illius actus primi, qui dat simpliciter posse, ut per visionem non potest fieri visus, & sic de alijs. Ratio vero huius est primo, quia actus ex intrinseca natura supponit potentiam, & ideo non est productiuius illius. Neque obstat, quod interdum actus fiat ante habitum, quia hoc est præternaturale, ordo autem connaturalis talis actus est, ut supponat habitum, tanquam necessarium, & connaturale principium, & ideo ex natura sua non habet efficaciam ad illum. Secundo est optima ratio, quia potentia est principium principale, & æquiuocum sui actus, vnde necesse est, ut sit forma perfectior, nulla autem causa perfectior suo effectu potest ab illo fieri; ergo etiam habitus infusus in entitate sua est simpliciter perfectior, quam sit actus, & ideo non potest ab illo fieri. Huc accedunt coniecturæ à posteriori, nam habitus infusus, quantum uis intensus, per vnum actum amittitur: ergo signum est, non fieri per actus, nam habitus, qui per actus acquiruntur, non amittuntur per vnum actum contrarium, præsertim si per plures actus firmati sint. Item Deus non solet ordinaria lege infundere homini habitus, quos ipse potest acquirere per actus suos, sed in iustificatione infundit omnes hos habitus sine actibus plurium illorum, ergo signum est, hos habitus ita esse per se infusos, ut nec per suos actus acquiri possint.

11. *Opinio de certitudine huius conclusionis.* Sed quæret aliquis, quanta sit certitudo huius assertionis. Nam Medina supra, præsertim q. 63. ar. 4. dicit, licet contraria non sit erronea, esse tamen temerariã, & fundatur solum, quia August. (ut inquit) definit, virtutem infusam esse bonam qualitatem mentis, & cæter. *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Sed hoc fundamentum pro tam graui censura insufficiens est: tum quia illa definitio virtutis non inuenitur formaliter apud Augustinum. Vnde Diuus Thomas qu. 55. art. 4. in argumento, *sed contra*, solum dixit sumptam esse

Cumelis effectum re-fringitur.

Coniectura à posteriori.

Opinio de certitudine huius conclusionis.



esse ex doctrina Augustini: tum præterea, quia licet priores partes illius definitionis habeantur in Augustino libro primo Retract. capit. 9. & lib. 2. de liber. arbit. cap. 19. tamen illa vltima, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, quæ sola ad præsentem causam facit, non inuenitur in Augustino, sed sumpta videtur ex illa phrasi, & modo loquendi Augustini, quo dicere solet, Deum operari in nobis sine nobis, vt velimus, quod dixit propter gratiam operantem, quæ immediate datur propter actus, non propter habitus, & nihilominus per illam locutionem non excludit Augustinus cooperationem nostram ad actus deliberatos gratiæ; ergo nec inde satis excluditur efficientia actus circa habitum, præsertim in illo gradu certitudinis.

12. *Opinio 2.* Alij existimant, hanc sententiam esse certam ex canon. 20. Concilij Arausici dicentis, multa esse in homine bona, quæ non facit homo, nullum tamen bonum facere hominem, quod non præstet Deus, vt faciat homo: nam illa bona, quæ non facit homo, sed Deus, non videntur esse, nisi habitus infusi. Accedit, quod Concilium Trid. sess. 6. cap. 7. dicit hæc tria dari infusa in iustificatione, fidem, spem, & charitatem. Sed licet hæc sint probabilia, nihilominus non faciunt rem certam, quia Concilium Arausicanum præcipue loquitur de gratijs præuenientibus, & excitantibus, quas De<sup>9</sup> in nobis sine nobis operatur, iuxta modum loquendi Augustini. Item, hoc non obstat, verum est, motus gratiæ excitantis effectiue procedere à nostris potentijs secundum physicam efficientiam; ergo idem dici posset de habitibus infusis. Diximus etiam in superioribus actus ipsos gratiæ esse infusos, quia licet ad illos cooperemur, per se, ac principaliter sunt ab Spiritu Sancto supernaturaliter operante. Sic ergo possent habitus dici infusi, etiam si per actus infusos fierent. Nostram ergo, & communem opinionem tantum Theologicam assertionem esse censuimus, ita certam intra opinionis latitudinem, vt contraria probabilis non possit reputari, quia omnes Theologi in illa videntur conuenire, quibus sine magna audacia contradici non potest. Præsertim cum modus loquendi Conciliorum magis faueat, & maxime Augustini, qui videri potest in libr. 2. contra duas epist. Pelagian. cap. 9. vbi ait, hominem præparare cor, licet non sine cooperatione Dei, Deum autem præparato cordi ita respondere, *vt in eo (inquit) nihil operis habeat homo, sed totum sit à Domino Deo*. Ac denique ratio supra facta est sufficiens, nec aliquid, quod vrgeat, in contrarium occurrit.

13. *Testimonia scripturæ aperiantur, cum Aug. locutionib.* Ad testimonia igitur in principio proposita respondetur, illa omnia solum probare, hominem aliquid efficere debere, vt gratiam, & remissionem peccati à Deo obtineat, siue se disponendo cum diuino auxilio, siue impetrando, siue aliquo modo merendo, & quia dum homo in hoc præstat, quod in ipso est, cum auxilio diuino, statim obtinet à Deo gratiā, ideo dicitur sanctificare se, & similia. Et ita facile explicantur omnes Scripturæ, & Augustini locutiones: nam in eis (quod notandum est) non est sermo de solo habitu correspondente vnicuique actui, in quo solo sensu potest hæc quæstio tractari, vt notauimus, sed est sermo de tota iustitia, & gratia sanctificante, de qua manifestum est, non fieri à nobis per nostros actus, nisi in quantum ad illam recipiendam per illos disponimur. Non ergo propter propriam physicam efficientiam gratiæ, sed propter efficientiam talis dispositionis ad illam dicitur homo aliquo modo sanctificare se.

14. *Instantia.* Sed instari solet, quia in naturalibus qui facit vltimam dispositionem ad formam, simpliciter, & per se facit effectum, quamuis non faciat ipsam formam, vt patet in generatione hominis: nam homo vere generat hominem, quia perfecte disponit materiam, licet non faciat animam; ergo similiter cum homo se vltimo disponat ad gratiam, vere ac per se faciet gratum, esto non faciat gratiam ipsam. Respondetur, hunc ma-

gis explicari prædictas locutiones. Nam in primis similitudo non tenet; quia in productione hominis alia est actio, qua fit anima, & alia, qua vnitur corpori, & ideo agens naturale licet non efficiat animam, potest efficere vnionem eius ad corpus, & ita generare compositum; in iustificatione autem non est alia actio, qua producit gratia, & alia, qua vnitur, & ideo si dispositio non potest efficere gratiam ipsam, neque vnionem potest efficere, ac subinde nec compositum, seu hominem gratum.

Vnde secundo colligitur, hos actus non disponere physicè ad habitus, sed moraliter, quia secundum congruentiam moralem præquiruntur, & mouent Deum ad infundendos illos. Quod discrimen agnouit Medina 1.2. qu. 112. art. 1. in fine in solutione argumentorum, & probat late, ac defendit Cumel. ibi disp. 1. ad 4. Nihilominus vero Aluarez disp. 66. in prima conclusione dicit, dispositionem vltimam ad gratiam non tantum esse moralem, sed etiam physicam. Fundaturque solum, quia Concilium Trid. sess. 6. c. 5. & 6. & can. 4. dicit peccatorem se disponere per actus suos ad gratiam iustificantem. Vnde ipse infert, esse realem, & physicam dispositionem. Item quia D. Th. 1.2. q. 112. art. 2. dicit, nullam perfectam formam recipi, nisi in materia disposita. Denique allegat Medinam 1.2. q. 113. art. 8. ad primam confirmationem, referentem illam opinionem, vtique tanquam falsam. Veruntamen Medina non est libi contrarius, & opinio, quam ibi refert, longe alia est, quam infra tractabimus. Cætera vero solum probant illam esse dispositionem veram, & realem, quod nemo negat, inde autem non sequitur esse dispositionem physicam, nam esse causam, vel dispositionem veram, & realem commune est causæ, & dispositioni morali. Quocirca videtur illi auctor materialiter considerasse hanc dispositionem secundum suam entitatem, quæ dici potest physica, quatenus est res vera, & suam quasi naturalem essentiam habens. Non considerauit autem illam formaliter, id est, secundum influxum, quem habet in gratiam in ratione causæ disponentis. Sic enim non habet influxum physicum, quia neque est per se necessaria ad esse gratiæ, cum possit absque miraculo sine tali dispositione infundi, vt in puris, & per sacramenta, & sine eadem in omnibus iustis conferuetur: neque etiam est physica connexio inter talem actum, & infusionem habitus, sed est ex acceptatione diuina, vt ex Paulo ad Rom. 4. recte ponderarunt priores auctores, & in lib. 12. latius dicemus. Est ergo moralis influxus illius dispositionis, tum quia remouet moralem obicem peccati, tum etiam quia mouet Deum ad infusionem gratiæ, quasi impetrando illam, vt dixit Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. & in sequentibus declarabimus. Sic ergo non sequitur, hominem esse causam physicam suæ gratiæ; dici autem potest aliquo modo causa moralis, ita n. aliqui dicunt Scriptura, dicēs, hominē se viuificare vel sanctificare, quæ locutiones moraliter intelligendæ sunt in genere causæ disponentis, & non secundum causalitatem physicam, vel circa ipsos habitus, vel circa effectus formales eorum, seu vnionem ipsorum cum potentijs. Et ad eundem modum explicandus est locus D. Thomæ in 3. p. dicentis, peenitentiam effectiue expellere peccatum, nam si intelligatur de actu peenitentiae, intelligi debet de effectione morali, quæ tribui potest dispositioni ad gratiam: si vero intelligatur vel de habitu, vel de auxilio supplente vicem eius, vel de ipso peenitente, sic dicitur effectiue expellere peccatum, quia efficit dispositionem, qua posita Deus remittit peccatum, vt in 4. tomo 3. p. tam in commentario eiusdem articuli, quam disput. 8. sect. 3. numero 17. latius dixi.

*Solutio.*

15. *Moraliter disponunt in actus ad habitus non physice.*

*Explicatur Medina.*

*Commentatur locus D. Thomæ.*



## Dubium incidens.

## CAPUT V.

*De intensione habitus infusi.*

*An ad habitualement gratiam dispositio aliqua physica, seu per modum actus primi precedere possit, vel tantum moralis, & per modum actus secundi?*

16.  
*Opposita  
dissolun-  
tur.*

**A**D primam rationem negatur æquiparatio inter habitus acquisitos, & ratio differentiæ iam est data. In secundo vero argumento petitur, an isti actus infusi saltem intendant habitus? Quod dubium posset remitti in librum sequentem, tamen propter connexionem hic breuius expeditur. Non potest ergo dubium hoc cadere in primum actum respectu habitus, qui ratione illius infunditur, tum quia non potest habitus simul fieri, & augeri, tum etiam quia per se, & ex vi dispositionis actus non infunditur habitus intensior actui, tum denique quia eadem ratio de infusione habitus, & de infusione omnium graduum eius. Solum ergo potest dubitari de actibus sequentibus post infusionem habitus. Nam D. Thomas 1. 2. q. 51. art. 4. ad 3. dicit, per illos actus confirmari, & corroborari habitum, quod non videtur posse fieri, nisi per intentionem.

17.  
*Resolutio  
dubij.*

Nihilominus dicendum est, per hos actus non intendi effectiue, & physice habitus infusos, quod intelligendum est, non solum quando actus non sunt intensiores habitu, nam hoc commune est habitibus acquisitis, sed etiam de actibus intensioribus. Ita docent communiter moderni in locis supra citatis. Et quamuis Medina dicat, non esse hoc tam certum, sicut de prima productione, mihi videtur esse in eodem gradu certitudinis, quia revera consensus Theologorum eadem est: hoc enim docet expresse D. Thom. q. vnic. de Virtutibus art. 10. ad 19. & art. 11. in corp. & ad 14. & in 1. d. 17. q. 2. art. 2. ad 4. & ibi Durand. q. 8. n. 5. & alij, & Caietan. 2. 2. q. 24. ar. 6. & ibi etiam alij communiter, & Cordoua libr. 1. Quæstion. q. 9. dub. 1. & moderni scriptores communiter. Et ratio plane est eadem, quia eadem est proportio inter habitum, & actum siue in substantia, siue in singulis gradibus remissis, vel intensis comparentur; ergo sicut actus in quocunque gradu non potest in principio similem habitum efficere, ita neque intensus actus potest habitum intendere. Et confirmatur, ac declaratur, quia sicut actus non potest efficere potetiam suam, ita neque potest illam intendere. Adde, gratiam augeri per omnium virtutum actus, & cum illa crescere omnes virtutes infusas: fieri autem non potest, ut vnius virtutis actus physice omnes virtutes intendat. Neque hic occurrit specialis difficultas. D. Thomas autem in citato loco indifferenter loquitur de habitibus per se, & per accidens infusis, ut ex argumento constat, & Caieta. notat. Et ideo seruata proportionem, utrisque accommodandum est, quod ait, actus corroborare habitum infusum: nam si habitus sit per accidens infusus, potest corroborari etiam per propriam intentionem, & effectione actuum, si vero sit per se infusus corroborabitur dispositiue per actus, non effectiue. Quibus autem modis illa corroboratio fiat, in libro sequenti tractabitur.

*Expositio  
D. Thom.*

Ad 3.

Argumentum tertium aliud postulabit dubium, an actus supernaturales aliquem habitum producant? quod lib. 6. cap. vltim. tractatum est. Et ideo breuiter respondetur, actus infusos non ex defectu perfectionis carere virtute effectrice habituum, sed potius ex perfectionis excellentia, nam cum excedant naturalem potentiam, non possunt illam habilitare ad similes actus, sed necessarij sunt habitus dantes facultatem operandi, qui altioremodum productionis requirunt. Sicut anima rationalis non potest efficere aliam similem, licet materiales formæ id possint, non ob minorem, sed ob maiorem perfectionem, ratione cuius altioremodum productionis postulat.

)? (

**H**Actenus dictum est de causis materiali, & efficiente, quatenus physico, ac reali influxu possunt per se in gratiam influere, vel recipiendo, vel agendo. Nunc de vtraque dicendum sequebatur prout moralis gratia modo ad gratiæ infusionem, seu receptionem cooperari possunt. In quo ordine collocatur in primis moralis causa meritoria, quæ moralis est, & ad efficientem reduci potest, & subdistingui potest: nam quædam est quasi principalis, & vniuersalis in illo ordine, quæ est in lib. vi. Christus Dominus. Quem propterea Paulus ad Heb. 2. auctorem salutis appellat. Et ob eandem causam Concilium Trident. dicto ca. 7. dixit, *Iustificationis meritoria causa est dilectissimus vnigenicus Dei, Dominus noster Iesus Christus, qui nobis iustificationem meruit, & pro nobis Deo Patri satisfecit.* Quæ doctrina non solum de iustitia, seu de gratia habituali vera est, sed etiam de omni vera gratia auxiliante à prima vsque ad vltimam, ut sumitur ex eodem Concilio cap. 5. dicente, *Iustificationis exordium in adultis à Dei per Christum Iesum praueniens gratia sumendum esse.* Sed de hac causa non est nobis hoc loco dicendum, quia oporteret totam de Christi merito disputationem huc transferre, quod alienum est ab hoc loco, & tom. 1. 3. partis disputatione quarta, & quinta, & disputatione 41. dictum est, idcirco de hac causa nihil in præsentem dicendum est. Fortassetamen in libro vltimo, explicando dependentiam nostri meriti à merito Christi aliquid de illo attingemus. Alia vero causa meritoria gratiæ potest esse proxima, & particularis, de qua Concilium nihil dixit, non quia omnino nulla sit, sed quia respectu primæ iustificationis nulla est perfecta præter Christum, respectu vero augmenti gratiæ illam explicaturum erat cap. 10. & canon. 32. nunc vero supponimus etiam totius gratiæ habitualis posse dari aliquam causam particularem meritoriam, quæ in duas distingui potest, scilicet in ipsum merentem, qui sibi gratiam meretur, vel alium, qui eam alteri obtineat. Quæ causa non possunt explicari, nisi quale sit eorum meritum declaratur, & ideo totam de hac causa tractationem in librum vltimum huius operis reijcimus.

**A**d materialem causam gratiæ pertinent dispositiones ex parte recipientis requisitæ, ut ei habitualis gratia infundatur. Quod enim aliqua dispositio ad gratiam necessaria sit, vel possibilis, nunc supponitur, postea vero probabitur, illa vero supposita, quæ ad materialem causam pertineat, in hunc modum facile declarari potest. Nam in hac causa considerari potest, vel qualitas ipsa, seu actus, qui est dispositio ad iustitiam, vel causa efficiens in nobis talem dispositionem, seu actum. Hæc posterior non pertinet proprie ad causam materialem, sed potius ad efficientem, sicut in naturalibus ignis disponens lignum ad introductionem formæ ignis non est causa materialis, sed efficiens; ita ergo in præsentem, causa efficiens dispositionem ad gratiam non est materialis causa, sed efficiens per se, & proxime talem actum, & remote aliquo modo cooperans ad infusionem gratiæ. Vnde in tali causa locum habent distinctiones datæ de causa vniuersali, & particulari distincta, vel non distincta ab ipsomet recipiente gratiam, ad quam disponitur. Prior ergo qualitas, vel actus, qui præparat animam ad gratiam recipiendam ad causam materialem reuocatur eo modo, quo dispositiones physice præparantes materiam ad idem genus causæ reducuntur. Ideoque in hac causa non habent locum distinctiones illæ, talis enim

nim



him causa intrinseca esse debet illi, qui recepturus est gratiam, ad quam preparatur, ac proinde esse debet particularis, & intrinseca. Potest autem esse interdum proxima, seu vltima, quando scilicet talis est, vt illa posita, statim necessario inducatur gratia: interdum vero potest esse remota, quia ad proximam preparat, non tamen illi statim habitualis gratia coniungitur, & de vtriusque a nobis dicendum est, prius quidem de proxima, postea vero de remota.

3. *Dubium cum sua ratione dubitandi.* Antea vero, quam de illis in specie dicamus, in genere declarandum est, qualis esse possit talis dispositio, id est, an sit per modum actus secundi, qui non durat, nisi dum ab aliqua potentia animæ elicitur, vel per modum actus primi permanentis in anima, etiam cum non operatur. Et inde facile declarabitur cur dispositionem hanc potius moralem causam, quam physicam appellemus. Ratio autem dubitandi in quaestione proposita esse potest, quia ad omnem formam necessaria est aliqua forma preparans subiectum, & determinans illud ad talem formam potius, quam ad aliam, vt in naturalibus videmus, ergo idem seruandum est in supernaturalibus, seruata proportione, sed gratia est quædam forma supernaturalis per modum substantialis principii, vt supra visum est, ergo similem dispositionem postulat, in qua conditiones necessariae ad seruandam proportionem inter dispositiones, & formam, inueniantur. Dux autem rationes dispo-

*Dux conditiones dispositionis ad gratiam.* tiones dispo- sitionis ad gratiam. tionem videtur esse potissimæ. Vna est, vt sit supernaturalis sicut ipsa forma, nam qualitas inferioris ordinis non potest per se preparare subiectum ad formam supernaturalem, vt in lib. 3. dictum est, & in sequentibus dicitur. Alia conditio est, vt sit in eodem subiecto cum forma: nam hoc etiam in aliis formarum dispositionibus experimur, & ad debitam proportionem necessarium esse videtur. Et de huiusmodi dispositionibus loqui videtur Diuus Thomas prima parte, q. 12. articulo quinto, dum ait. *Omne quod eleuatur ad aliquid, quod suam naturam excedit, oportet, vt disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam.* Perinde enim est, ac si dixisset, ad omnem formam supernaturalem necessariam esse supernaturalem dispositionem, loquitur autem de dispositione permanente, & per modum actus primi, nam talis dispositio est lumen gloriæ, cuius necessitatem illo discursu probare contendit. Vnde Caietanus ibi docet, illud principium esse verum de forma, quæ est terminus generationis, non vero de illa, quæ est via ad terminum. Vnde roboratur argumentum, nam gratia sanctificans est forma, quæ est terminus spiritualis regenerationis; ergo ad illam necessaria erit similis dispositio. His accedit, quod nonnulli Theologi admittunt huiusmodi dispositionem in ordine ad gratiam, saltem quando datur per sacramenta. Nam si sacramentum imprimat characterem, hanc vocant dispositionem ad gratiam, de aliis vero sacramentis, quæ characterem non imprimunt, dicunt inducere aliam præuiam dispositionem ad gratiam, quam ornatum vocant. Ergo eadem ratione similis ornat<sup>9</sup> dici potest dispositio simpliciter necessaria, vt gratia in subiecto preparato introducatur, siue per sacramentum, siue per illum inducatur: nam varietas ex parte agentis dispositionis necessitatem, neque auget, neque minuit.

4. *Assertio dubii soluens.* Nihilominus dicendum est primo, ad gratiam habitualement non esse necessariam huiusmodi dispositionem per modum actus primi, imo nec possibilem videri, vel saltem nullo probabili iudicio ostendi posse. Hæc veritas tam clara est apud Theologos, vt nullam de ipsa controuersiam moueant, sed tanquam certum supponant, vt ex dicendis patebit. Probatur ergo assertio, quia vel loquimur de tota iustitia habituali collectiue sumpta, id est, de tota collectione habituum infusorum, vel de singulis habitibus infusis, neutro autem modo potest talis dispositio requiri, ergo. Prior pars minoris probatur, quia impos-

sibile est, dari talem dispositionem ad totam gratiam habitualement, nam si illa dispositio non est actus secundus, sed primus, erit quidam habitus, ergo comprehendetur in illa collectione, ergo non potest esse dispositio ad totam collectionem. Vnde facile probatur altera pars, quia generaliter loquendo de singulis habitibus infusis, non potest de omnibus, & singulis dici, ex eo tantum capite, quod forma supernaturalis, & permanens est, requiri dispositionem præuiam permanentem, & per modum actus primi, alias procederetur in infinitum, quia talis dispositio etiam esset forma permanens, & supernaturalis, quia si esset ordinis naturalis, non esset apta dispositio, ergo ad illam esset necessaria alia dispositio, & ita in infinitum procederetur. Siftendum ergo est in aliqua habituali gratia, quæ tali præuiam dispositione non indigeat.

Denique de nullo habitu infuso in particulari potest id cum fundamento affirmari. Nam in primis in speciali habitu gratiæ sanctificantis, & inherenti in substantia animæ nulla talis dispositio cogitari potest utilis, nedum necessaria ad illam. Aut enim illa dispositio esset aliquis habitus existens in potentiis, vel alia qualitas immediate inherens animæ, neutrum dici potest, ergo. Prior pars minoris de habitu existente in aliqua potentia, manifesta est: tum quia dispositio proxima ad formam esse debet immediate in eodem subiecto, in quo est forma, ad quam propinque disponit, vt optime docet D. Thomas. 3. p. quæst. 63. art. 4. ad 1. Et idem sentit. 1. 2. quæst. 74. art. 4. ad 3. Quod principium maxime locum habet in propria dispositione physica, quæ accommodat subiectum, & quali determinat illud vel ad operationem, vel ad formam recipiendam. Tum etiam quia in potentiis solum datur habitus proxime operatiui, quia tota entitas, & capacitas potentiæ est propter operationem, & habitus infusi potentiis illis accommodantur, & proxime ad operationem ordinantur, vt supra dictum est. At vero habitus operatiui non disponunt ad gratiam illo modo, sed potius sunt veluti proprietates ab illa manantes, vel illi debite, vt supra li. 6. diximus, & in charitate, ac moralibus virtutibus infusis, ac donis Spiritus Sancti manifestum est. De habitibus autem huiusmodi, & spei dubitare quis posset, quia possunt præcedere habitum gratiæ, vt postea videbimus. Veruntamen etiam illi habitus per se loquendo, sunt proprietates consequentes gratiam, vt in iustificatione paruulorum videre licet, & si aliquando tempore præcedunt, non dantur vt dispositiones proprie ad habitum gratiæ, sed vt sint principia inchoantia dispositionem moralem ad eandem gratiæ, illa enim dispositio per actus huiusmodi, & spei inchoatur, vt sumitur ex doctrina Concilii Trident. sess. 6. c. 6. & ita ipsi habitus ad eandem moralem dispositionem quasi remote, & mediate pertinent, non vero ad dispositionem physicam.

Altera pars minoris de dispositione ad gratiam sanctificantem recepta in ipsa essentia animæ probatur primo, quia licet gratia comparetur ad alias virtutes infusas sicut forma ad potentias nihilominus in se absolute spectata est forma accidentalis, quæ in anima immediate recipitur, & cuius anima ipsa immediate capax est, at vero ad huiusmodi formas accidentales non solet præuiam dispositionem accidentalem, & physicam, & per modum actus primi requiri, ergo neque respectu gratiæ debet talis dispositio fingi. Secundo quia gratia est immediata participatio diuinæ naturæ, vt natura, & substantia quædam est, ergo sicut in Deo ipso nihil intelligitur prius ratione, quam sit ipsa natura, vt natura est & essentia Dei, ita neque in anima intelligi potest donum supernaturale, priusquam sit gratia sanctificans, & ad illam disponens. Probatur consequentia, quia illa dispositio esset quædam forma, seu qualitas supernaturalis, ergo esset etiam quædam participatio Dei supernaturalis, ergo

5. *Singulis habitibus non est opus talis dispositio*

6. *Talem dispositionem non esse in essentia animæ probatur.*



ut esset prior, quam gratia deberet esse participatio diuinæ substantiæ secundum aliquam priorem rationem eius, quam sit ratio essentiæ, vel naturæ, quia alias non potest fingi ratio cur sit prior, quam gratia sanctificans, at hoc est impossibile, ut ostendimus; ergo etiam talis dispositio non potest cum fundamento cogitari. Vnde tertio etiam urget ratio facta de processu in infinitum, quia illa dispositio esset qualitas supernaturalis, & participatio diuinitatis secundum aliquam proprietatem priorem, quam sit ratio naturæ, vel essentiæ, cuius participatio est gratia, ergo eadem ratione fingi poterit ex parte Dei alia ratio participabilis prior altera, & ex parte supernaturalis qualitatis alia necessitas præuiæ dispositionis, ut loquamur ergo cum fundamento, in qualitate gratiæ, tanquam in prima forma, sistendum est. Et hic discursus facile applicari potest ad virtutes, & dona singula infusa potentiis, quia in nulla illarum potest fingi talis dispositio per modum actus primi, ut ex dictis facile intelligi potest, & per se satis constat.

Vnde secundo dicendum est, gratiam habitualement non postulare dispositiones phylicas, sed ad summum moralem. Explicatur, & probatur breuiter, quia duobus modis intelligi potest, dispositionem ad gratiam habitualement esse moralem, scilicet, vel in essendo, vel in causando, seu in esse actus, vel in ratione causæ gratiæ, & utroque modo assertio intelligenda est. Nam in primis ostensum est, dispositionem ad gratiam non esse actum primum, sed secundum, talis autem actus esse debet moralis, & liber, ut in cap. 8. dicemus, ergo talis dispositio ex parte actus moralis est. Quod autem etiam in modo disponendi moraliter, & non phylice causet, indicauit Richardus in 4. dist. 17. art. 1. q. 4. ad 1. prioris ordinis, dum ait, animam non suscipere gratiam mediante actu, tanquam dispositione gratiæ susceptiua, sed tanquam dispositione de congruo gratiæ meritoria, per quæ vltima verba moralem rationem disponendi satis explicauit. Itemque moderni auctores dicentes, non habere gratiam dispositionem, quam ex natura rei requirat, sed tantum ex diuina ordinatione, & acceptance, ut videri potest in Vazquez. 1. p. disp. 43. cap. 1. nu. 4. Medina, Cumel. & aliis. 1. 2. q. 112. art. 1. Lorca artic. 2. disp. 25. vbi ait, neminem vidisse oppositum sentientem. Potestque primo suaderi, quia dispositio phylica, & vltima, seu proxima ad aliquam formam semper, & in omni recipiente solet esse necessaria, sed talis dispositio non est necessaria in omni subiecto ad receptionem gratiæ habitualis, ut constat in primis in paruulis. Deinde id probabilius est in Christi anima, de aliis vero, qui iustificati sunt ante peccatum, res est dubia de facto, certum est autem, sine miraculo id fieri potuisse, ergo signum est, talem dispositionem neque necessariam esse, neque debitam ex natura talis formæ.

Vnde argumentor secundo, quia dispositio phylica necessaria esse solet, vel propter expellendam formam oppositam, vel propter determinationem materię, hic autem non est forma opposita gratiæ, nisi peccatum, quod non phylice, sed moraliter expellitur per actum oppositum, ut supra explicatum est, determinatio autem ex parte animæ necessaria non est, quia ipsa per se capax est gratiæ naturæ suæ, & ad illam recipiendam satis est determinata, si ex parte agentis actio ad talem formam dirigatur, & determinetur. Tertio est optimum signum, quia dispositio phylice necessaria ad formæ introductionem solet etiam esse necessaria ad conseruationem eius in subiecto, saltem quoad substantiam suam, seu quoad aliquem gradum minimum in via conseruationis, at vero gratia non indiget illa dispositione in aliquo gradu ad sui conseruationem in anima, ergo signum est, non esse phylicam dispositionem ad illius introductionem. Quarto est aliud signum, quia dispositio phylica recipitur in eodem subiecto cum forma,

hic autem non est actus in eodem subiecto, in quo gratia habitualis introducit, ut supponimus. Vnde argumentor vltimo, quia actus supernaturalis non est dispositio phylica ad proprium habitum operatiuum, & elicitiuum eius, scilicet actus fidei ad habitum fidei, vel actus amoris super omnia ad habitum charitatis, ergo multo minus possunt isti actus esse dispositio phylica ad habitum gratiæ sanctificantis, quæ in essentia animæ infunditur. Consequentia est euidentis, tum quia actus propinquius disponit ad proprium, quam ad habitum quasi communem, tum etiam quia habet maiorem proportionem cum illo, cum sint in eodem subiecto proximo. Antecedens autem probatur, quia habitus infusus comparatur ad suum actum, tanquam potentia, actus autem potentie non est dispositio phylica ad illam, ut visio ad visum, & sic de cæteris. Vnde si connaturalem ordinem attendamus, talis habitus debet esse omnino prior suo actu, cum autem præcedit per modum dispositionis, fit præternaturali modo, phylice loquendo, & illa immutatio fit propter congruitatem aliquam moralem, ergo signum est, talem dispositionem non esse phylicam, sed moralem.

In ratione dubitandi in contrarium facta solum potest aliquam difficultatem ingerere locus D. Thomæ ibi allegatus, nam ratio ibi facta, nullam habet. Propositio enim assumpta, quod omnis forma postulat præuiam dispositionem phylicam habentem condiciones ibi assignatas, ad summum habet locum in formis substantialibus, non in accidentalibus, ut etiam in rebus naturalibus manifestum est. Deinde habet locum in formis connaturalibus materię, quia non potest recipere vnā formam, nisi recipiendo aliam, nec è conuerso recipere denuo aliquam, nisi antiquam dimittendo, & ideo necessariae sunt dispositiones præuiæ, quæ tollant determinationem, seu vinculum cum vna forma, & alteri illam accommodent: secus vero est in forma gratiæ, quæ & accidentalis, & superioris ordinis est, neque habet positiuā formam phylice repugnantem. D. Thomas autem in citato loco accommodauit secundum quandam proportionem illam propositionem ad materiam, de qua tractabat, quia considerauit essentiam diuinam per modum formæ, quæ vnitur intellectui per modum actus primi in esse intelligibili, & inde intulit necessitatem luminis gloriæ per modum dispositionis non tam passiuæ, quam actiuæ, quia species intelligibilis non vnitur, nisi potentie proportionatæ in ordine ad actum secundum eliciendum, & qua intellectus non est ita proportionatus naturæ suæ diuinæ essentiæ in ordine ad visionem, ideo debuit per supernaturale lumen eleuari. Quæ ratio, vel proportio non habet locum in præsentī, ut per se, & ex dictis satis constat. Ad vltimam confirmationem respondetur, characterem non esse dispositionem ad habitualement gratiam, nec in eum finem dari, sed ut potentiam moralem in ordine ad receptionem, vel actionem sacramentorum, seu tanquam proprium signum fidelium nouæ legis secundum aliquem eorum statum. Vnde D. Thomas 3. p. quæst. 63. artic. 4. ad 1. ait, characterem directe, ac propinque disponere animam ad ea, quæ sunt diuini cultus, exequenda, & ideo habentibus characterem Deum largiri gratiam, ut ea digne exequantur. Vnde sentit esse potius rationem quandam remotam postulantem auxilium gratiæ, quam dispositionem propriam ad gratiam: Aliud etiam quod de ornatu dicitur, fictitiuum est, nullumque habet fundamentum, ut in 3. tom. 3. partis disp. 9. sect. 1. late tractatum est, & rationibus etiam hic factis confirmari, & conuinci potest.

\* \*



C A P V T V I.

*Virum ad infusionem gratiæ, quæ in iustificatione impii sit, aliquis actus peccatoris per modum præuiæ dispositionis remotæ, aut proximiæ necessarius sit?*

1. **S**uppono in primis quæstionem hanc non habere locum in iustificatione infantium, de quibus merito dixit D. Thom. in 4. d. 17. qu. 1. art. 2. In illis, qui non edtrouersia. per propriam voluntatem culpam incurrunt, & vsum voluntatis non habent, non exigi ex parte eorum aliquam præparationem, sicut de pueris in baptismo patet. Eademque est communis Theologorum sententia, imo, & communis sensus Ecclesiæ, Vnde Concilium Trident. sess. 6. tradere volens modum iustificationis, quæ sit per propriam hominis dispositionem, in principio cap. 5. declarat, huius iustificationis exordium in adultis sumi à gratia excitante, & in ca. 6. docet, talem dispositionem esse per actum liberum, & sess. 7. can. 13. de Baptismo, supponit paruulos sine proprio actu credendi in fide Ecclesiæ baptizari, & definit, rite, sancte, & cum fructu, ac effectu baptismi id fieri, & ideo inter fideles merito computari. Estque sententia D. Augustini, quam ex professo probat epistol. 57. à medio, & lib. 1. de Peccator. merit. cap. 19. 35. & 36. & lib. 3. cap. 2. Et nihilominus eodem libro. 1. capit. 9. & 34. ait, paruulis infundi occultissimam gratiam, per quam ad Deum conuertuntur, utique habitualiter, & lib. 3. Hypognoft. cap. 11. cum dixisset. Itaque nec gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia, subdit. Et tamen paruulos sine vsliberi arbitrii facit gratia habere beatam, eternamque vitam. Idem tradit Bernardus serm. 66. in Cantic. & epistol. 77. ad Hugonem. Et ratio à priori est, quia infantes sunt incapaces dispositionis, fingere autem miraculum sine fundamento, vanum est, illud autem exigere, tanquam medium necessarium ad salutem paruulorum, hæreticum est contra communem sensum, & fidem Ecclesiæ, & contra diuinæ prouidentię ordinem, ac sapientiam.

2. Quapropter merito inter hæreticos numerantur Error Maio Maiorani à quodam Georgio Maiore orti, qui dixerant. & aliorum, etiam infantes non posse iustificari absque bono opere præcedente, prout refert Prateol. libro. 11. Qui fundatur in aliquibus testimoniis Scripturæ, vt Marc. ult. Qui non crediderit condemnabitur, & ad Hebr. vndecimo. Sine fide impossibile est placere Deo, & illud 2. ad Corinth. 5. Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque prout gessit in corpore, &c. Et in eundem errorem incedere necesse est alios hæreticos, qui peccatum originale, peccatum actuale esse, dicunt, vt refert Bellarminus libr. 5. de Amiffion. grat. cap. quarto. Nam si paruuli non sunt peccatores, nisi per proprium actum, profecto nec iustificari possunt sine illo. Contra quos hæreticos optime obiicit Bellarm. Scripturarum testimonia, quibus docemur, in his paruulis non esse discretionem boni & mali, vt dicitur Deut. 1. & ad Rom. 9. Obiicit etiam experientiam, qua notissimum est, hos infantes Dei cognitionem habere non posse, cum vix ea, quæ sensibus obuia sunt, agnoscant, neque ea, quæ circa ipsos fiunt, percipiant, & quando baptizantur non solum non consentiant, sed etiam reluctentur. Neque obstant illa Scripturæ testimonia, nam possunt de adultis intelligi, præsertim primum, vt exponit Innocent. 3. in capite Maiores, de Baptismo, & vltimum, vt exponit Augustinus libro. 6. contra Iulian. ca. 4. Vel possunt intelligi de fide, siue per actum proprium, siue per ipsam professionem, quæ in susceptione baptismi per aliorum fidem, & confessionem fit, vt aliis locis exposuit Augustinus, siue (quod per-

inde est) per ipsum fidei habitum obtineatur, quod maxime quadrat in secundum testimonium, & potest ad primum applicari. Tertium vero, si ad paruulos extendatur, optime cum Augustino exponitur de bono, vel malo, quod paruuli non in se, & per se, sed in alio, vel per alios gesserunt. Hæc autem de potetia Dei ordinaria, ac lege communi intelligenda sunt, nam de absoluta non repugnat, infantem per propriam dispositionem iustificari, & ex priuilegio aliquibus esse concessum, præsertim Beatissimæ Virginis, & Iohanni Baptistæ, alibi docuimus.

Secundo suppono, quæstionem hanc posse moueri tam de simplici iustificatione, quæ per solam sanctificationem personæ, in qua nullum peccatum supponitur, & consequenter sine peccati remissione fit, quam de iustificatione peccatoris. Nunc vero solum de iustificatione impii proposita est, tum quia sola illa est propria hominum, qui ex Adamo per seminale propagationem descendunt. (Priorem solum in Angelis, Adamo, & Eva in statu innocentie locum habuit.) Tum etiam quia ob hanc causam tantum de priori tradita est nobis doctrina pertinens ad dogmata fidei. De Angelis enim & primis hominibus incertum est, an fuerint sanctificati cum proprio actu libero, ac meritorio, quem in eodẽ instanti habuerint: & posito etiam tali actu, sub opinione positum est, an talis actus fuerit dispositio præparas, & ordine naturæ præcedens infusionem gratiæ habitualis, vel tantum operatio subsequens illam in eodem instanti, sicut illuminatio aeris ad lucem solis in primo instanti subsequuta est. In quibus quæstionibus nihil habemus certum ex principiis, vel definitionibus fidei, vel Patrum doctrina, licet in vtraque probabilis sit, & Angelos, & homines sanctificatos in principio fuisse per proprium actum, quo se ad receptionem gratiæ disposuerunt, quia ille modus iustificationis illorum statui, & conditioni magis est consentaneus. Quod secus est in singulari, & excellenti sanctificatione animæ Christi, tam vt primario per gratiam vnionis facta est quam vt secundario per infusionem gratiæ habitualis est facta: nam prior sanctificatio non supposebat humanam personam, sed naturam in vnitatem diuinæ personæ assumendam, & ideo non potuit operationem aliquam in tali natura suppose-re, per quam se ad illam sanctificationem dispo-neret. Altera vero sanctificatio ex priori per modum proprietatis connaturalis sine vlla præuiæ dispositione subsequuta est cum tanta perfectione, vt statim in eodem instanti per actus gloriæ, & beatitudinis fuerit consummata, & alios etiam actus meritorios habuerit, qui iustitiæ fructus, non dispositiones ad illam in Christo fuerint. Hoc autem singulare in illo fuit propter ipsius personæ dignitatem: nunc ergo solum de iustificatione adultorum, quæ remissionem peccatorum includit, & ideo iustificatio impii dicitur, tractamus.

In hoc ergo puncto est prima sententia affirmans, nullam dispositionem, aut præparationem ex parte peccatoris adulti requiri, vt iustificetur. Hæc fuit sententia Lutheri, & Caluini, quam fere sequuntur omnes huius temporis hæretici. Nam licet non negent, actus hominis in iustificatione intercedere, & sine illis non fieri, negant tamen, esse causam, vel præparationem ad iustitiam. Quod quidam maxime affirmant de actibus voluntatis, vt videre licet in Bellarmino li. 2. de Pœnitent. c. 8. & 12. imo Lutherus eo peruenit, vt diceret, peccare hominem mortaliter, dum facit, quod in se est, vt se ad iustitiam præparet, vt in ar. 36. Rossensis refert. Et simili modo licet actui fidei iustificationem tribuere soleant, nihilominus nolunt illam dispositionem, vel causam iustificationis appellare, sed dicunt, esse necessarium actum fidei solum, vt manum, seu organum, aut medium, quo possimus apprehendere, & nobis applicare Christi iustitiam, propter quam iusti reputemur.

Hæresis

3. *Quæstio quo modo in Christo D. angelis. & primis parentibus locum habet, & intell. ligatur.*

4. *Prima opinio huius tempestatis hæreticorum.*

Optima ex Bellarm. impugnatio.

Testimonia sacra declarantur.



5. Hæresis hæc ex aliis variis erroribus orta est: vnus est, omnia opera, quæ ante iustificationem fiunt, esse peccata, ex hoc enim optime inferitur, talia opera non posse præparare hominem ad gratiam. Hoc autem fundamentum satis impugnatum est in primo libro, vbi ostendimus, charitatem, seu statum gratiæ non esse circumstantiam necessariam ad operis boni honestatem, & ideo non omnia opera hominis peccatoris esse peccata, & maxime ea, quæ ex fide, & auxilio gratiæ fiunt, qualia sunt ea, quæ hominem ad

*Alii hæreticorum errorum est, in homine non esse liberos actus, & idcirco non esse in potestate hominis se ad iustificationem*

per actus suos præparare. Sed hic etiam error in primo Prolegomeno refutatus est. Et præterea ex illo potius sequitur, non dari iustificationem à peccato, quam non dari præparationem ad illam, quia si non est libertas, non est peccatum, & consequenter nec iustificatio à peccato. Quod si isti pertinaciter dicant, actum necessarium esse peccatum, & indigere remissione, cur non dicant, actum amoris, vel penitentiae esse necessario præmittendum, siue libere siue necessario fieri dicant? Quod si aliqui istorum dicant, peccata libere committi, actus vero gratiæ non, nisi ex necessitate, pauci quidem illorum ita distinguunt, tamen illud etiam secundum membrum satis à nobis impugnatum est, lib. 5. tractando de auxilio efficaci. Aliud, magisque proprium fundamentum hæreticorum est, quia putant iustificationem non fore gratuitam, si homo per propriam dispositionem illam consequatur. Vnde obiciunt, quia iam iustificatio non esset ex fide, sed ex operibus. Sed hoc quam frivolum sit, ex toto discursu huius libri, & sequentis, ac decimi, & duodecimi multipliciter ostendetur.

*Inutilis hæreticorum obiectio.*

6. Veritas ergo catholica in sequentibus propositionibus consistit. Prima est, ad iustificationem impii necessariam esse præuiam dispositionem, quæ per aliquem, vel aliquos actus eiusdem hominis fiat. Ita docent communiter Theologi, quos paulo post referam. Probatur primo ex Scripturis, in quibus sub conditione alicuius actus, vel remissio peccatorum, vel conuersio Dei ad hominem per gratiam promittitur, vel offertur. Talia sunt illud Ezechiel. 18. & 33. *Si impius egerit penitentiam, vita viuet, &c.* & illud Zachar. 1. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, & illud Apocal. 3. Siquis aperuerit mihi ianuam, intrabo ad eum, & Ioann. 14. Siquis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, &c.* Nam in his, & similibus locis aliquid ex parte hominis postulatur, quod ab eo libere præstandum est, vt iustitiam, vel remissionem consequatur, nam per illos loquendi modos libertatis nostræ admonemur, vt Concilium Trident. dixit, & eo ipso quod non, nisi sub tali conditione, peccatorum remissio offertur, isti iusmodi actus, vt dispositiones ex parte hominis, postulari significatur. Vnde in aliis locis per verbum, *preparandi*, eadem dispositio significatur. 1. Reg. 7. *Si in toto corde vestro reuertimini ad Dominum, auferet Deus alienos de medio vestri, & præparate corda vestra Domino.* Eccles. 2. *Qui timeant Dominum, præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas.* Et Amos. 4. *Postquam hæc fecero tibi, præparare in occursum Dei tui.*

*Idem docet Concilium Trident.*

7. Secundo tradita est hæc veritas expresse in Concilio Trident. sess. 6. cap. 5. dicente, exordium iustificationis sumi à vocatione, vt homines à Deo auersi per eius excitantem, & adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperando disponantur, & cap. 6. subiungit. *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, &c.* & capi. 7. *Hanc dispositionem, seu præparationem iustificatio ipsa consequitur, &c.* & inferius dicitur, iustitiam distribui secundum vniuersi cuiusque dispositionem, & cooperationem, & in can. 3. & 4. aperte definitur, hominem excitatum, & adiutum à Deo aliquid operari, quo ad obtinendam iu-

stificationis gratiam se disponat, ac præparet. Est ergo doctrina satis expresse à Concilio tradita, nec maiori nunc indiget expositione, infra enim de singulis dispositionibus vberius tractandum est, & ibi etiam ex Patribus confirmabitur. Nunc nobis sufficiat trita sententia Augustini serm. 15. de Verbis Apostoli. *Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem, & quod hæc voluntas debeat aliquo modo ex parte nostra præcedere per modum dispositionis ad remissionem peccatorum, multis docet in Enarrat. in Psal. 144.*

Tertio redduntur à Theologis grauissimæ rationes, verumtamen quoniam hæc dispositio multiplex esse potest, seu ex pluribus actibus coalescit, & in singulis actibus eius propria, & peculiaris ratio necessitatis vniuscuiusque inuenitur, ideo inferius tractandum de particularibus actibus, & proprias singulorum rationes afferemus. Nunc vero generalis reddi potest ex D. Thoma. 1. 2. qu. 109. art. 6. ad 3. *Quia omnis forma (inquit) requiritur susceptibile dispositum, & q. 112. ar. 2. Primo (inquit) modo accipiendo gratiam (vtique pro habituali) præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma esse potest, nisi in materia recte disposita.* Quia vero ex hac ratione colligere quis posset, ad formam gratiæ requiri dispositionem phylicam, & in ipsa essentia animæ receptam, quod in præcedenti capite reiectum est, ideo D. Thom. q. 113. art. 3. complet rationem, dicens, in vnoquoque susceptibili requiri dispositionem secundum modum eius, id est, accommodatam conditioni, & naturæ eius, homo autem secundum naturam suam habet, quod sit liberi arbitrii, ergo fuit valde consentaneum, vt homini iam vtenti libero arbitrio, gratiam non infunderet, nisi disponendo ad illam per actum aliquem liberum, quo talem gratiam acceptaret. Dicitur autem homo gratiam acceptare, non quia habeat actum voluntatis, quo expresse, ac formaliter ipsammet qualitatem gratiæ, vel infusionem eius velit, hic enim actus non solum necessarius non est, verum nec regulatiter præcedit, aut comitatur gratiæ infusionem, quia homo non cogitat de qualitate gratiæ, vel infusionem eius, quando iustificatur, imò à paucis sub illo expresso conceptu gratia cognoscitur, sed solum à doctis, qui etiam in illo puncto, & opere de illa non cogitant, sed vel de peccatis suis, vel de Deo, & maiestate, ac bonitate eius, vel de amicitia cū illo ineunda, quomodocumque contrahatur, siue per actus, siue per habitus. Igitur quomodocumque se præparet ad reconciliationem cum Deo, dicitur acceptare gratiam eius implicite, & virtualiter, quia libere facit, quod ad gratiam recipiendam est necessarium.

Potestque hæc ratio à posteriori, & quasi ab effectu confirmari. Nam sicut ex multis inidelibus audientibus quidam recipiunt fidem, & non alij, ita etiam certum est, ex multis adultis in peccato iacentibus quosdam iustificari, & non alios, & ex pluribus recipientibus sacramentum baptismi, vel penitentiae, quosdam recipere remissionem peccatorum, & non alios, & quosdam maiorem gratiam recipere, quam alios, sed hæc diuersitas non potest proxime referri, nisi in dispositionem hominis præparantis se ad gratiam suscipiendam, ergo signum est, necessariam esse talem dispositionem. Maior supponitur vt nota, nam licet interdum non sit euidentis apud homines, Deo euidentissima est, & nobis est ex principis fidei certa, & ex doctrina Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. Minor autem probatur, quia ex parte solius Dei non redditur sufficiens ratio, tum quia licet ex parte eorum, qui gratiam recipiunt, possit ratio reddi ex parte gratuitæ voluntatis Dei, tamen ex parte eorum, qui non iustificantur, non potest ratio vltimate in Deum reuocari, quia perditio non est ex Deo, sed ex homine, tum etiam quia Deus ex parte sua paratus est ad infundendam gratiam habituali omnibus, sed non omnibus infundit, quia hominis dispo-

3. *Generalis ratio à dispositionem morale gratiæ firmata*

*Tacite obiectio sita*

*Quo sensu dicatur hominibus gratiam acceptare.*

9. *Confirmatio ab effectu*



dispositionem expectat, vt dicitur Isai. 30. & exponit Augustin. in dictum Psalm. 144. & in exemplo de fide est manifestum, estq; eadem ratio de gratia. Dices: simili modo probaretur, necessariam esse dispositionem præuiam ad actus ipsos gratiæ, vel actualem gratiam, quia etiam videmus, quosdam conuerti, alios non conuerti ad prædicationem gratiæ, consequens autem falsum est, vt idem D. Thomas dicto artic. 3. optime docet. Respondetur, negando paritatem rationis, nam si sit sermo de propriis actibus liberis gratiæ, vel actualibus auxiliis cooperantibus actu, vtraque suo modo pendent ex immediata cooperatione hominis, quæ ab vno pro sua libertate non adhibetur, ab alio vero libere cooperante gratiæ adhibetur, & ideo non oportet recurrere ad præuiam dispositionem: habitus vero non infunditur cum immediata cooperatione nostra in ipsummet habitum, & ideo necessarium est, rationem illius diuersitatis ex præuia dispositione sumere. Si vero sit sermo de gratia actuali, vt significat tantum præuiam motionem excitantem, seu præmouentem, sic non constat præcedere varietatem, vel inæqualitatem illius, saltem phylicam, si autem præcedat, illa est ex sola voluntate Dei, & ideo necessarium non est, rationem illius in diuersam hominis dispositionem reducere.

*Enasio.*

*Respondetur.*

10.  
*Assertio 2.  
communis.*

*Dispositio  
proxima,  
& remota  
quid sint.*

11.  
*Ab Scriptura  
deducitur dispositio  
proxima.*

Dico secundo. Dispositio ad gratiam duplex esse potest, scilicet, remota, & proxima, seu imperfecta, vel perfecta, seu vltima, & non vltima. Hanc distinctionem tradit D. Thomas dicta qu. 112. art. 2. ad 1. & est communis Theologorum, eamque aperte approbat Concilium Tridentin. sess. 14. ca. 4. vbi distinguit contritionem perfectam, & imperfectam, quæ distinctio eadem est, vt constabit, & in sess. 6. c. 6. ita describit dispositionem ad iustificationem, vt ab imperfectis ad perfectam progrediatur, vt ex discursu eius, & verbis constat, & infra ostendetur. Ex Scriptura etiam facile est colligere distinctionem hanc, oportet tamen prius membra, & eorum diuersitatem explicare, quia in Scriptura non inueniuntur illa membra sub illis verbis, remotæ, vel proximæ, &c. tamen si harum vocum significata intelligantur, faciles ipsa in Scriptura etiam inueniuntur. Verba ergo illa ex philosophia sumpta sunt, & seruata proportionem in eadem significatione in præsentia accipiuntur. Itaque dispositio proxima dicitur, quæ est coniuncta cum forma, & ab illa non separatur quoad realem durationem, quia simul actualis dispositio existit, forma infunditur, è contrario vero illa dicitur remota, quæ licet aliquo modo ad formam præparet, tempore tamen illam antecedit, neque immediate illi coniungitur, sed mediante alia dispositione. vel aliqua additione. Et quia hæc diuersitas provenit ex diuersitate perfectionis in ipsis actibus, ideo eadem dispositio remota imperfecta dicitur, proxima vero perfecta, & similiter proxima vocatur vltima, quia vltra illam non postularur maior, saltem ex necessitate, remota vero contraria ratione non vltima vocatur.

Iam ergo probatur sigillatim vtrunq; membrum. Et quidem dispositio proxima ex Scriptura ostendi potest, quia in ea alicui dispositioni hominis promittitur iustificatio, vel remissio peccati tanquam infallibiliter, & statim propter illam tribuenda, ergo datur aliqua dispositio ad gratiam proximam, perfectam, & vltimam, iuxta illius descriptionem. Antecedens probatur ex illo Psalm. 50. *Cor contritum, & humilatum Deus non despicies.* Et clarius Psalm. 31. *Dixi, confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei,* vbi omnes Sancti ponderant, remissionem fuisse proximam coniunctam proposito confitendi, tanquam dispositioni vltimæ, & perfectæ, & ideo verbum præteriti, *remisisti,* coniungi verbo futuri, *Confitebor.* Et idem significatur Ezechiel. 33. in verbis illis. *Impietas impii non necebit ei, in quacunque die conuersus fuerit ab iniquitate sua.* Nam illud, *In quacunque die,* perinde positum est, ac si diceretur, *statim,*

& sine mora, quod optime declaratur in æquiparatione, quæ statim additur: *Et iustus non poterit vivere in iustitia sua, in quacunque die peccauerit.* Sicut ergo peccatum simpliciter, id est, mortale, est (vt ita dicam) vltima dispositio ad amissionem gratiæ, quæ in eodem puncto amittitur, in quo peccatum committitur: ita è contrario aliquis est actus conuersionis in Deum ita perfectus, vt sit vltima dispositio ad gratiam, habens illam in eodem momento inseparabilem. De quo actu, quis sit, paulatim est dicendum. Nunc sufficit nobis testimonium Concilii Tridentini sess. 14. c. 4. dicentis, contritionem aliquando esse ita perfectam, vt ante susceptionem sacramenti in re, cum voto eius charitatem habeat coniunctam, hominemque Deo reconciliet, & ad iustificationem perducere peccatorem valeat. Ex Patribus etiam plura ad hoc confirmandum adduxi in 4. tomo 3. partis disp. 4. sect. 5. & ex dictis in sect. 2. & disp. 8. sect. 1. & disp. 9. sect. 1. alia multa desumi possunt. Rationes item factæ pro assertione prima hanc partem euidenter confirmant, tum quia principium illud, quod forma non introducit, nisi in subiecto disposito, de dispositione vltima, seu proxime coniuncta cum forma intelligitur, vt in formis substantialibus, à quibus cum proportionem argumentum desumitur, manifestum est, tum etiam quia parum prodesset imperfecta, & remota dispositio, nisi tandem perueniretur ad aliquam perfectam, quæ cum forma gratiæ, & remissione peccatorum infallibilem haberet connexionem: neque ex sola dispositione remota sufficiens ratio proximè reddi posset ex parte hominis, ob quam Deus hunc potius, quam illum iustificaret.

*Ratio.*

Deinde remota dispositio ex illis locis Scripturæ colligitur, in quibus vel timor, vel eleemosyna, vel oratio, vel similia opera vtilia esse dicuntur ad peccatorum remissionem obtinendam: nam cum ex aliis Scripturæ locis constet, non sufficere hos actus sine amore super omnia, vel contritione ad iustificationem, eo ipso satis probatur illas esse dispositiones remotas, & imperfectas. Et hoc confirmant multa, quæ ex Scriptura, & Patribus de contritione, & attritione adduximus in 4. tomo de Pœnit. disput. 4. sect. 2. & disp. 5. sect. prima. Nunc vero nobis sufficit doctrina Concilii Trident. in dicta sess. 14. c. 4. vbi de contritione imperfecta, quæ attritio dicitur, docet, Dei donum esse, & *Spiritus Sancti impulsu, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum mouentis, quo peccatoris adiutus viam sibi ad iustitiam parat.* Declarat autem, hanc præparationem de se esse remotam, & insufficientem, dum subdit, talem dispositionem per se, & absq; sacramenti voto non posse hominem ad iustificationem perducere. Vbi obiter notari potest, iustificationem adultorum in sola lege noua, & ex singulari eius priuilegio fieri posse per sacramentum in re susceptum cum dispositione, quæ per se, & sine sacramento non sufficeret ad remissionem peccati obtinendam. Vnde sit, vt eadem dispositio, quæ est remota, respectu iustificationis extra sacramentum obtinendæ, sit proxima respectu iustificationis, quæ per sacramentum confertur. Vnde idem Concilium statim subdit, eandem imperfectam contritionem peccatorem ad gratiam in sacramento obtinendam disponere. Quocirca licet duplex est iustificatio, vna extra sacramentum, quæ dici potest iustificatio per se spectata, prout fuit semper ante legem gratiæ: & altera in sacramento, ita in ordine ad vtramq; potest data distinctio applicari, & sic omnis dispositio ad gratiam, quæ sine sacramento in re suscepto non sufficit hominem ad iustitiam perducere, dicitur dispositio imperfecta, & remota ad gratiæ infusionem, quasi ex natura rei, & sine priuilegio spectata: proxima vero dispositio erit, quæ statim absq; sacramento impetrat gratiā, quamuis nunc votū sacramenti necessario includat, vt idem Concilium eodem c. 4. sess. 14.

12.  
*Dispositio  
remota vna  
desumatur.*

*Notandum*

*Dispositio  
remota cum  
sacramento  
fit proxima*



*Actus fidei  
vel spei cum  
sacramento  
non sufficit  
ad gratiam  
obtinendam.*

& in sess. 6. cap. 4. definit. At vero respectu sacramenti proxima dispositio erit, quæ in illo, & per illud gratiam impetrat, etiam si per se spectata remota, & imperfecta sit. Et nihilominus poterit esse alia dispositio imperfecta, & remota, etiam respectu sacramenti, nam fidei actus, vel spei, est aliqua dispositio, & cum sacramento etiam non sufficit, ut videbimus: imo neque aliqua attritio ita imperfecta, ut propositum absolutum mutandi vitam non includat, ut in materia de Pœnitent. ostensum est. Denique ex modo, ac ordine, quo Concil. Trident. cap. 6. describit dispositionem ad iustitiam, manifestum est, aliquam esse adeo imperfectam, ut etiam cum sacramento ad iustificationem non sufficiat. Quia vero ordo ad sacramentum est ex sola institutione, ordo vero ad iustificationem per se spectatam est quasi ex natura rei, ideo absolute, & simpliciter dispositio proxima dicitur, quæ sufficit ad gratiam obtinendam per se, & sine sacramento; & omnis alia dicitur remota, & ita semper loquemur, quoties simpliciter, & sine alia declaratione his verbis utemur.

*Modus lo-  
quendi in  
hac dubita-  
tione servan-  
dus.*

13. Adhuc vero, ut & usus verborum simplicior, magisq; sine æquiocatione sit, & distinctio inter membra, ac sufficientia diuisionis magis innotescat, sub-  
distinctio dispo-  
sitionis. distinctionem quandam in membris illis adnotare  
Integralis di-  
positio quid oportebit. Nam proxima dispositio esse potest vel

adæquata, & integra, vel partialis tantum. Priori modo dispositio proxima non est simplex actus, sed ex pluribus coalescit, nam sicut iustitia integra collectionem includit plurium habituum, & virtutum infusarum, ita dispositio ad iustitiam proximam, & adæquata plures actus includit, nimirum, fidei, spei, amoris, & pœnitentiæ, ut colligitur ex Concilio Trident. dicto cap. 6. & 7. & canon. 3. & in sequentibus late dicendum est. Vnde fit, ut quilibet illorum actuum possit dici dispositio proxima non integra, sed quasi partialis. Proxima quidem, tum quia unusquisque illorum actuum per se, & proxime est necessarius ad iustitiam obtinendam, tum etiam quia unusquisque illorum comparatus ad suam propriam virtutem est per se sufficiens, ac proxima, & necessaria dispositio, nimirum actus fidei ad infusionem habitus fidei, actus spei ad suum habitum, actus vero amoris, vel contritionis ad infusionem gratiæ, & charitatis, & consequenter etiam aliorum donorum.

*Partialis di-  
spositionis  
descriptio.  
Discrimen  
notandum.*

*Contritio  
vel amor  
Dei dicitur  
ultima ad  
gratiam di-  
spositio.*

Partialis vero, quia nulla illarum sine aliis sufficit ad iustitiam veram, quæ in gratia sanctificante, & charitate consistit, obtinendam, ut postea videbimus. Vnde ulterius est notanda differentia inter illos simplices actus, ex quibus illa integra dispositio confurgit, quod seruant inter se ordinem generationis, & præsuppositionis, quæ aliquando etiam cum prioritate durationis esse potest: nam actus fidei supponitur spei, & uterque actus contritioni, unde fieri potest, ut actus fidei, & spei tempore antecedant charitatem, & veram, ac propriam iustificationem, & sub eâ ratione, & appellatione solent inter dispositiones remotas, & imperfectas computari, & ita nobis est de illis loquendum, ut ab hæreticis etiam in verbis longius recedamus, actus vero contritionis, vel amoris præsupponit alios actus, & est quasi forma complens integram dispositionem proximam, quæ semper habet veram iustificationem inseparabiliter coniunctam, & ideo quasi per antonomasiam ultima dispositio ad gratiam appellatur.

14. Atque hæc etiam dispositio remota duplex distingui potest. Vna est, quæ per se nec ad iustitiam totam habitualem, nec ad aliquem habitum eius proxime, ac sufficienter disponit extra sacramentum, & sedclusis privilegiis, ut est dolor imperfectus, de peccatis, vel amor Dei imperfectus, vel in vniuersum omnes actus virtutum moralium elemosynæ, & similes, alia vero est, quæ licet ad totam iustitiam remote tantum, seu inchoatiue disponat, ad aliquam eius partem, seu virtutem disponit proxi-

me, sicut de actu fidei, & spei diximus. Vnde fit, ut prior dispositio remota non sit per se, ac simpliciter necessaria, sicut est posterior. Et ratio est, quia actus fidei, & spei per se habent ordinem ad gratiam sanctificantem, sunt enim fundamenta, seu inchoationes eius, & ideo talis dispositio, licet in prædicto casu remota sit, nihilominus est per se necessaria. Aliæ vero dispositiones remotæ non ideo præcedunt, quia per se, & ex parte ipsius gratiæ necessariæ sint, sed quasi ex naturali modo procedendi hominis, cui motio diuinæ gratiæ se se accommodat: est enim naturale homini ab imperfecto ad perfectum procedere, & ideo priusquam ad perfectam conuersionem perueniat, paulatim per imperfectos actus procedit. Et hic est ordinarius modus procedendi in tota serie dispositionum ad iustificationem, ut illam describit Concilium Tridentinum in dicto cap. 6. quamuis possit Deus subito iustificare hominem, disponendo illum perfecte sine his remotis dispositionibus, ut notauit D. Thomas dicta quæstion. 112. artic. 2. ad 1. & 2. & quæstion. 113. artic. 8. Quæ omnia in sequentibus capitulis ex professo tractanda, & declaranda sunt.

## CAPVT VII.

*Utrum actum ad gratiam disponentem, si per-  
naturalem esse, & auxilio gratiæ eli-  
ci oporteat.*

PRIVS quam ad explicandos singulos actus ad gratiam habitualem disponentes descendamus, Ordo. generationis explicandæ sunt aliquæ conditiones, seu proprietates illis communes. Quoniam vero fere omnes illæ dicunt habitudinem ad proximum principium talium actuum, ideo simul de illo dicemus, maxima tamen breuitate, quia in libro. 2. 3. & quinto, omnia fere, quæ hic desiderari possunt, tractata sunt.

Prima ergo proprietas actus disponentis ad gratiam habitualem est, ut sit supernaturalis, seu (quod perinde est) ut sit actus ex gratia vera elicitus, ita ut sine illa fieri non possit. Hanc assertionem tradit D. Thomas (qui in hoc sensu ait, non posse hominem præparare se ad gratiam suis viribus) q. 109. art. 6. qu. 112. art. 2. & 3. & q. 113. art. 3. & 7. & 3. contra gentes ca. 149. Cateran. & Ferrari. eisdem locis, Bonauent. in 2. dist. 28. art. 2. qu. 1. & ibi à fortiori Gregorius, & Capreolus, & Marhilus q. 18. art. 3. Latius vero traditur à recentioribus Theologis, Dried. de Captiuit. & redempt. gener. hum. tract. 4. cap. 2. p. 2. illius, & libro de Concord. c. 3. Ruard. art. 6. & 7. Bellarm. lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 5. Vegalib. 6. in Tridentin. capit. 3. & sequentibus, & in Opusc. de Iustificat. qu. 8. & sequentibus, Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 1. & 13. & in 4. dist. 14. qu. 2. Potestque assertio intelligi tam de dispositione proxima, quam de remota, & de utraque accipienda est. Et de proxima quidem res est nota, eius tamen fundamenta sumenda sunt ex dictis in lib. 2. de necessitate gratiæ ad actus pietatis, & in Prolegomen. 3. ubi contra Semipelagianos diximus, initium salutis non esse ex nobis, sed ex gratia, quod in lib. 4. cap. 15. & sequentibus latius prosecuti sumus. Ex priori enim loco tale concluditur argumentum, proxima dispositio ad gratiam habitualiter in actibus fidei, spei, charitatis, & pœnitentiæ, prout necessarij sunt ad salutem, continetur, ut in discursu huius libri ostendemus, sed illi actus sunt supernaturales, & sine gratia fieri non possunt, ut in dicto lib. 4. ostensum est, ergo actus disponentes proxime ad gratiam, seu iustificationem, supernaturales, & ex gratia esse debent. Ex altero vero loco non minus efficax argumentum sumitur, quod in sequenti puncto declarabimus.

*Ratio.*



3.  
Tridentina  
confirmatio.

Notabile.  
Vazq. 1. p.  
disp. 91. c. 11.  
n. 89. & seq.

Veritas Tri-  
dentini illu-  
xit.

4.  
Tridentini  
mens expli-  
catur asser-  
tione.

Nunc ergo solum libet ad confirmationem huius veritatis asserre singularem Concilii Tridentini huius veritatis definitionem sess. 6. can. 3. quod sic habet. *Siquis dixerit, sine praeueniente Spiritus Sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.* Circa quæ verba non omitam aduertere (erit enim pro infra dicendis necessarium) non defuisse scriptorem Theologum, qui canonem illum de iustificationis gratia, prout omne auxilium, quo à principio ad iustitiam mouemur, comprehendit, interpretatus fuerit. Ea solum ratione motus, quod in primo, & secundo canone Concilium damnauit Pelagianos, unde infert, in canon. 3. damnare Semipelagianos, tum quia alias nullum canonem contra Semipelagianos Concilium Tridentinum edidisset, tum etiam quia Pelagius non dicebat, à Deo concedi gratiam remissionis peccatorum propter opera propria virtute facta, sed ipsam remissionem peccatorum propria virtute hominis fieri dicebat. Semipelagiani vero dicebant, gratiam remissionis peccatorum dari propter bona opera naturalia, ergo contra illos editus est ille canon, ergo in eo loquitur Concilium de iustificatione tota à primo auxilio, non de sola infusione gratiæ habitualis. Sed absque dubitatione ylla Concilium loquitur de iustificatione propria, quam cap. 4. descriperat, quod sit translatio ab statu peccati, ad statum filiorum Dei, & de qua in cap. 5. dixerat. *Declarat sancta Synodus, ipsius iustificationis exordium in adultis à Deo per Iesum Christum praeueniente gratia sumendum esse &c.* Et infra. *Vt ad suam ipsorum iustificationem disponantur, at vero translatio ab statu peccati non fit, nisi per infusionem iustitiæ habitualis, ut idem Concilium docet ca. 7. ne homo disponit ad totam iustificationem ab eius exordio, & principio, ut c. 5. & 6. docet, sed gratia habitualis est, quæ unicuique iuxta eius dispositionem infunditur, ergo in eodem sensu loquitur de iustificatione in dicto can. 3. alias non corresponderet definitio canonis doctrinæ prius datæ in c. 5. sed in æquiuoco laboraremus.* Accedit, quod in ipsomet canone distinguitur iustificatio, seu collatio iustitiæ ab actibus fidei, spei, & charitatis, tanquam aliquid conferendum ratione talium actuum, & ante illos actus præuia Spiritus Sancti inspiratione præcedere dicitur, ergo non potest Concilium loqui de iustificatione, prout comprehendit omnia auxilia, quibus à principio mouemur.

Dico ergo ibi loqui Concilium de propria iustificatione, quæ posita est in infusione iustitiæ, qua homo fit iustus: duoque docere. Vnum est, hominem ad illam recipiendam per actus fidei, spei, & charitatis disponi, hoc enim significant illa verba, *Vt ei iustificationis gratia conferatur.* Nam licet illa particula, *ut*, possit dicere habitudinem finis, nihilominus illa in executione includit habitudinem dispositionis, quia non in alio genere ordinantur hi actus ad dictam iustificationem, tanquam media ad finem, nisi in genere causæ disponentis, quia non sunt causa efficiens proprie, ut supra ostensum est, neque sunt causa formalis, ut supra etiam est probatum, & verba ipsa ostendunt: non enim in illis dicitur dari actus illos, ut iustificent, quod posset saltem esse æquiuocum, sed dicitur. *Vt ei iustificationis gratia conferatur.* Quo loquendi modo aperte indicatur distinctio inter illos actus, & gratiam iustificationis, quæ ratione talium actuum confertur, ergo & est sermo de gratia habituali, & de causa disponente ad illam, quia non superest alius causalitatis modus. Nam si quis dicat, actus illos etiā impetrare, & mereri aliquo modo iustitiam, illæ causalitates, vel non distinguuntur à dispositiua, vel illam supponunt, eamque per diuersas habitudines rationis declarant, ut postea videbimus. Et ideo canon ille quoad hanc partem, & de gratia habituali, & de dispositione ad illam intellectus est à cæteris Theologis,

pars 3.

qui post illum scripserunt, quos ego viderim. Alterum dogma à Concilio directe definitum est, illos actus factos, sicut oportet, ut homines ad talem gratiam disponant, fieri non posse sine Spiritus Sancti præueniente inspiratione, eiusque adiutorio, ac proinde dispositionem illam debere esse supernaturalem, & ex gratia Spiritus Sancti, quod nunc nos intendimus. Et ita respondet optime canon ille doctrinæ capit. 5. eiusdem Concilii, ut in eodem in margine designatur, ubi expresse videtur Concilium verbo, *disponantur*, vtrique ad suam ipsorum iustificationem, & illius dispositionis initium docet, sumendum esse à diuina gratia, & vocatione.

Vnde facile excluditur motuum alterius expositionis: concedo enim, canone illo percelli Semipelagianos, non quia Concilium de iustificatione in illo sensu pro collectione omnium auxiliorum, seu mutationum loquatur, sed quia loquendo de ultimo termino iustificationis, ut ita dicam, qui est infusio iustitiæ, docet, unde sumatur initium dispositionum ad talem iustificationem, in quo initio Semipelagiani errabant, dicentes, sumendum esse ab aliquo opere solius liberi arbitrii, Concilium autem definit, sumendum esse à præueniente gratia, ut in cap. 5. fusius declarauerat. Et ita hic canon Concilii Tridentini optime etiam correspondet canoni 6. Concilii Arausiacani, ubi idem error Semipelagianorum damnatur. Addo vero simul per illum canonem refelli Pelagianos, non quia Pelagius non confiteretur, remissionem peccatorum à Deo fieri, hoc enim falsum est, nam ut in Prolegom. 5. c. 2. ostendi, etiam remissionem hanc à Deo donari, etiam sub nomine gratiæ remissionis peccatorum, fatebatur: sed damnatur in illo canone tum quia non agnoscebat talem remissionem peccatorum, quæ fiat per internam renouationem, & sanctificationem, ut ibidem dixi, & sumi potest ex can. 3. Concilii Mileuitani: tum etiam quia dicebat, illam gratiam remissionis peccatorum per actus solius liberi arbitrii viribus factos obtineri, imo illis deberi, quod Concilium etiam in illo canone directe, & principaliter damnat. De Semipelagianis vero incertum est, an asseruerint, hominem suis viribus solis posse se disponere ad gratiam, vel remissionem peccatorum, quia non negarunt internas inspirationes, & auxilia vera, & supernaturalia, sed in hoc errabant, quod hæc supponebant libero arbitrio, cui initium salutis tribuebant, ut in eodem Prolegomen. c. 16. visum est: ibi tamen reddimus probabile esse, illos asseruisse posse hominem suis viribus se proxime disponere ad iustificationem, & remissionem peccatorum, quod si ita est, eorum sententia etiam quoad hanc partem in dicto canone damnata est. Obiici vero potest contra hanc censuram, quia multi Catholici Theologi post illam definitionem contrarium docuerunt, de qua re statim dicemus.

Secundo principaliter probanda est assertio de dispositione ad gratiam habitualement, etiam remota, vtramque enim dispositionem comprehendit assertio De remota indefinite proposita. Probatur autem primo ex principio posito, & probato in lib. 1. ad singula opera pia, probatur asser- & ad salutem æternam conducentia esse necessariam tertio, gratiam veram, & supernaturalem, nam omnis dispositio ad gratiam, etiam remota, conducit aliquo modo ad vitam æternam, & est opus pietatis, ut per se notum est, & ostendi potest numerando actus, in quibus potest hæc dispositio remota consistere, prout illos recenset Concilium Tridentinum sess. 6. ca. 6. ex quo loco hæc pars manifeste confirmatur, & ex sess. 14. cap. 4. ubi etiam attritionem, quæ de se est remota tantum dispositio ad gratiam, docet Concilium, esse ex Spiritus Sancti impulsu animam mouentis. Item probatur ex Concilio Arausiac. capit. 3. & sequentibus, & præsertim in 6. & 7. ubi ad singula opera conducentia ad salutem, quæ magna ex parte etiam ab imperfectis inchoando enumerat, docet Con-

S

cilium

5.  
Opposito  
fundamentum  
satisfit.

6.  
De remota  
dispositione  
probatur as-



cilium necessarium esse impulsu, & adiutorium gratiæ. Idem sumitur ex epist. 1. Cœlestini ad Episco. Gall. præsertim cap. 6. 7. & 8. Et Augustin. epist. 105. & lib. 1. contr. duas epist. Pelag. capit. 19. & sequentibus, & lib. 2. c. 8. 9. & 10. & lib. 3. Hypognotic. ca. 3. ubi varia Scripturæ testimonia congerit, & idem probant omnia, quæ contra Semipelagianos in libro de Prædest. Sanctior. docet. Nam initium illud salutis, quod Semipelagiani libero arbitrio soli tribuebant, al qualis dispositio proxima, saltem ad gratiam auxiliantem, esse credebatur. Vnde necessarium erat, ut ad gratiam habitualement saltem esset dispositio remota, & è conuerso si aliqua dispositio ad gratiam, saltē remota, esset naturalis, per illam pararetur via ad propinquas dispositiones, ac subinde initium iustificationis in liberum arbitrium reduci posset. Omnia ergo, quæ probant contra Semipelagianos, naturalem actum non esse dispositionem proximam ad aliquam gratiam actualem, probant, non posse esse dispositionem remotam ad habitualement, quia cum non procedatur in infinitum, non potest dispositio aliqua esse remota ad formam gratiæ, quin sit proxima dispositio ad aliam priorem gratiam, vel perfectiorem, ac propinquiorem dispositionem ad eandem habitualement gratiam. Ergo iuxta Catholicam doctrinam omnis dispositio ad gratiam habitualement, siue propinqua, siue remota opus est gratiæ, ut ita simpliciter de omni dispositione verum sit, quod secundum 70. dicitur Prouerb. 8. *Preparatur voluntas à Domino*, quod vniuersim, & de omni preparatione utili ad salutem exponit Concilium Arausic. canon. 4. & August. lib. 2. contra duas epist. Pelag. c. 9. & lib. 4. capit. 6. & in Enchirid. cap. 32. & optime in lib. de Grat. & lib. arb. cap. 16. & 17.

7. *Communis ratio proxima & remota dispositio.*  
Denique ratio vtriq; parti communis est, quia dispositio debet esse proportionata formæ, ad quam proxime disponit, ergo esse debet eiusdem ordinis cum illa, alias non posset cum illa proportionem habere, ergo cum forma gratiæ supernaturalis sit, dispositio proxima ad illam supernaturalis esse debet. Rursus si ad illam dispositionem proximam datur alia, quæ respectu gratiæ sanctificantis sit remota, respectu vero illius proximæ sit immediata, etiam illa futura est eiusdem ordinis, ut seruet proportionem, ergo illa etiam esse debet supernaturalis, ergo idē erit de quacumq; alia dispositione ad supernaturalem dispositionem, donec perueniatur ad primam dispositionem supernaturalem, quæ sine præuia dispositione supernaturali fiat. Ad illam enim non poterit præuia dispositio postulari, nam illa non erit supernaturalis, quia in illo ordine est prima, antequam non datur prior, inferioris autem ordinis esse non potest, ut ratio facta probat. Confirmatur hæc ratio, quia eiusdem agentis, cuius est inducere formam propriam, & principali virtute, est etiam disponere, & preparare subiectum ad illam eadem principali virtute, inchoando, & perficiendo dispositionem à principio vsque ad finē, ut in naturalibus agētibus constat, sed Deus, ut auctor supernaturalis, est principalis auctor gratiæ, ergo ipse etiam sub eadem ratione est principalis auctor disponens hominem ad illam recipiendam secundum omnem dispositionem tali formæ proportionatam. Tandem potest hoc magis theologice confirmari, quia omnis dispositio moralis, quæ ex parte hominis exhibetur ad recipiendum aliquod donum à Deo, includit aliquam vim impetrandi, vel merendi de congruo illud donum à Deo, sed tale meritum, vel impetratio alicuius doni gratiæ non potest haberi sine gratia, ut in li. 2. & 4. contra Semipelagianos late ostensum est, ergo nec dispositio illa potest sine gratia fieri. Consequentia est euident, Maior quoad impetrationem sumitur ex modo loquendi Concilii Tridentini sess. 14. capit. 4. & ex terminorum explanatione videtur nota, quia impetrare non est aliud, nisi mouere, & inducere alium ad aliquid dandum,

siue illa in ductio precibus, siue officiis, aut beneficiis, vel obsequiis fiat, sed hoc fit per moralem dispositionem, ut per se patet, ergo. De merito autem res est magis controuersa, de quo in libro vltim. dicemus.

8. *Dubium: Et ratio debitanda est, quia multi Scholastici contrarium docuerunt, unde videtur res sub opinione tantum constituta. Assumptum patet ex Scoto, Gabriele, Durando, Caietano, Vega, Soto, & aliis, quos in t. p. lib. 2. de Prædest. cap. 6. num. 46. & latius cap. 7. n. 5. & sequentibus, & tom. 4. 3. partis, disp. 3. sect. 6. & disp. 5. sess. 2. retuli. Qui auctores omnes dispositionem remotam ad gratiam sanctificantem esse posse naturalem & sine gratia fieri posse concedunt: aliqui vero eorum etiam ad dispositionem proximam sermonem extendunt. Dico tamen de dispositione proxima assertionem esse de fide, nam de Concilio Tridentino est satis expresse definita, & in prioribus Conciliis, & Patribus, imo & in Scriptura sufficienter tradita, & posita erat, nimirum, eos actus, qui esse possunt dispositiones ad iustificationem, & remissionem peccati mortalis, sine gratia fieri non posse. Et ita in hoc nulla est dubitatio, nec controuersia inter Theologos modernos: aliqui vero ex antiquis in hoc lapsi sunt, quos excusare non possumus ab errore materiali, excusantur autem à formali hæresi, quia non sunt loquuti ex pertinacia contra doctrinam Ecclesiæ, sed quia putarunt, antiquam doctrinam de necessitate gratiæ ad bene operandum, sicut oportet, sufficienter intelligi de actu, prout est meritorius de condigno, & de quacunque gratia, vel gratuitæ acceptionis, vel specialis prouidentia, vel alia simili.*

9. *Similiter habet remota dispositio.*  
Idemq; dicendum videtur de dispositione remota, ut patet ex supra dictis li. 2. & 4. contra Semipelagianos. Quia in illa definitione contra illam hæresim hæc assertio virtute continetur. Nam, ut paulo antea insertebamus, non potest aliqua esse dispositio remota ad habitualement gratiam, nisi sit dispositio propinqua ad aliquam perfectiorem dispositionem, & infusioni habitus proximiorē, sed contra illū errorem definitum est, non posse hominē suis viribus naturali bus aliquid facere, quo aliquid auxilium gratiæ impetret, vel ad illud se disponat, quia alias posset principium gratiæ, & salutis esse ex libero arbitrio, ergo in illa definitione virtute continetur, non posse hominē per actum mere naturalem se disponere, etiam remote, ad habitualement gratiam recipiendā. Propter quod aliqui graues Theologi contrariam sententiam hæresis damnant sine cunctatione, vel limitatione. Ego rursus eandem sententiam semper ab hac censura abstinui, tum quia non sura reiciui, inuenio expressam definitionem vniuersalem damnantem illam sententiam sub nomine dispositionis, sed sub nomine meriti, vel impetrationis, vel aliis verbis æquivalentibus, & posset quis dicere, dispositionem remotam latius patere, & cum minori ratione causæ etiam per accidens saluari posse: tum etiam quia video Theologos fere omnes sine scrupulo uti illo modo loquendi, ut patet non solum ex Scoto, Gabriele, Durando, & aliis sæpe citatis supra li. 4. c. 12. & lib. 2. de Prædest. c. 7. sed etiam ex Richardo in 2. d. 28. ar. 1. q. 2. ubi dispositionem remotam, & indirectam vocat, & in dist. 44. ar. 1. q. 3. vocat dispositiones valde remotas ad illuminationem fidei, quas infidelis per bona opera naturalia habere potest. Quam sententiā refert, & probat Nico. Orbel. in 3. d. 29. Caietanus etiā 1. 2. q. 109. ar. 6. vocat illam dispositionem non simpliciter, sed quantum est ex parte sua ubi etiam Medina dub. seu q. 3. in concl. 3. dicit, opus bonum factum ex facultate naturæ propriæ non esse dispositionem ad gratiam, addit vero exemplum mirabile, dicens. *Sed est veluti siccitas in ligno: ar siccitas ligni satis propria, & magna dispositio est ad ignem, & addit in concl. 4. opus moraliter bonum, & quidquid sit ex facultate naturæ,*



turæ, licet possit dici quædam dispositio remota ad gratiam, non tamen meritum de congruo. Soto etiam libro secundo, de Natur. & grat. capitu. 3. vocat impropiam, & remotissimam dispositionem, quia non est sufficiens, nec necessaria. Opus enim in quo consistit, tale est (inquit) ut non possit non sternere viam aliquo modo ad charitatem. Neque ab hac sententia discedit in capit. 16. ubi recapitulans, quæ de dispositionibus dixerat. *Quasdam* (inquit) *appellauimus remotissimas, nempe omnia opera moraliter bona, quæ naturali facultate fiunt.* De quibus quia non dimanant ab speciali influxu Spiritus Sancti, dicit, non censerī proprie inter dispositiones. Durius quidem loquitur Vega libro. octauo. in Tridentinum capite nono, nam cum dixisset, dispositiones etiam remotas esse causas gratiæ, addit in vltimis verbis capitis. *Sive illæ (vtrique dispositiones) sint ex solis viribus nostris naturalibus, sive etiam ex auxilio Dei speciali.* Neque nomen dispositionis omnino reiecit Valentia, secundo tomo. disput. octauo, quæstione quinta puncto 4. §. secundo ad argumenta Durandi. Propter hæc ergo abstinendum semper censui ab illa graui censura quoad hanc partem, etiam si omnino verum, & certum censeam, nullam dispositionem ad gratiam, etiam remotam, fieri posse sine auxilio gratiæ specialis: nam dispositio in rigore significat veram causam, & positiuam rationem, ob quam gratia conferatur, omnem autem hanc causam, & rationem satis excludunt Concilia, cum dicunt, non præuenire nos Deum, sed ipsum nos, & non fieri ex parte nostra discretionem vnius ab alio, sed ex Deo. Cauendus ergo est omnino ille modus loquendi, quia male sonat, imo quia in sensu proprio doctrinæ Patrum, & Conciliorum repugnat.

Nulla dispositio etiam remota, ad gratiam siue auxilio gratiæ fieri potest.

10. Tandem quæri hic potest. Vtrum assertio intelligenda sit de iustificatione non solum extra sacramentum, sed etiam per sacramentum? Quod dubium non habet locum in dispositione remota respectiue, quia si dispositio sit tantum remota, etiam in ordine ad sacramentum, nemo cum illa sola per sacramentum iustificabitur. Quod potest esse verum, etiam si sit actus ex gratia factus, quia potest esse adeo imperfectus, ut etiam cum sacramento ad peccati mortalis remissionem non sufficiat, ergo multo magis id erit verum de actu naturali imperfecto, & prorsus remoto. Vnde si aliquis peccator cum tali actu solo recipiat sacramentum, eo ipso grauiter peccabit: quomodo ergo talis actus potest dici dispositio ad gratiam in sacramento, etiam remota? De dispositione autem proxima dixerunt aliqui, posse interdum haberi per vires naturæ, quia si peccator doleat de peccatis propter amorem Dei naturalem cum naturali proposito absoluto cauendi peccata in futurum, iustificabitur per sacramentum baptismi, vel poenitentiae. Quam sententiam docuerunt Soto, & Cano, & (ut referunt) etiam Victoria. Est tamen falsa sententia, quam late reprobauimus in 3. tom. 3. partis disput. 18. sect. 3. & in 4. tom. disput. 5. sect. 1. Et eandem reieciunt Medina. 1. 2. q. 109. art. 6. dub. 3. ad 4. & ibi Cumel. ad primam confirmationem primi argumenti. Dico ergo dispositionem ad gratiam, ut cum sacramento etiam sufficit, debere esse opus gratiæ, sicut de attritione cum sacramento poenitentiae docuit Concilium Tridentinum sess. 14. cap. 4. & generatim de dispositione etiam cum baptismo sufficiente in sess. 6. c. 6. & ratione ac testimonio adducta idem confirmant, quia generaliter loquuntur, nec exceptio de iustificatione in sacramento fundamentum habet, imo repugnat Concilio Tridentino, ut dixi, & in dictis locis latius tractatum est.

\* \* \*

## CAP V T VIII.

*Vtrum actum, quo se homo ad gratiam disponit, à libero arbitrio elicitum esse necessarium sit.*

**D**IXIMVS, dispositionem ad gratiam debere esse donum gratiæ, ac subinde ab aliqua gratia perfectum, unde consequenter inquirendum videbatur quæ sit illa gratia, à qua talis dispositio procedit? prius tamen, quam istam quæstionem aggrediamur, duas alias expedire oportet, à quibus illius decisio plurimum pendet. Vna est, quam nunc proponimus, nimirum, an dispositio ad gratiam sit solus gratiæ opus, vel etiam ipsius hominis? Et ratio dubitandi esse potest primo, quia prima dispositio ad gratiam fit à solo Deo in nobis per gratiam excitantem, sed opus gratiæ excitantis est opus solius Dei sine nobis cooperantibus, ut in superioribus dictum est, ergo non omnis dispositio ad gratiam est opus liberi arbitrii. Maior probatur, quia sicut in generatione ignis dispositio ad illam incipit ab initio calefactionis, ita in iustificatione peccatoris dispositio ad illam incipit ab initio iustificationis, sed hoc initium sumitur ab excitante gratia, teste Concilio Trident. sess. 7. c. 5. ergo illa est prima dispositio ad gratiam. Item quia potentia per habitum disponitur ad operandum, ergo ante habitum disponitur per excitantem gratiam ad illud actum efficiendum, ad quem excitatur. Quod etiam non obscure indicat Concilium dicens. *Ut qui per peccata auersi erant per eius excitantem, atque adiuuantem gratiam ad conuertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratia libere assentiendo, & cooperando, disponuntur.* Ergo per excitantem gratiam disponitur homo ad suam ipsius conuersionem, est ergo illa prima dispositio ad gratiam. Secunda ratio dubitandi esse potest, quia opus gratiæ operantis est opus solius Dei, & non liberi arbitrii, sed dispositio ad gratiam, etiam perfecta, est opus solius gratiæ operantis, ergo est à sola gratia, & non à libero arbitrio. Maior videtur nota ex terminis, quia ideo dicitur opus gratiæ operantis, quia sola gratia in illo operatur, nam quando liberum arbitrium cooperatur, iam non est gratia operans, sed cooperans. Vnde August. lib. de Grat. & liber. arbit. c. 17. ubi maxime gratiam operantem declarat, inquit. *Ut velimus, sine nobis operatur.* Minor autem est expressa Diui Thomæ 1. 2. quæstio. 111. articulo secundo. Et ratio illius est, quia in actu interiori primæ conuersionis voluntas non se mouet, sed à Deo mouetur. Tercio argumetur ab incouenienti, quia alias iustificatio esset ex operibus, quod est contra Paulum ad Roman. 3. & 4. & sequent. Item haberet homo, unde posset gloriari, contra eundem Paulum. 1. Corinthior. 4. Item hominem iustificari, & saluari non esset solius Dei miserationis, sed etiam hominis voluntis, contra Paulum ad Roma. 9. addita expositione Augustini in Enchiridio c. 32.

1. Quæstio dubitandi.

Primaria ratio dubitandi.

2. ratio dubitandi.

Vltima ratio.

2. Error exploratur.

Propter hæc hæretici, licet dispositionem ad gratiam non admittant, cum tamen negare non possint aliquem actum in homine requiri ad apprehendendam iustitiam, quicumque tamen ille sit, de illo aiunt, non esse opus hominis, sed solius Dei, ac proinde vel non fieri ab homine, sed tantum in ipso recipi, cum à solo Deo immittatur, vel saltem non fieri libere, & sicut etiam non esse proprie opus hominis moraliter loquendo, sed solius Dei. At vero contra hos hæreticos late disputatum est in prolegom. 4. capitul. 7. & in libr. 5. capit. 4. & ideo hic breuissime rem expediam, ea solum attingendo, quæ sub propria voce, & ratione dispositionis veritatem catholicam confirmare possunt. Supponere autem oportet, sermo est de dispositione propria, quam Deus ab homine



pria, quam  
Deus ab ho-  
minerequi-  
rit.

mine petit, & expectat, ut illum iustificet, ei-  
que peccata remittat, hanc enim solam Theolo-  
gi consentaneæ ad modum loquendi Scripturæ, &  
Patrum dispositionem, ac præparationem homi-  
nis ad iustitiam vocant. Et præsertim quando de  
illa dispositione tractant, qua homo seipsum cum  
diuina gratia disponit, vel qua se sanctificat, aut  
uiuificat, ut scriptura loquitur, & supra retuli-  
mus.

3. *Assertio de fide.*

Dicimus ergo dispositionem ad gratiam esse ac-  
tum non solum gratiæ, sed etiam liberi arbitrii.  
Est assertio de fide satis quidem in superioribus ge-  
neraliter probata de actibus supernaturalibus, &  
ideo breuiter nunc ostenditur, applicando eadem  
fere omnia ad hos actus, ut habent vim dispositio-  
num. Primo enim hæc dispositio maxime solet  
in scriptura postulari sub nomine conuersionis:  
hanc autem conuersionem liberam esse debere, sa-  
tis expresse asseritur in illis locis, in quibus ab ho-  
mine postulatur tanquam conditio, seu dispositio  
necessaria ad iustitiam, & ab eius libero consensu  
pendens. Sic in virtute argumentatur Concili-  
um supra capite quinto, ex illo Zachariæ secundo.  
*Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Et ean-  
dem vim habent fere similia verba. Ioelis secundo.  
Ezechielis decimo octauo, & illa Apocalypsis tertio.  
*Siquis aperuerit, intrabo ad illum,* & illud Lucæ deci-  
mo tertio. *Si penitentiam non egeritis, omnes similiter  
peribitis.* Ibi enim postulatur penitentia, ut dispo-  
sitis necessaria, ita tamen ab ipso homine efficien-  
da, ut etiam damnatio ob illius omissionem in ma-  
nu sit liberi arbitrii: est ergo illa dispositio actus elici-  
endus à libero arbitrio.

4. *Conciliū Tri-  
dentini defi-  
nitio.*

Secundo definit hoc expresse Concilium Tri-  
dentinum, sessione sexta, nam cum canone tertio  
docuisset, hanc dispositionem non posse haberi si-  
ne auxilio gratiæ, subdit in canone quarto, in illa  
met dispositione ita consentire hominem Deo ex-  
citanti, atque vocanti, ut in potestate eius sit dis-  
sentire, si velit, per quæ verba libertatem illius a-  
ctus describit. Et earatione in canone quinto, da-  
mnat dicentes, liberum arbitrium rem esse de so-  
lo titulo, quod maxime intelligit de libero arbitrio,  
etiam ut cooperante gratiæ Dei. Consentiant an-  
tiqua Concilia, & Patres omnes præsertim Augu-  
stinus, quos satis in allegatis locis retulimus, & i-  
deo superfluum nunc esset testimonia coacerua-

re. *Notandum.*

Quia vero Patres non semper loquuntur de  
propriis actibus, qui sunt dispositiones ad gratiam,  
aduertimus, satis esse, quod vel in genere de acti-  
bus necessariis, vel de conducentibus ad salutem,  
indifferenter loquantur, vel in specie de actu fidei,  
spei, charitatis, penitentia, &c. tum quia sermo-  
nes indefiniti, & generales in tali materia æquiva-  
lent vniuersalibus, tum etiam quia eadem est ra-  
tio libertatis, vel necessitatis in his, & illis acti-  
bus, quia omnes à gratia efficaci procedunt, & id-  
eo etiam ipsi hæretici eodem modo loquuntur de  
omnibus, eidem necessitati illos subiiciendo, ergo  
eadem ratione, cum Patres docent, illos libere  
fieri, de omnibus indifferenter loquuntur. Addo,  
experimento nobis constare posse, non minus libere  
fieri actum conuersionis, quam actus dilectio-  
nis, vel fidei post conuersionem à peccato, vel in-  
fidelitate, nam utrosque actus ita facimus, ut in  
nostra potestate positum esse agnoscamus, non fa-  
cere, si nolumus. Imo in ipsa prima conuersione  
eo maior solet intercedere deliberatio, magisque vo-  
luntaria determinatio, quo supponitur homo minus  
propensus, minusque facilis vel assuefactus ad simi-  
les actus.

5. *Ratio à  
priori.*

Tertio est ratio à priori, quia voluntas nostra est  
natura sua libera, ut ex prima parte supponimus,  
& non amisit libertatem per originale peccatum, ut  
in primo Prolegomen. probatum est, nec per auxi-

lium gratiæ efficaciter adiuuantis illam amittit in  
operibus gratiæ, ut libro quarto ostendimus, ergo  
non est, unde libertate careat in his operibus, qui-  
bus ad gratiam disponimur. Quia non minus in  
his actionibus, quam in aliis supernaturalibus acti-  
bus potest Deus ita moderari impulsus, & adiu-  
torium suum, ut libertati suum locum relinquat.

Quod si potest, profecto ita etiam facit. Primo  
quia in his operibus, sicut in aliis, dicitur Deus ad-  
iutor noster, unde nos etiam coadiutores illius su-  
mus, sponte, ac libere illi cooperando, ut ratioci-  
natur Augustinus tractat. quarto in epistol. prima  
Ioann. & libro secundo de Peccator. merit. capitul.  
quinto, & sermon. decimo tertio, de Verb. Apostol.  
Secundo quia oportuit, hominem ad suam iustifi-  
cationem concurrere, non concurrat autem ut cau-  
sa physica, sed ut moralis, iam enim est à nobis o-  
stensus propriam dispositionem ad gratiam esse  
moralem dispositionem, non physicam, at sine liber-  
tatis usu non est moralis actio, nec causalitas, unde  
actus gratiæ excitantis non sunt proprie dispositio-  
nes ad gratiam, ut statim dicemus, quia non libere  
sunt. Tertio est optima congruentia, quia pecca-  
tum libere ab homine committitur, ergo ut homini  
remittatur, merito libera suæ voluntatis mutatio,  
& conuersio ab eo postulatur, ut per eam aliquo mo-  
do, prout potest, diuinæ iniuriæ satisfacere con-  
etur, & humiliter veniam efflagitet, quæ omnia si-  
ne libertate non sunt, nec alicuius moralis existi-  
mationis sunt. Eo vel maxime, quod homo, cum  
ei peccatum remittitur, ad diuinam amicitiam ad-  
mittitur, at vero inter eos, qui libero arbitrio uti  
possunt, amicitia per spontaneam, ac liberam vo-  
luntatem contrahi, & acceptari debet, quia ami-  
citia esse debet mutua, & ex utraque parte volunta-  
ria, ergo merito consensus liber ab homine iustifi-  
cando postulatur.

Atque ex hac resolutione sequitur, dispositionem  
hanc ad iustitiam esse opus non solum gratiæ diui-  
næ, sed etiam voluntatis humanæ, id est, propriæ, &  
physicæ ab illa elicita, seu effectum. Hoc æque  
certum, ac de fide est, & ex eisdem scripturæ locis  
conuinci potest, tum quia nemo ab alio postulat,  
nisi quod potest efficere. Scriptura autem ab homi-  
ne postulat huiusmodi actus, supponit ergo illos pos-  
se effectiue producere, tum etiam, quia Scriptura ex-  
presse vitur verbis hanc efficacitatem significanti-  
bus. Ezechiel. decimo octauo. *Conuertimini, & agite  
penitentiam,* Matthæ. tertio. *Penitentiam agite.* Apo-  
calyp. tertio. *Siquis aperuerit, intrabo ad illum,* aperi-  
re enim efficere est. Et similia sunt alia vulgaria  
testimonia, in quibus dicitur peccator viuificare,  
aut sanctificare se, quando se ad gratiam disponit. Et  
ita veritatem hanc docuit Concilium Tridentinum  
dicta sessione sexta, canone quarto, & tradunt Pa-  
tres frequenter, præsertim Augustinus in locis pro-  
xime citatis, & in aliis supra, tractando de Auxiliis  
gratiæ adiuuantis, & cooperantis, allegatis. Con-  
secutio denique huius partis ex præcedenti est eui-  
dens, quia, ut supra prolegomen. primo, visum est,  
de ratione potentia liberæ est, ut sit effectrix actus  
sui, unde è contrario de ratione actus liberi est, ut  
sit effectiue ab illa facultate, respectu cuius est li-  
ber, sed ostensum est, dispositionem ad gratiam ef-  
fectum homini liberum, ergo est etiam efficienter  
ab eius libera voluntate. Denique ratio genera-  
lis, & physica est, quia actus isti sunt vitales, de quo-  
rum ratione est, ut fiant actiue ab intrinseco vita-  
rio principio.

Superest, ut ad argumenta respondeamus. Et pri-  
mū quidē q̄ ex actibus gratiæ excitantis sumitur, nō  
procedit contra hanc vltimā resolutionis nostræ par-  
tem, quia etiam illi actus sunt efficienter à nostris po-  
tentis propter rationem vitæ, ut in libr. 3. dictum est.  
Procedit ergo contra priorem partem de libertate  
actus,

Corroboratur argumē-  
tum.

6. *Corroboratur  
de fide.*

7. *Solutur  
primum ar-  
gumentum.*



actus, solum tamen fundatur in æquiuocatione vocis, dispositionis: nam si omnis præparatio voluntatis ad suam iustitiam, vel conuersionem dispositio ad habituale iustitiam, vel remissionem peccatorum appelletur, sic non est dubium, quin illi actus possint dici præparationes, & dispositiones ad gratiam, licet remotissimæ. De illis enim excitantibus auxiliis sæpe exponit Augustin. illud Prouerb. 8. secundum Septuaginta. *Præparatur voluntas à Domino.* Et de illis etiam exponit Concilium Tridentinum orationem illam. *Conuerternos Domine &c.* nam per omnem conuersionem, siue sit à Deo, siue à nobis, aliquo modo disponimur. In præsentia autem non loquimur de dispositione in tam lata significatione, sed de dispositione, quæ ipsi homini, vt agenti, tribui possit, id est, qua non solum disponi, sed etiam se ipsum disponere vere, ac proprie denominetur. Vnde potest duplex præparatio distingui, vna, per quam à solo Deo præuenitur, & disponitur, vt aliquid supernaturale agere valeat, alia, qua homo gratia Dei præuenitur, & adiutus se disponit, vt aliud donum gratiæ à Deo recipiat. Hic ergo non de priori, sed de posteriori dispositione loquimur, & de hac dispositione loquuntur Scripturæ, quoties ab homine dispositio nem exigunt. Obiectiones autem in prima ratione dubitandi contentæ de priori dispositione, seu præparatione procedunt.

*Sermo est de propria dispositione.*

8. *Solutio. 2. rationis Aluarez refellitur.*

*Actus dispositio ad gratiam pendet à libero arbitrio.*

9. *Consentit modus loquendi scripturæ, & Concil.*

Ad secundam rationem responderi potest in primis, iuxta aliquorum doctrinam, actum dispositionis ad gratiam, licet à libera voluntate simul cum gratia procedat, nihilominus non esse dispositionem ad gratiam, vt procedit à libero arbitrio, sed tantum vt à gratia procedit, & ideo, vt est dispositio, esse effectum solius gratiæ, & ob eam rationem in ratione dispositionis dici effectum gratiæ operantis. Respon sionem hanc insinuat D. Aluarez libro de Auxiliis disputat. 75. n. quarto, dum ait, quod vltima dispositio ad gratiam, quatenus est dispositio, non tribuitur homini, quamuis ab eo eliciatur per liberum arbitrium, sed solum Deo infundenti gratiam, quia dispositio, in quantum dispositio, tribuitur agenti inducenti formam. Veruntamen siue rem spectemus, siue loquendi modum, doctrina illa admittenda non est, neq; ad explicandum Diuum Thomam, vel soluendum argumentum est necessaria. Et in primis quod ad rem pertinet, actus, quo disponimur ad gratiam, non solum in quantum actus, sed etiam in quantum dispositio, est à nostro libero arbitrio effectiue, vt in tomo primo, 3. partis disp. 4. sect. 8. §. Quarto sequitur, late ostendit, & in quarto tomo disp. 8. sect. 3. nu. quinto, & tiam pendet dispositio ad gratiam tantum, vt supernaturalis est, effectiue à, sed vt est actus vitalis, & liber, quod essentialiter habet, quatenus à libero arbitrio procedit. Præterea quia ille actus sub nulla ratione considerari potest, vt sit dispositio, sub qua non sit à libero arbitrio. Nam si illa ratio dispositionis sit aliquid absolutum, physicum, & supernaturale, totum id est effectiue à voluntate, quia sub quacumq; ratione supernaturali, & physica libere, & vitaliter fit. Si vero ratio dispositionis formaliter consideretur, prout dicit habitudinē ad formam, etiam, vt sic, est ab homine, imo ex illa intentione formali ordinarie fit. Nam peccator ideo de peccatis dolet, vt se ad remissionem peccatorum obtinendam præparet.

Deinde si de modo loquendi agatur, immerito dicitur, vltimam dispositionem ad gratiam, vt dispositio est, non tribui homini. Nam si est ab illo proprie, & libere operante, cur non tribuitur illi in suo genere? Item hoc repugnat modo loquendi Scripturæ, & Conciliorum, nam Scriptura sub propria ratione dispositionis loquitur, cum dicit. *Præparate corda vestra Domino,* & similia, quæ supra citauimus. Eodemque modo loquitur Concilium Tridentinum c. quinto, dicens, homines vocari &c. *Vt se ad suam ipsorum*

*iustificationem, eidem gratia libere assentiendo, & cooperando, disponant,* & his similia repetit in capit. septimo & sequentibus, & canon. quarto, & septimo, Vnde formari potest ratio, quia tunc actio, vel effectus sub aliqua ratione alicui tribuitur, quando illum sub eadem ratione denominat, sed hæc actio, vt dispositio, denominat ipsum hominem disponentem, seu præparantem se, ergo ille actus etiam, vt dispositio, est ab illo, eive tribuitur. Item ratione illius dicitur homo sanctificare se, primo Ioannis tertio, vel suam animam viuificare Ezechiel. 18. vtiq; dispositiue, vt recte exposuit Diuus Thomas quæstione 28. de Veritate, articulo 8. ad sextum, ergo etiam, vt dispositio est, illa conuersio homini tribuitur. Neque est verum, dispositionem semper soli tribui illi causæ, quæ formam inducit, tum quia etiam in naturalibus contingit, materiam disponi à particulari causa, & formam induci à cælo, & in generatione homo disponit corpus, & Deus animam inspirat, tum etiam quia in morali dispositione multo magis necessarium est, dispositionem tribui homini se disponenti, quia illa dispositio, vt moralis, dicit essentialē habitudinē ad proximam causam, etiam si gratia physice tantum à Deo fiat. Nec denique obstat, quod dispositio illa supernaturalis sit, quia etiam, vt talis est, elicitur ab homine, vt cooperante diuinæ gratiæ per voluntatem suam, vt eleuatam, vt in superioribus visum est.

*Ratione declaratur.*

*Occurritur obiectioni.*

Denique doctrina illa ad explicandum Diui Thomæ sensum necessaria non est, neque accommodata, iam enim in libro tertio capit. 21. ostendimus, quo in D. Thom. sensu Diuus Thomas dixerit, primam conuersionem in Deum esse à gratia operante. Duobus enim modis, inter alios, potest accipi gratia operans, vno modo, vt excludit propriam hominis deliberationem cum morali progressu ab intentione finis ad electionem mediorum, consilio proprio interueniente: alio modo, vt excludit etiam liberam cooperationem. Hoc posteriori modo certum est, dispositionem, qua homo se ad gratiam præparat, non esse à sola gratia operante, quamuis enim ab illa sit, & initium ab illa habeat, non tamen consummatur, seu elicitur sine gratia cooperante. Neque id negauit vnquam Diuus Thomas, vt in dicto capitul. 21. ostendimus. Et est aperta sententia Augustini, imo & Concilii Tridentini in locis ibi allegatis. Diuus Thomas ergo in alio loco sumpsit gratiam in priori, & latiori significatione, dixitq; primam conuersionem peccatoris esse à gratia operante, quia in ea homo non se mouet ex intentione finis ad electionem mediorum, sed principaliter mouetur ab auctore gratiæ. At vero gratia operans sic sumpta non excludit liberam efficientiam in actum conuersionis, vt ostensum est. Addo etiam, quod licet id sit verum de conuersione, vt directe tendit in Deum, vt finem vltimum supernaturalem, nihilominus secundum quandam reflexionem, quam voluntas facere potest in actus suos, posse illam conuersionem eligi, vt medium ad consequendam remissionem peccatorum, & ita procedere ex gratia cooperante morali modo supra explicato, procedendo per consultationem, & electionem, semper tamen necesse est supponi aliquam efficacem voluntatem, seu intentionem salutis, quam supernaturalem esse necesse est, & procedere à gratia operante priori modo sumpta, quamuis sine propria efficientia, & libertate non fiat.

10. *Explicatur iam enim in libro tertio capit. 21. ostendimus, quo in D. Thom. sensu Diuus Thomas dixerit, primam conuersionem in Deum esse à gratia operante. Duobus enim modis, inter alios, potest accipi gratia operans, vno modo, vt excludit propriam hominis deliberationem cum morali progressu ab intentione finis ad electionem mediorum, consilio proprio interueniente: alio modo, vt excludit etiam liberam cooperationem.*

*Quo sensu loquitur sit D. Thom.*

Tertium argumentum tres partes habet, quarum prima de iustificatione ex operibus, in sequentibus tractanda est late, nunc breuiter dico, particulam illam, *iustificationis*, accipi posse, vel pro tota mutatione ad iustitiam ab initio vsque ad consummationem eius, & sic negatur sequela, quia nullam habet apparentiam, vel pro infusione habitualis iustitiæ, prout nunc loquimur. Et sic subdistinguenta est particula, *Operibus*, potest enim accipi pro operibus puris ( vt

11. *Ad 3. Distinctio ne vtendum*



Responde-  
tur ad illa-  
tionem du-  
ctam ex Pan-  
lo.

sic dicam) id est, quæ gratiam non supponunt, nec ab illa procedunt, vel potest includere opera ex gratia facta. Priori ergo modo negatur sequela, quia dispositio ad gratiam ita est opus liberi arbitrii, ut sit etiam opus gratiæ. In posteriori autem sensu subdistinguenta est particula, Ex, quia si dicat habitudinem meriti proprii, & de condigno, sic etiam negatur sequela, si vero generaliter dicat habitudinem alicuius causæ, saltem dispositiæ, sic conceditur sequela, est enim consequens verissimum, & conforme Scripturis. In quo autem sensu vel Paulus, vel Iacobus de iustificatione ex operibus loquutus sit, infra capit. 22. videbimus. In secunda illius argumenti parte inferebatur, habere peccatorem poenitentiam agentem unde gloriatur contra Paulum. Ad hoc autem iam in superioribus responsum est, negando sequela, quia libertas non obstat, quominus actus ipse liber ex gratia factus sit donum Dei, & ideo non habet homo, unde in se gloriatur, quod Paulus refellit, habet tamen, unde possit in Domino gloriari, quod si modeste, & cum debita humilitate fiat, à Paulo in alio loco commendatur. In tertia parte eiusdæ argumenti petit, quomodo cum libertate conversionis fiet sententia Pauli, *Non est volentis*? Sed hoc etiam in li. 5. explicatum est, nam quoad vocationem congruam, & præparationem eius, non est volentis hominis, sed misericordis Dei, quoad executionem vero ita est salus principaliter à Deo, ut etiam sit volentis hominis, quia qui vocat hominem congrue sine illius merito, vel voluntate, non saluat illum sine libera illius cooperatione.

## CAPVT IX.

*Verum dispositio ad iustitiam sit vera causa moralis, & in illo ordine materialis causa gratiæ habitualis, & remissionis peccati?*

1.  
Dubitatio  
est de dispo-  
sitione pro-  
xima, & re-  
mota.

Assertio. 1.  
de remota  
dispositione.

**Q**UÆstio hæc tractari potest de dispositione remota, & de proxima, seu vltima, præcipua vero difficultas eius est de vltima dispositione, & eius intuitu illam præcipue mouemus, ideoq; prius breuiter de remota dispositione illam expediemus, ut circa proximam paulo diligentius immoremur. Dico ergo in primis dispositionem remotam ad gratiam habitualement, aliquo modo esse causam illius, non tamen per se, ac proprie influentem in illam, sed mediate, & quasi per accidens. Prior pars per se manifesta est, quia ipsum nomen dispositionis inuoluit rationem causæ, præcipue quando dispositio est præuiua, ac præparans materiam ad introductionem formæ, talis est autem dispositio remota, ut in ipsa voce supponitur, ergo est aliquo modo causa. Item causa (ut Aristoteles dixit) est, ad quam sequitur esse rei, sed ex tali dispositione sequitur esse gratiæ, saltem mediate, & remote: nam quia homo se remote disponit, recipit auxilium, quo perfectius disponatur, & quia perfectius disponitur, tandem gratiam habitualement, & remissionem peccati consequitur, ergo de primo ad vltimum ex remota dispositione gratia sequitur, tanquam ex originali causa in suo ordine.

2.  
Secunda cō-  
clusionis  
pars proba-  
tur.

Hinc vero recte colligimus aliam assertionis partem, nimirum remotam dispositionem respectu habitualis gratiæ non esse propriam, & per se causam illius, sed quasi per accidens, etiam in ordine suo. Nam propria, & per se causa alicuius effectus est, quæ immediate in illum influit, causa vero causæ quæ cum illa non influit in effectum eius, sed tantum dedit illi esse, vel virtutem cauſandi, non est causa per se, sed per accidens, alterius effectus procedentis proxime à sola re producta à priori causa, sicut in causis, & effectibus per accidens cernitur. Petrus enim, qui est per

Exemplo res  
declaratur.

se causa Ioannis filii sui, tantum est causa per accidens

Francisci filii Ioannis, nepotis Petri, quia licet Petrus ipsum esse, & virtutem agendi Ioanni dederit, eius tamen actio ibi terminata est, & in generatione Francisci non influit, qui quasi per accidens ad priorem generationem comparatur. Ad hunc autem modum se habet dispositio remota ad habitualement gratiam, nam in illam directe, aut per se non influit eo morali modo, quo potest influere, quia nec illam per se impetrat, aut ratione illius datur. Sed immediate impetrat aliquod maius auxilium, quod se homo perfectius disponat, & huic perfectiori dispositioni, si vltima sit, commensuratur gratia, quæ ratione illius datur. Est ergo dispositio remota (sicut ipsum etiam nomen præ se fert) solum causa mediata, & ideo talis dispositio per se non est necessaria, licet moraliter loquendo, & iuxta modum producendi ab imperfecto ad perfectum homini connaturalis multum ad iustificationem conferat. Ex hac tamen declaratione intelligitur, talem dispositionem remotam respectu gratiæ habitualis esse proximam respectu alicuius prioris gratiæ auxiliantis, & respectu illius dici posse propriam, ac per se causam moralem contraria ratione. Eademq; ratione, si talis dispositio ad gratiam in sacramento conferendam hominem præparet, merito dicetur proxima, & per se causa illius, quia illam impetrat, ut Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. testatur, & ita in suo genere ratione illius proxime datur. ac denique sub illa consideratione iam non est dispositio remota, sed proxima, ut supra declaravi, & ideo mirum non est, quod propriam rationem causæ habeat, ut in sequenti puncto, comprobabitur. Hæc enim de dispositione remota tantum dicenda occurrunt.

Supereſt ergo dicendum de dispositione proxima, seu vltima, prout extra sacramentum in iustificatione peccatoris confertur. Aliqui enim Theologi huius temporis indicare videntur, nullam esse dispositionem vltimam ad gratiam, quæ natura sua, & extra sacramentum sit vera causa realis eius, vel physice, vel etiam moraliter. Nam quod non sit physica causa eius, iam à nobis ostensum est. Quod vero nec moralis sit, ita explicatur, quia nullus est actus hominis supernaturalis, qui habitum gratiæ immediate extra sacramentum impetret, nec qui ita proxime hominem ad illum habitum præparet, ut ratione talis actus statim infundatur. Hanc sententiam aliqui videntur sumere ex doctrina Patris Vazquez variis in locis, licet in terminis ab illo non asseratur. Fundamentum huius sententiæ ita potest proponi: nam si quis esset actus proxime disponens ad gratiam, tanquam vera causa eius, maxime esset dilectio Dei super omnia, sed dilectio Dei super omnia non est talis dispositio ad gratiam: ergo nulla talis dispositio dari potest. Maior recte intellecta certissima est: nam est sermo de habituali iustitia, prout includit gratiam sanctificantem, & charitatem infusam, hæc autem non infunditur extra sacramentum ei, qui antea in peccato erat, nisi per actum dilectionis Dei super omnia, seu per contritionem, quæ illum includat in Deum conuertatur, ut certum esse suppono ex materia de Poenitentia, & statim confirmabitur. Minor probatur ex alio principio, quod prima dilectio Dei super omnia, seu perfecta conuersio in Deum est effectus ipsius habitus gratiæ, & charitatis prius natura infusæ, de quo principio in capit. 11. dicemus. Illo autem supposito, plane sequitur actum contritionis non præparare hominem, ut ei habitualis gratia infundatur, sed potius ipsum hominem per habitum gratiæ præparari, ut actum dilectionis perfectæ, seu contritionis eliciat. Unde consequenter fit, non infundi charitatem homini, quia super omnia Deum diligit, sed potius infundi, ut eum diligat: ergo infusio habitus non est effectus talis actus, ut dispositionis, sed solum ut finis, propter quem habitus infunditur.

3.  
1. Opinio de  
proxima  
gratiæ dispo-  
sitione ex-  
tra sacra-  
mentum.

Ratio pro  
hac senten-  
tia.



4. *Loci Vazquez, in quibus superioris opinionis fauet.*

Sic ergo potest sumi hæc sententia ex doctrina P. Vazquez 1. 2. disp. 211. fere per totam, quatenus in illa stabilire conatur illud principium, quod prima contritio, vel dilectio super omnia, effectiue elicitur ab habitu gratiæ, & charitatis. Vnde cap. 5. num. 31. non veretur confiteri gratiam habituales distribui singulis, non quia contriti sunt, sed ut conerantur. Et consequenter cum Concilium Tridentinum sess. 6. capite 7. dicat, Deum partiri singulis iustitiam inhaerentem secundum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem, exponit, illud non loqui de dispositione per contritionem perfectam, sed imperfectam, quæ ad iustificationem in sacramento baptismi necessaria est. De qua sola iustificatione ibi Concilium loqui, fusissime contendit in eadem 1. 2. disputatione 203. capite 9. ubi etiam generaliter ostendere conatur, nullibi Concilium Tridentinum perfectam contritionem, vel charitatis dilectionem assignare pro dispositione ad iustificationem, vel remissionem peccatorum, sed tantum contritionem, & dilectionem imperfectam, quæ est attritio, & amor concupiscentiæ Dei, ut asserit in dicta disputatione 203. capite nono, numero 88. & vsque ad numerum 106. prosequitur. Quam doctrinam breuius repetit in 3. part. disputatione 2. capite quinto, & sexto. Nihilominus tamen in nullo ex his locis simpliciter negat, contritionem perfectam esse posse dispositionem ad gratiam habituales. Imo in 1. 2. disp. 211. cap. 5. num. 30. fateri se dicit cum communi schola, perfectam contritionem esse dispositionem ad gratiam habituales. Addit vero distinctionem vel ex parte efficientis, vel ex parte passivi, negatque esse dispositionem ex parte efficientis ad infundendam gratiam habituales; affirmat autem, esse dispositionem ex parte passivi ad illam recipiendam. Et infra num. 110. & sequentibus ait, dari quidem dispositionem ultimam ex parte efficientis ad infusionem gratiæ, illam tamen non esse dispositionem ultimam ad remissionem peccatorum, quod in disp. 211. se demonstraturum promittit.

*Vazq. cum communi consentit, & duo distinguit.*

5. *Afferio 2. communis.*

Nihilominus simpliciter asserendum est primo, in iustificatione, quæ sit extra sacramentum, necessariam esse aliquam ultimam dispositionem, cui soli proxime coniungatur infusio gratiæ habitualis. Hæc est communis doctrina Theologorum, qui interdum sub generali voce dispositionis ultimæ, interdum sub speciali ratione contritionis, vel perfectæ dilectionis loquuntur. Hanc asseritionem ex professo docuit in to. 1. 3. part. disput. 4. sect. 8. & pro illa citauit D. Thomam 1. 2. q. 113. art. 5. & 8. Nā in priori docet, ad iustificationem semper esse necessarium motum liberi arbitrij, & gratiæ, & in posteriori illum motum concurrere, tanquam dispositionem ultimam, simul quidem tempore, prius autem natura, quam sit gratiæ infusio. Vnde immerito dictus auctor respondet, D. Thomam loqui de dispositione, quæ subsequatur infusionem gratiæ, cum in dicto art. 8. ad 1. expresse D. Thomas dicat, quod dispositio subiecti præcedit ordine naturæ disceptionem formæ, licet sequatur actionem agentis, non quamcunque, sed per quam ipsum subiectum disponitur, quæ verba capite sequenti latius ponderabimus. Præterea idem D. Thomas 3. part. q. 86. art. 6. docet, remissionem peccati esse effectum poenitentiae, secundum quod est principium quorundam actuum humanorum, qui sunt ex parte peccatoris, & materialiter se habent in poenitentiae sacramento, utique quia sunt materiales dispositiones ad iustificationem. Et in solut. ad 1. declarat, in illis actibus includi cum actu poenitentiae actum fidei formatæ. Et in q. 89. art. 1. ad 1. expresse dicit, actum primum poenitentiae esse dispositionem ad gratiam consequendam, scilicet, contritionem. Et in art. 2. dicit, quod motus liberi arbitrij, qui est in iustificatione impij, est ultima dispositio ad gratiam. Idem habet in 1. dist. 17. q. 2. art. 2. ad 4. Eodem (inquit) modo sumus causa augmenti gratiæ, sicut ipsius gratiæ, scilicet,

*D. Thoma auctoritas.*

per modum dispositionis, non efficientiæ, quæ est solius Dei. Et q. 28. de Verit. art. 8. ad 1. respondet, quod contritio est causa remissionis culpæ, in quantum est dispositio ad gratiam. Et ad 2. ait, Si contritio secundum se consideretur, id est, sine ordine ad sacramentum, non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis. Vbi exclusiua maxime consideranda est. Eandemque doctrinam in reliquis solutionibus confirmat. Quam docuit etiam Alenf. 4. p. q. 73. memb. 3. alias q. 17. memb. 4. art. 7. §. 3. & Bonauent. in 4. d. 17. in prima parte illius art. 2. q. 2. & Durand. q. 1. Omitto alios antiquos in 4. dist. 14. & sequentibus, qui communiter docent, dari aliquam ultimam dispositionem ad gratiam, & ad remissionem peccati, quamuis in illa dispositione explicanda varij sint, quod modo non agimus.

Præterea moderni etiam scriptores in hac veritate consentiunt, in primis Caietanus, & moderni expositores Diui Thomæ in citatis locis. Nam, licet cõtendant contritionem, vel primam conuersionem perfectam peccatoris effici ab habitibus gratiæ, vel charitatis, aut poenitentiae, nihilominus negare non audent, eandem conuersionem esse proximam dispositionem ad habituales gratias, & remissionem peccati; sed illa duo totis viribus conciliare conantur, ut in capite sequenti videbimus. A fortiori vero illam docent omnes, qui tenent, actum contritionis non procedere à gratia, neque illam de condigno mereri, quos capite sequenti, & infra lib. 12. referemus. Ex his vero, qui contra hæreticos scripserunt, allegaui pro hac sententia Stapletonium lib. 5. de Iustificat. proleg. 1. quoniam ibi amor Dei inter dispositiones proximas gratiæ numerat. Et quoniam locus est notandus, & male ab alijs exponitur, paulo diligentius illum ponderabo. Aiunt ergo Stapletoniū loqui de amore imperfecto, & qui tempore præcedere solet infusionem gratiæ. Sed hoc verbis auctoris repugnat, nam illam opinionem exponendo dicit. Hanc disponentem dilectionem habuit Magdalena, cum diceret ei Christus. Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Quis autem audeat dicere, imperfecte dixisse, de qua Christus multum dilexisse testatus est? Et tamen de illamet dilectione addit paulo inferius idem auctor. Neque enim vel Magdalena dilectio aliter esse potest causa, quod Deus nos diligat, id est, charitate Dei habitualiter nobis infusa. Nam, ut iam dixerat, de hac loquutus est Christus, cum diceret. Qui diligit me, diligitur à Patre meo, & ego diligam eum. Et paulo post. Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, &c. Et infra necessitatem huius dispositionis probat ex Paulo dicente. Neque circumeisso aliquid valet, neque preputium. Supplet (inquit) ad iustitiam consequendam sed fides, quæ per charitatem operatur. At hæc omnia de dilectione perfecta esse intelligenda indubitatum est. Et ut tollatur omne dubium, statim inquirat, an dilectio Dei disponentis ad iustitiam, sit dilectio super omnia, & contra Protestantes defendit (ut ait) communem Scholasticorum sententiam, quæ illud affirmat. Ac denique in §. ultimo eiusdem prolegomeni de tota illa dispositione sic declarata exponit, & confirmat sententiam Concilij dicentis, gratiam, utique habituales, infundi unicuique secundum gratuitam Dei voluntatem, & propriam vniuscuiusque dispositionem.

6. *Recentiorum calculo confirmatur.*

*Stapleton, diligenter exponitur.*

At obijcit P. Vazq. Stapletoniū in 4. proleg. dicere, iustitiam non consequi hanc dispositionem certa lege, quod non esset verum, si dilectionem perfectam in illa dispositione includeret. Verū in illo opere non inuenio quartum proleg. sed tria tantum. Quod si per errorem scriptoris allegatur in eodē proleg. 1. §. Notandum, ubi ait in his dispositionibus non consequi iustitiā ipsam, tanq̃ ex sua causa effectū, neq̃ tanq̃ ex aliquo inferio, etiam ibi non inuenietur dictum, non consequi certa lege. Neq̃ potuit Stapletonius id dicere, nisi sibi aperte contradiceret. Neque etiam id sequitur ex ibi dictis, quia posterior pars de merito nihil refert ad causam præsentem, quia sine merito potest intelligi certa lex,

7. *Obijcit P. Vazq. dict. disp. 203. q. 2. n. 108. Reijcitur.*



& infallibilis consecutio inter hanc dispositionem, & formam gratiæ. Vnde expresse ibi ait, se loqui de dispositione, quatenus tempore, vel natura gratiam præcedit. An vero in illa dispositione sit aliquod proprium meritum primæ gratiæ, in libr. 12. tractandum est. Altera vero pars intelligenda est de causa effectiua, vt ipsemet exponit, dicens. *Dispositio enim materiæ, etiam in rebus naturalibus, non ex necessitate producit formam, &c.* & latius, ac euidentius idem exponit, ac confirmat in eodem lib. 5. cap. 12. toto §. ultimo.

8. *Assentiuntur.* Consentiunt huic doctrinæ Driedo de Captiuit. & redempt. generis humani. tract. 4. cap. 2. in 8. parte illius membr. eius 1. not. 3. & 4. vbi contritionem in hoc ab attritione distinguit, & art. 8. versus finem in responsionibus ad Bucerum §. *Dispositio proxima*, & §. *Amorem Dei*, vbi etiam ita exponit dilectionem Magdalenæ. Consentit Vega libr. 6. in Trident. cap. 28. & fere per totum librum, & lib. 8. cap. 8. & 9. Soto libr. 2. de Natur. & grat. cap. 9. & sequentibus vsque ad 16. & idem aperte supponit in 4. d. 15. q. 1. ar. 2. & tenet Petr. de Soto lect. 4. de Pœnit. & Cano Relect. de Pœnit. late Bellarmin. lib. 1. de Iustificat. ca. 2. §. *Causa materialis*, & cap. 13. §. *Quarta dispositio*, & sequentibus, vbi distinguit duplicem dispositionem remotam, & proximam, quæ tantum ordine naturæ antecedit infusionem gratiæ, & remissionem peccatorum, & hanc dispositionem dicit includere perfectum Dei amorem. Omitto reliquos modernos scriptores, & expositores D. Thomæ tam in 1. 2. quam in materia de Pœnitent. omnes enim hanc sententiam tanquam certam supponunt: magis vero ex professo impugnando contrariam opinionem de hac re nouissime scripsit P. Lorca 1. 2. disp. 32. de Grat.

9. *Scriptura roboratur.* Potest autem hæc assertio probari efficaciter ex illis testimonijs Scripturæ, in quibus Deus promittit iustificationem homini facienti quod in se est cum diuino auxilio, vt ad Deum conuertatur, vt est illud Isai. 55. *Reuertatur ad Dominum, & miserebitur eius, & ad Deum nostrum, quia multus est ad ignoscendum*, & Ierem. 3. *Conuertimini, & sanabo auersiones vestras*, vbi aperte conuersio postulatur, ab homine, vt dispositio necessaria ad indulgentiā, & misericordiam consequendam. Et Ioel. 2. additur debere esse conuersionem ex toto corde. *Conuertimini ad me ex toto corde vestro, &c.* Ordo autem & ratio dispositionis optime explicatur per illam conditionalem. *Si conuerteris, conuertam te, & ante faciem meam stabis.* Ierem. 15. *Et si pœnitentiam egerit gens illa, agam & ego.* Ierem. 18. *Et si conuertamini, salui eritis.* Isa. 30. & alia similia Ezech. 18. & 33. & in alijs Prophetis leguntur. Quibus certe nihil aliud exigitur ab homine, nisi vt se disponat, & quantum in se est, cum diuino auxilio faciat, vt Dei gratiam consequatur. Vnde optime dixit D. Thomas prima secundæ quæstion. 109. quod se ad Deum conuvertere, est se ad gratiam præparare. Quod autem in illis locis sermo sit de perfecta dispositione, quam ultimam vocamus, euidentissimum est, tum ex illis verbis *ex toto corde*, & illis. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies.* Psalm. 50. tum ex certa promissione, & infallibili connexionē, quæ eisdem verbis significatur, vt etiam indicata est à Christo dicente, *Qui diligit me, diligetur à Patre meo.* Ioan. 14. & à Iacob. cap. 4. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis*: tum denique quia semper fuit aliqua vltima dispositio necessaria; ergo incredibile est, in omnibus Scripturæ locis solum postulari ab homine imperfectas, & remotas dispositiones, & nunquam perfectas, ac sufficientes, & necessarias; hoc ergo maxime fit in dictis Scripturæ locis. Et in eodem sensu dixit Ambros. lib. 1. de Pœnit. cap. 4. *Expectat conuersionem nostram Deus, vt reuertamur ipsi ad gratiam*, vbi fine dubio loquitur de conuersione perfecta. Et alia ex Patribus in dicto loco allegaui, & videri etiam possunt Scriptores circa allegata Scripturæ testimonia.

10. *Docet Trident.* Præcipue vero conuincitur hæc veritas ex Concilio Tridentino sess. 6. nam capite sexto, citra vllam

dubitationem describit dispositionem sufficientem ad iustificationem recipiendam, non solum per baptismi sacramentum in re ipsa susceptum, sed etiam in voto, vt in c. 4. præmiserat, & tamen de illa subiungit in c. 7. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur.* Et infra dicit, iuxta hanc dispositionem iustitiam infundi. Et in canon. 3. inter actus, quibus ad iustitiam disponimur, dilectionem, & pœnitentiam ponit. Hæc autem omnia de sola imperfecta, & remota dispositione interpretari & nouum, & incredibile est, vt in citato loco late ostendi. Et in superioribus etiam consideraui, Concilium loqui de iustificatione absolute, siue cum sacramento in re, siue in voto fiat, vt ex cap. 4. manifestum est. Item addo in illo can. 3. definitionem esse vniuersalem de gratia iustificationis, & non posse à quoquam restringi ad solam gratiam, quæ in sacramento re ipsa suscepto confertur. Et similiter pondero in canon. 9. generaliter definiri ad iustificationem impij necessarium esse voluntatis eius motum, quod se præparet, atque disponat ad iustificationis gratiam consequendam. Quæ definitio doctrinalis, & absoluta non potest restringi vel ad solam iustificationem per sacramentum in re susceptum, vel ad solam dispositionem remotam, quia per illam non cooperatur sufficienter voluntas ad iustificationis gratiam consequendam, nec ratione solius remotæ dispositionis dici potest peccator pœnitere, sicut oportet, vt ei iustificationis gratia infundatur. Quibus addi possunt quæ idem Concilium in sess. 14. cap. 4. de eadem dispositione tradit, quæ in eodem loco ponderata sunt, & paulo post ea, quasi per recapitulationem ponderabimus.

Vltimo addi potest ratio efficax ex illo principio in hac materia à D. Thoma sumpto 1. 2. q. 112. art. 2. quod nulla forma introducit, nisi in materia disposita, illud enim verum est de dispositione vltima, seu proxima, non de sola remota, quia forma non introducit in materia tantum remotæ, & imperfecte disposita. Ex illo autem concludit D. Thomas, quod ad gratiam præexigitur aliqua præparatio; ergo præexigitur præparatio per aliquam dispositionem proximam, & vltimam; ergo generatim loquendo, & abstrahendo à qualitate, seu perfectione actus, in quo talis dispositio posita est, euidentissimum est, aliquam dispositionem vltimam esse necessariam in omni iustificatione peccatoris. Quod in hunc modum declaro, & confirmo: nam si aliquis peccator sit dispositus per attritionem, seu contritionem, dilectionemve imperfectam, non statim iustificatur, secluso sacramento, & licet multo tempore in illa permanferit, nunquam iustificabitur, vtique sine sacramento (sic enim semper loquor.) Idemque erit de quacunque dispositione ita imperfecta, vt illi non statim, & in eodem momento coniungatur gratia: quia si per vnum instans existit sine infusione gratiæ, etiam si longo tempore in eodem statu perseueret, non sufficit ad iustificationis gratiam obtinendam, quia sola temporis duratio nihil ad infusionem gratiæ confert, vt ex tomo 3. tertiæ partis disp. 7. sect. 5. suppono. Ergo necesse est, vt dispositio crescat, & ad illud punctum perfectionis perueniat, in qua gratiæ infusio ab illa non separatur, nec retardatur, hanc autem vocamus vltimam, seu proximam dispositionem. Ergo hæc est in omni iustificatione necessaria. Declaratur præterea in hunc modum, quia ex duobus peccatoribus se disponentibus ad iustitiam, vnus iustificatur, & non alius; sed hoc non est ex solo arbitrio Dei, cum æqualiter promiserit veniam omnibus pœnitentibus; ergo ratio aliqua reddenda est ex parte ipsorum hominum. Hæc autem non est alia, nisi quia vnus tantum se disponit remote, & alius proxime; ergo est necessaria dispositio proxima. Quod adeo verum est, vt etiam in iustificatione per sacramentum, si ex duobus suscipientibus sacramentum, vnus iustificatur, & non alius, ratio reddenda sit ex parte dispositionis.

11. *Ratio.*

*Confirmatur.*

*Simile.*



quia vnus habuit dispositionem proximam, saltē in ordine ad sacramentū (vt supra declarauimus) & nō alius: ergo ēt idem est extra sacramentum cum p. portione. Deniq; etiam qñ vnus in iustificatione maiorem gratiam habitualement recipit, q̄ alius ratio proxima reddenda est ex meliori dispositione recipiētis, iuxta doctrinam Concilij Trid. ergo idem cum proportionem dicendum est in primā iustificatione.

12. *Assertio 3. de peccati remissione.*  
*Vazq. disp. 203. c. 9. n. 111. & disp. 211. per totam.*  
 Secundo ad maiorem declarationem addendū est, hanc dispositionem vltimam non solum esse necessariam ad infusionem primæ gratiæ, sed ēt ad remissionem peccati. Hanc assertionem specialiter propono, quia auctor contrariæ sententiæ, vt retuli, inter hæc distinguit. Et licet admittat, contritionem dilectione perfectam esse aliquo modo dispositionem ad receptionem habitualis gratiæ ex parte passi, absolute negat, esse dispositionem ad remissionem peccati. Nobis autē non minus certum hoc posterius videtur, q̄ primum. Primo quia Theologi, quos allegauimus, loquuntur expresse de dispositione vltima necessaria ad remissionem peccati obtinendam. Signatim D. Th. 3. p. q. 86. art. 2. & 1. 2. q. 113. art. 3. 5. 6. & 8. Alexand. Alenf. & fere ceteri, quibus adde Bonauent. in 4. d. 16. 1. p. ar. 4. q. 1. ad 2. dicentem, cōtritionem non per se ipsam, sed mediante gratia, remittere peccatum, vtq; disponēdo ad illam, & consequenter ad remissionem peccati. Item Palud. in 4. d. 17. q. 1. art. 1. concl. 1. Vnde si fortasse Theologi in aliquibus locis loquuntur solum de dispositione ad gratiam, non ideo excludunt remissionem peccati, quia neq; necesse est, vt vbiq; omnia explicet; & illa duo ita inter se coniuncta sunt, vt sub vno aliud comprehendant, vt mox explicabimus. Secundo, quia testimonia Scripturæ expresse loquuntur de necessitate dispositionis ad remissionem peccatorum: imo vix aliter comprehendūt dispositionem ad gratiam, nisi quatenus ipsa peccatorum remissio per gratiam fit. Assumptum patet ex illis verbis. *Conuertimini & sanabo auersiones vestras*, quid n. sunt peccata, nisi auersiones? aut quomodo sanantur, nisi quia remittuntur? Et eandem vim habet illud Isai. 55. *Reuertatur ad Dominum, &c. quia multus est ad ignoscendum*, i. ad remittenda peccata. Vnde ēt illud Psal. 31. *Dixi, confitebor aduersum me, &c. & tu remisisti impietatem peccati mei*. Item illud Ezéch. 18. *Conuertimini, &c. & nō erit vobis in ruinam iniquitas*, & c. 33. *Si impius egerit penitentiam, &c. omnia peccata eius nō imputabuntur ei*, & similia sūt in Scripturis frequentia.

13. *Est expressa doctrina Conc. Trid.*  
 Tercio, quia id satis expresse docet Conc. Trid. nam in sess. 6. c. 5. & sequentibus semper dicit, hominem se disponere cum diuinæ gratiæ auxilio ad iustificationem, sub iustificatione autē impij remissionem peccatorum includit, vt ex c. 4. constat. Vnde c. 7. sic inquit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed renouatio*: vtrunq; ergo vult in iustificatione includi, & vtrunq; subsequi ad sufficiens, & debitam dispositionem. Et in sess. 14. c. 4. post definitam contritionem addit. *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic cōtritionis motus necessarius*. Vbi (vt alibi ostendimus) non loquitur de sola contritione imperfecta, sed etiam maxime de perfecta, tum quia per se est incredibile, in doctrina de poenitentia tradenda Concilium præcipuum eius actum omisisse; tum etiam quia definitio, & verba Concilij optime, & perfectius in illam conueniunt: tum præterea, quia loquitur de contritione quæ omni tempore fuit necessaria ad peccatorum remissionem, & nunc ēt est in iustificatione, quæ fit per sacramentum tantū in voto, quæ sine dubio est contritio perfecta. De hac ergo verificantur illa verba, q̄ impetrat veniam peccatorum; imo de illa sola simpliciter verum est esse necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum: nam contritio imperfecta nec per se necessaria est, sed in defectū alterius, neq; absolute impetrat remissionem, sed in sacramento, vt infra Concilium docet. Neutra autē contritio impetrat remissionem, nisi disponēdo; sicut ergo

imperfecta contritio disponit ad remissionem peccatorum in sacramento obtinendam; ita contritio perfecta extra sacramentum, nunc quidem in voto illius, antea vero etiam sine illo.

Quarto quia ratio veritatem hanc cōvincit. Nam eadem est dispositio ad formam, & ad effectum formalem formæ; sed remissio peccatorum est effectus formalis formæ gratiæ; ergo impossibile est: contritionem, verbi gratia, esse dispositionem ad recipiendam gratiam, & non ad obtinendam remissionem peccati. Neq; obstat, si quis respondeat, remissionem peccati esse tantum secundariū effectum gratiæ: nam multo magis procedit ratio, & non habet locū dicta responsio. Si vero est secundarius effectus, hic supponit primum, & consequenter supponit dispositionem ad illum: ergo necessario talis dispositio erit ēt ad secundariū effectum, saltē mediate, & consequenter ad primum. Aliter vero respondent, primā propositionem esse veram de proprio, & quali ad quatuor effectum formalem formæ, non vero de illo effectum formali, qui pōt esse communis ipsi dispositioni perfecte ad aliam formam, quia tunc eo ipso, q̄ actus disponit ad habitum, inducit ēt illum effectum formalem cōmunem, & ideo non disponit ad illum. Ita vero existimāt esse in præfenti, nam licet actus perfectæ contritionis, & habitus gratiæ habeant positiuos effectus formales, in quibus distinguuntur, conueniunt tñ in effectum expellendi peccatū, & ideo actus, qui est dispositio ad gratiam, non est dispositio ad effectum remittēdi peccatū, sed formaliter facit illum. Hæc vero responsio falsam doctrinam supra refutatā supponit, nimirum, actum amoris, vel contritionis remittere formaliter peccatum, secluso ergo illo falso dogmate, euidentis est consecutio, actū, qui est dispositio ad gratiam, esse ēt dispositionem ad remissionem peccati. Præterea retorqueri pōt illa responsio, quia ex illa sequitur, de facto gratiam habitualement non expellere formaliter peccatum, quia inuenit expulsū per dispositionem ad ipsam gratiam: consequens autē supra improbatum est, & illimet auctores non audent illud admittere, quia plane repugnat Concil. Trident. dicto c. 7. vt supra ēt expendimus. Deniq; discursus supra factus de gratiæ infusione potest hic fieri de remissione peccati: nam ex duobus peccatoribus aliquo modo se disponentibus ad iustificationem, vnus assequitur remissionem peccatorum, & non alius; at illa disparitas prouenit ex parte illorum, quia Deus de se paratus est, vtriq; remittere; ergo expectat Deus dispositionem vltimam, & perfectam ad remissionem peccatorum. Item vni datur plenior remissio, quam alteri, saltem quoad computationem pœne æternæ in temporalem maiorem, vel minorem, quod etiam in dispositione inæquali fundatur; ergo signum est, ipsam remissionem culpæ intuitu alicuius dispositionis fieri.

Dico tertio. Vltima dispositio ad iustificationem est in suo genere vera, & per se causa primæ gratiæ, & remissionis peccati. Hanc assertionem addo, licet in præcedentibus aperte contineatur, vt examinem distinctionem illam ex parte passi, vel ex parte agentis: nā vel repugnantia inuoluit, vel nō procedit de dispositione, quæ veram rationem causæ habeat respectu formæ, ad q̄ dicitur esse dispositio. Duplex n. dispositio cogitari potest in aliquo subiecto respectu alicuius formæ in illo introducendæ, vna est præparas subiectū, & adaptans illud ad talē formā, & consequenter quasi determinans ipsum agens, seu inclinans illum ad talem formam inducendam, sicut organizatio talis corporis humani hanc materiā disponit ad talem animam, & in suo genere determinat, & quasi mouet, & inclinat Deum ad talem animam creandam in illo corpore. Alia vero dispositio esse potest, quæ requiritur in tali subiecto informato tali forma, vt talis forma habeat in illo connaturalem statum, & quasi conuenientem ornatum, sicut in corpore tali anima informato dispositio apta dici potest talis pulchritudo, & completa.

14. *Fundamentum conuincens.*

*Obstaculum ruit.*

*Evasio.*

*Arguitur falsitas.*

*Responsio retorqueretur.*

15. *Assertio 4. difficultatem capituli dissolvens.*

*Duplex subiecti dispositio.*



Resoluitur  
proximum  
dubium.

complexio, ac sensuum viuacitas, & similes. Atque huiusmodi dispositio non est propriè causa formæ, vel introductionis eius, sed potius est quali passio, seu proprietas consequens formam. Dico ergo dispositionem hanc ultimam esse prioris generis, iuxta modum accommodatum dispositioni morali, atque ita esse veram, & propriam causam gratiæ, & remissionis peccati in eodem genere causæ moralis.

16. Sic ergo explicata conclusio probatur in primis ex Conc. Trid. Concilio Tridentino dicto cap. 7. dicente *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, utique tanquam effectus causam suam, non enim potest ibi alius consecutionis modus excogitari. Et infra dicit, *iusitiam singulis infundi secundum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem*. Ex quo aperte sequitur, dispositionem hanc esse præparantem, & coaptantem subiectum ad talem formam, & consequenter quasi determinare Deum, ut talem modum seu gradum formæ inducat. Deinde in sess. 14. capit. 4. dicit, contritionem semper fuisse ad impetrandam remissionem peccatorum necessariam, causa autem impetrans, causa vera moralis est, & per illam causalitatem optime declaratur, quomodo hæc dispositio determinet agens ad inductionem talis formæ, nempe impetrando, & (ut statim ibidem dicitur) *hominem ad remissionem peccatorum præparando*, ut nimirum Deus intuitu illius dispositionis peccata remittat, hoc ergo modo est talis dispositio vera causa primæ gratiæ, & remissionis peccatorum. Estque hæc doctrina valde consentanea modis loquendi Scripturæ in citatis locis. *Si peccator egerit penitentiam, vita viuet, & non morietur*, & similibus. Quamuis enim ex conditionali locutione formaliter non inferatur causalis, tamen in materia promissiva (ut sic dicam) optime inferitur, quando conditio requisita est aliquod obsequium liberum exhibendum ab eo, cui talis promissio sub tali condicione fit, & intuitu cuius aliquid promittitur, quia tunc illud opus, quod exigitur, est mortalis ratio obtinendi, quod promittitur, & hoc est esse causam moralem. Hoc autem modo offertur remissio peccatoribus, si penitentiam agant, & conuersio Dei ad ipsos per gratiam, si ipsi ad Deum per congruentem dispositionem conuertantur. Ultra dicta vero testimonia inuenimus in Scriptura illam locutionem Christi Domini Luc. 7. *Idco dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*, quæ verba in sequenti capite latius expendemus, & ibidem testimonia Patrum addeamus, quamuis in superioribus multa satis allegauerimus, quæ de remissione peccatorum, & dispositione, quæ sit causa eius, clarius & expressius, quam de dispositione ad habitualement gratiam, loquuntur, & formaliter, vel æquiuacenter vtuntur his locutionibus, homini infunditur gratia, quia se ad illam sufficienter præparat cum auxilio gratiæ, & homini remittuntur peccata, quia contritur. Si ergo istæ locutiones veræ sunt, ut revera sunt, etiam est verum, amorem super omnia, vel contritionem esse veram causam gratiæ, & remissionis peccatorum.

17. Hoc præterea confirmant illi modi loquendi Scripturæ, homo diligendo, vel penitendo, sanctificat animam suam, aut sanctificat se: nam in his denotatur aliqua causalitas ex parte hominis per actus suos, quæ non potest esse, nisi dispositiva, vel saltem necessarium est, illam esse omnium primam. Idem colligimus ex illis locutionibus *Fides tua te saluam fecit*. Luc. 7. *Iustificamur ex fide, & per fidem*. *Reputatur fides ad iustitiam*, Roman. 3. 4. & 5. ad Galat. 3. & 4. Quæ omnia intelliguntur de fide per charitatem operante, ut ad Galat. 5. explicatur, & omnia significant causalitatem aliquorum nostrorum actuum circa iustitiam, & remissionem peccatorum. Ratio denique supra facta hic applicari potest, quia hoc vno modo operari per fidem & auxilium gratiæ, remittit Deus peccata, & non alteri, vel non operanti, vel imperfecte operanti peccata non remittit, sed hoc non est, nisi quia ille proxime

se disponit, & non iste; ergo dispositio est causa iustificationis, in qua includitur tam remissio peccati, quam infusio habituum, ut dictum est. Neque obstat si quis dicat, inde solum inferri, talem actum esse conditionem, sine qua non: tum quia hoc non excludit moralem causam, cum illa conditio libera sit, & talis, ut moraliter influat in effectum, excitando agens, ut intuitu illius talem effectum conferat.

Quæ comparatio optime etiam declaratur ex eo, quod ex duobus vere penitentibus, alteri minor gratia, pleniorque peccatorum remissio confertur, quod non est, nisi ratione melioris dispositionis, ut Concilium tradit capite 7. & docent communiter Patres. Vnde Cyprianus epist. 2. *Nostrium tantum sitiat peccus, & pateat, quantum illud fidei capax afferimus, tantum gratia inundantis haurimus*. Et Hieronymus lib. 2. contra Iovinianum, attingens illud ad Ephes. 4. *Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram* (ut ipse legit) *gratie Christi*, addit, *non quod mensura Christi diuersa sit, sed tantum gratia eius infunditur, quantum valemus haurire*, quod latius tradit in eiusdem loci commentariis. Et confirmat D. Augustinus tractatu 74. distinde declarans primam, & secundam iustificationem dicens. *Ceteris ad mensuram datur spiritus, & datus additur, donec vnicuique pro modo sue perfectionis propria mensura compleatur*, & tractatu 32. *Quantum vas fidei attulerit ad fontem, tantum implet*, utique de Spiritu Sancto, & loquitur aperte de prima iustificatione. Sicut ergo ex parte hominis aliqua causa datur, cur perfectius iustificetur, quam alius, ita in quolibet penitente, qui extra sacramentum iustificatur, datur ex parte eius causa proxima, cur ei potius quam alij peccata remittantur, quæ non est, nisi proxima dispositio: est ergo illa vera causa talis effectus. Neque contra hoc video nouam difficultatem, nam illa, quæ solet sumi ex causalitate formali amoris, superius exclusæ est, quæ vero sumi potest ex causa efficiente, licet etiam ex dictis in libro 6. expedita sit, plenius, & proprius in capite 11. tractabitur.

## C A P V T X.

*Expenditur locus Luc. 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, in confirmationem doctrinæ superiori capite traditæ.*

Diximus in præcedenti capite, amorem Dei super omnia esse veram causam dispositiuam infusionis primæ gratiæ, & consequenter infusionis iustitiæ, hæc enim duo euidenter coniuncta sunt, eamque doctrinam ex illis Christi Domini verbis confirmauimus, quæ in hoc capite fusius ponderare libuit, quia celebris est locus in hac materia, & non desunt viri graues, qui ad alium sensum improprium illa detorqueant. Nos ergo censemus, verba esse, ut sonant, in omni proprietate intelligenda de causa remissionis peccatorum. Quod ut ostendam, suppono ibi loqui Christum Dominum de remissione peccatorum non solum quoad penam, sed maxime quoad culpam: ita enim communiter à grauioribus expositoribus, & pena ibi remittitur. *Huius cap. occasio.* sentiant, ut ibi Stapletonius, & Salmer referunt, quos merito refellunt, quia sine vilo fundamento verba Christi ad remissionem penarum limitant, cum verba Christi absoluta sint, & proprie significant remissionem culpæ, vel totius peccati, sintque in omni proprietate intelligenda quoad fieri possit. Præsertim quia Christus voluit exaggerare amorem ex magnitudine beneficii, ut aliqui volunt, vel ex magnitudine effectus, ut nos dicemus; remissionem autem peccatorum longe maior effectus, aut beneficium est, quam remissio quoad penam; ergo de illa maxime loquitur Christus. Et confirmatur, nam Christus in

Confirmatio optima para-



**Confirmatio optima.** parabola dicit, talia fuisse debita, vt debitores non haberent, vnde redderent, quod proprie conuenit debitorum culpæ, nam post remissionem culpam iam habet peccator vnde reddat debitum pœnæ. Dico autem maxime, quia remissio etiam pœnarum excludenda non est, cum hæc coniuncta cum remissione culpæ beneficium, seu effectum augeat.

**2. Dilectio perfecta est quia dilexit multum.** Secundo suppono, cum Christus dicit, *quoniam dilexit multum*, loqui de dilectione perfecta, & super omnia, ita enim Patres intelligunt, & exaggeratio, ac proprietates verborum id postulat, & ratio cogit, quia minor dilectio non augeat peccata. Vnde non probat, quod Maldonat. ibi dicit. Christum indicasse mulierem illam prius tempore dilexisse multum, quam illi essent remissa peccata, & ideo officia illa, quæ Christo exhibuit, non ex amore super omnia, sed ex imperfecto processisse, quia post illa officia audiuit, *Remittuntur tibi peccata tua*. Sed negare non potest, quin prius etiam tempore, quam Christus illa verba proferret, Magdalena perfecte, & super omnia amaret, quia Christus per illa verba non contulit amorem ad remissionem peccatorum sufficientem, sed illum supposuit, & illi testimonium perhibuit, illiusque effectum declarauit. Neque obstat verbum de præfenti, remittuntur, nam eo in loco in vi præteriti est positum, ac si diceretur, remissa sunt ei peccata multa. Hoc et docent omnes. Vnde qñ Christus illa verba protulit, imo qñ Magdalena ad illū accessit, iam fuerant illi remissa peccata, quia iam multum dilexerat iuxta Christi sententiam. Vnde non dixit Christus, *quia diligit multum*, sed, *quia dilexit multum*: cum proportionem igitur verbum remittendi intelligendum est, vt ita vtriusq; rei, atq; effectus vnum tempus, idemq; fuerit, vt dixit Olympiodor. in ca. 3. Eccl. Et ita in Græco est ibi participium de præterito *ἀφ' ὧν*, & aliqui antiqui Patres Latini de præterito legunt, remissa sunt & primo Ambros. libr. 2. epistol. in 17. ad Theodos. Imperf. & libr. de Isaac, & anim. capit. 8. Alij vero de præfenti legunt, sicut habet vulgata, vt Cyprian. libr. contra Nouatian. & Hieronym. libr. 2. contra Iouin. Et interdum Gregorius de Præterito legit, vt libro 6. epist. 22. interdum de præfenti vt hom. 33. in Euang. Imo cum in eodem loco verbum, *remittuntur*, bis ponatur de præfenti in Vulgata, & in Græco per idem participium præteriti, nihilominus Ambros. libr. de Pœnit. c. 17. in prior loco ponit verbum præteriti, & in posteriori præfenti. Item Christus bis dixit verbum illud, prius ad Simonem, *remittuntur ei*, & postea ad mulierem, *remittuntur tibi*, & tamen non bis remissit, nec oportet vtriusq; de præfenti intelligi. Non est ergo facienda vis in verbo de præfenti, quia reuera pro præterito usurpatum est ab interprete, id enim & circumstantia loci exigit, & est vsitatum in Scriptura, vt ibi Tolet. annotat. 72. aduertit, & Salmer. tomo 4. tractat. 36. aliàs p. 2. tract. 8.

**3. Causaliter intelligenda dicta verba.** Tertio suppono sententiam illam Christi, *remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, proprie, & causaliter intelligendam esse. Dicunt enim aliqui, in illis verbis recte consideratis dilectionem non assignari pro causa remissionis peccatorum, sed solum denotari illationem maioris dilectionis ex plurium peccatorum remissione: nam ponderant, non dixisse Christum, *ideo remittuntur ei peccata, quia dilexit*, sed *ideo dico tibi, remittuntur ei peccata, quoniam dilexit multum*. Quibus verbis denotatur causa dicendi, non rei: nam licet non sit causa essendi, vt si quis dicat. Ideo dico tibi, hic esse ignem, quia fumus ascendit, vel stellam esse propinquam, quia non scintillat. Sed nihilominus assero, Christum illis verbis asseruisse, Magdalenz fuisse dimissa multa peccata, & causam ac rationem illius effectus fuisse multam dilectionem, quam eximia pœnitentiæ, & amoris signis ostendebat. Ita inuenio locum hunc à multis Patribus intellectum, & alios quidem postea referam, nunc expendo sententiam D. Thomæ, qui 1. part. q. 21. art. 4. ad 1. sic inquit.

In iustificatione impij apparet iustitia, dum (Deus) culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum. Vbi aperte declarat, Christum reddidisse causam rei non dicti. Similiter 3. p. q. 49. art. 11. Per charitatem (inquit) consequimur remissionem peccatorum secundum illud, Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum. Deinde illa causalis nota, quoniam dilexit multum, nullo modo potest ad causam dicti accommodari, nam duo signa causalia posuit Christus, cum dixit. Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum; Et primum reddit causam dicti, quæ certe non est remissio peccatorum, sed sunt illa signa dilectionis, de quibus Christus dixerat Simoni. *Intraui in domum tuam, aquam pedibus meis non dedisti: hæc autem lacrymis rigauit pedes meos, & capillis suis tersit. Osculum mihi non dedisti: hæc autem ex quo intraui, non cessauit osculari pedes meos. Oleo caput meum non vnxi: hæc autem vnguento vnxit pedes meos.* Et inde intulit. Propter quod dico tibi, &c. ubi iam non assignatur causa dicendi hoc, sed ob quam illi mulieri multa peccata fuerant remissa, scilicet, quia dilexerat multum, & ideo non sunt similia exempla de fumo, & igne, vel de stella non scintillante. Nam ibi solum considerantur effectus, vt causa talis affirmationis, nam effectus visus est causa dicendi, ibi interuenire talē causā. At in negotio Magdalenz, & verbis Christi tria spectanda sunt, scilicet signa externa pœnitentiæ, & dilectionis da in negotio Magdalena exhibita, interna dilectio, & remissio peccatorum, ex quibus signa externa licet essent effectus amoris, tamen fuerunt causa, & ratio dicendi sententiam, quam Christus protulit; Christus autem ex illis signis non collegit tantum, vel asseruit Magdalenam dilexisse, sed addidit causalem, quia dilexit, remissa illi fuisse peccata. Neque remissio peccatorum poterat esse causa, cur Christus diceret, Magdalenam dilexisse, quia remissio peccatorum non videbatur, sed tam erat occulta, quam ipsa dilectio, ergo cum Christus ait, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, non assignat causam solius dicti, sed ipsius rei. Itaque ex signis externis habuit Christus sufficientem rationem dicendi, Magdalenam dilexisse, ex dilectione autem, tanquam ex causa remissionem collegit, & asseruit illi esse remissa peccata, quia ex effectu non poterat moueri ad id asserendum.

Itaque ex ipso contextu, & proprietate verborum, quæ non est sine causa prætermittenda, satis colligi videtur loquutum fuisse Christū Dominum de causa, propter quam Deus Magdalenz remisit peccata, & non de sola causa, quæ ipsum mouit ad dicendum, peccata illi mulieri fuisse remissa. Nam (vt dixi) remissio peccatorum non potuit esse causa, ob q̃ Christus affirmauerit, Magdalenam multum dilexisse, quia talis remissio non videbatur, vt ex illa vel tanquam ex effectu, vel tanquam ex causa amoris, eum posset colligere, vel comprobare, præsertim respectu Pharisei, quia eam peccatricem esse sciebat, & remissionem peccatorum non videbat. Imo nec ex actionibus externis Magdalenz poterat immediate colligi remissio peccatorū, sed mediāte dilectione, à qua illæ actiones procedebant. Ita ergo ex actibus externis Magdalenz conuicit Christus Phariseum, q̃ illa mulier multum se diligeret, vnde ex dilectione, tanq̃ ex causa conclusit, *Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Deniq; hunc sensū valde confirmat verba, quæ Christus paulo inferius mulieri dixit. *Fides tua, te saluam fecit*, vt q̃ ad peccatis, vt recte Tertul. lib. 4. cont. Marcio. c. 19. & 20. annotauit; si ergo fides mulierem illā à peccatis saluauit, profecto fides eius causa fuit remissionis peccatorū ei⁹. At illa fides nō est fides mortua, vel otiosa, sed est fides, quæ per charitatem operatur. Ad Galat. 5. Nam, vt recte dixit Augustinus 15. de Trinit. capite 18. *Fidem non facit vtilem, nisi charitas*. Neque fides sine amore prodest, vt in Enchirid. capite octauo dixit ergo

**Exempla adducta refutantur.** Tria spectanda sunt, scilicet signa externa pœnitentiæ, & dilectionis da in negotio Magdalena exhibita, interna dilectio, & remissio peccatorum, ex quibus signa externa licet essent effectus amoris, tamen fuerunt causa, & ratio dicendi sententiam, quam Christus protulit; Christus autem ex illis signis non collegit tantum, vel asseruit Magdalenam dilexisse, sed addidit causalem, quia dilexit, remissa illi fuisse peccata. Neque remissio peccatorum poterat esse causa, cur Christus diceret, Magdalenam dilexisse, quia remissio peccatorum non videbatur, sed tam erat occulta, quam ipsa dilectio, ergo cum Christus ait, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, non assignat causam solius dicti, sed ipsius rei. Itaque ex signis externis habuit Christus sufficientem rationem dicendi, Magdalenam dilexisse, ex dilectione autem, tanquam ex causa remissionem collegit, & asseruit illi esse remissa peccata, quia ex effectu non poterat moueri ad id asserendum.

**Confirmatio.**



ergo ex Christi sententia fides per dilectionem Magdalenam iustificauit; ergo in eodem sensu dixit, fuisse illi multa peccata remissa, quia dilexit multum.

5. *Ita Patres.* Atque ita certe de illa causali videntur sensisse Patres. Nam Gregor. homil. 33. in Euang. post illa verba subiungit. *Et si durum est valde, quod coquitur, abundat tamen amoris ignis, quo etiam dura consumantur.* Prius enim dixerat, *Quid enim dilectionem esse credimus, nisi ignem? & quid culpam, nisi rubiginem? Vnde nunc dicitur. Remittitur, &c. Ac si aperte diceretur, incendit plene peccati rubiginem, quia ardet valde per amoris ignem.* Vnde Paulin. epist. 4. ad Seuerum circa finem, ita de Magdalena loquitur. *Illam perfundendo Christum se abluit, pedes illius detergendo, sua peccata mundauit, illum diligens, se dilexit, & ideo meruit audire. Filia fides tua te saluam fecit, vade in pace, &c.* Et Ambrosius libr. de Poenitent. illi attributo in tomo 5. capite 17. post illa verba subiungit. *In Domini pace confestim absolutam dimittitur: modum autem absolutionis per alia testimonia Scripturæ, quæ causalitatem actuum peccatoris ostendunt, declarat, dicens. Hoc est illud Prophetæ oraculum. Cum conuersus fueris, & ingemueris, tunc saluaberis. Et dictum prior iniquitates tuas, vt iustificeris.* Et Tertullianus libr. 4. contra Marcion. capite 17. in fine eundem locum tractans dicit. *Magdalenam per poenitentiam ex fide iustificatam audiuisse à Domino. Fides tua te saluam fecit, quia iustus ex fide viuunt. Vbi sine dubio loquitur de poenitentia perfecta, quæ dilectionem includit.* Denique August. in Psal. 114. post illa verba. *Propter quod dico tibi, dimittuntur ei peccata multa,* subiungit. *Quare? quia confessa est, quia fleuit, quia non declinatum est cor eius in verba maligna ad excusandas excusationes in peccatis.* Intellexerunt ergo Patres, causam, propter quam illi remissa sunt peccata, declarasse, cum dixit, remissa illi esse, quia dilexit multum.

6. *Christus loquitur de causa disponente.*

Quarto suppono, Christum non loqui de causalitate formali, vnde tandem concludo, tribuere remissionem peccatorum dilectioni, tanquam causæ disponenti, ratione cuius remissionem peccatorum Deus confert. Prior pars probatur, quia Christus non loquitur de charitate habituali, vel infusione gratiæ, sed de dilectionis actu, quem Magdalena habebat, seu habuerat, cum primum Christum coepit diligere; at ille actus non iustificat formaliter peccatorem, vt in superioribus ostensum est; ergo cum dicit, *quia dilexit, particula, quia,* non denotat formalem causam. Vnde à sufficienti partium enumeratione concluditur altera pars de causa disponente. Quia non est causa efficiens remissionem, tum quia non efficit habitum, per quem culpa remittitur, tum etiam, quia remissionem proprie solus Deus concedit. Quæ omnia in superioribus ostensa sunt. Neque etiam ille actus est propria causa meritoria de condigno remissionis peccatorum, vt infra in suo loco ostendemus, meritum autem de congruo vel etiam nullum est, vel ratione ipsa propriæ dispositionis includitur. Superest ergo, vt sit propria causa disponentis. Quod etiam verba Christi præ se ferunt, dicit enim illi esse peccata remissa, vtique à Deo, seu ab ipso Christo, quia dilexit, id est, quia sua dilectione remissionem impetrauit, iuxta modum loquendi Concilij Tridentini supra tractatum. Et ideo eidem feminae postea tribuit Christus, quod se saluam fecerit, vtique quia se ad salutem à Deo obtinendam disposuit, licet non à se, sed ex gratia Dei, qua præuenta fuit.

7. *Moderni doctores.*

Atque hanc expositionem ex modernis sequuntur Ruardus, & Vexa locis citatis, eandemque supponit Valentia tomo 2. disp. 8. quæst. 4. punct. 3. §. *Atque hæc, & Bellarmin. libr. 2. de Poenitent. cap. 12. dicens. Hoc loco dilectio, siue contritio ex dilectione, quam lacryma testabantur, apertissime dicitur esse causa remissionis peccatorum, siquidem particula illa, quoniam, causalis est.* Quod iterum, & optime repetit capite 14. in principio. Latius idem docet in eum locum Barradas 2. tom. lib. 8. capite 12. dicens, hanc esse suauem literæ, & Patrum expositionem. Addit Maldonat. ibi vers. 42. contrariam fuisse

expositionem Caluini, quam (inquit) vtinam nemo Catholicorum sequutus fuisset. Denique Stapleton. in Antido. circa illum locum reiiciens alias interpretationes, ait. *Quæ hæreticis fauent, quod alij auctores in primis aduertere debebant.* Ac denique illam tribuit Patribus, qui verba Christi causaliter intelligunt, quos iam retulimus. Et addi possunt Theophylact. ibi dicens. *Remittantur igitur peccata illi, quia dilexit multum,* vbi causam rei, non dicti, redditam esse sentit, vnde ita exponit. *Hoc est, quia magnam præ se tulit fidem.* Item Euthym. ibi, qui similiter causalem illam exponit. Item Bernard. serm. de Maria Magdalena, de qua dicit, *Attulisse vnguentum optimum contritionis, & adorasse in loco, vbi steterunt pedes eius,* & adiungit. *steterunt, quia validissima amoris manu pedem vtrumque retinuit, donec vtrumque perungeret, & audiret criminum remissionem, & dimissionem in pace.* Et ideo significat in alio sermone de quatuor modis orandi. Estque apertissima D. Thomæ in citatis locis, & apud alios Scholasticos frequens.

Non caret tamen difficultate hæc expositio, quia non videtur posse accommodari parabola, qua Christus Dominus ad confundendum Phariseum vsus est. Cum enim ille & Magdalenam, vt peccatricem abominaretur, & Christum tanquam ignorantem illius statum in suo corde argueret, Christus, vt illum ex proprio ore argueret, ac iudicaret, parabolam illi proposuit de duobus debitoribus, qui eidem creditori debebant, vnus quingentos denarios, & alius quinquaginta, & creditor vtrique totum debitum dimisit, de quibus interrogauit Christus Phariseum. *Quis ergo illum plus diligit? Et ille respondit. Aestimo, quia is, cui plus donauit, cui Christus dixit. Recte respondisti.* Et postea facta collatione inter Magdalenam, & Phariseum, extollendo signa amoris Magdalene, & defectum illorum in Phariseo arguendo concludit. *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ex hac ergo illatione nascitur obiectio. Nam Christus in parabola non erat loquutus de amore, qui sit causa remissionis debiti, sed potius de illo, qui est effectus eius, quia ille, cuius maius debitum remissum est, ex gratitudine maiorem amorem exhibet creditori. De hoc enim amore Christus interrogauit, & Phariseus respondit, cuius iudicium Christus probauit. Ergo similiter in illatione non est Christus loquutus de amore Magdalene, qui fuerit causa remissionis peccati, sed qui fuerit potius effectus eius, & ex gratitudine exhibitus propter magnum beneficium remissionis plurimum peccatorum, quotquot obtinuerat, alias non recte cohereret illatio cum antecedente, nec parabola cum facto. Igitur cum Christus dixit. *Quoniam dilexit multum,* non reddidit causam remissionis peccati, sed causam, cur ipse diceret, illam dilexisse multum, scilicet, quia multa peccata illi fuerant remissa. Iuxta quam expositionem nihil in præsentis puncto ex illo testimonio colligi potest.

Secundo confirmatur hæc expositio. Primo, quia multi Patres locum illum intelligunt de amore gratitudinis propter remissionem peccatorum iam obtentam, & non de amore, qui sit causa remissionis peccatorum. Maximeque id supponit Augustin. libr. 50. Homiliar. in 23. capit. 4. vbi illam mouet quæstionem, quia si cui plus dimittitur, plus diligit, vtile erit, multum peccare, vt multum debeamus, & postea remissorem plus diligamus, vbi manifeste supponit, parabolam esse intelligendam de amore ex gratitudine debito Deo propter remissionem peccatorum. Et ita respondet quæstioni, non oportere multum peccare, vt magnum amorem Deo ex gratitudine rependamus, quia omnia peccata, quæ non committimus, tanquam remissa reputare debemus, quandoquidem gratia Dei est, quod illa non committamus, ideoque etiam propter illud beneficium Deum diligere multum debemus. Ergo iuxta sensum Augustini de amore Deo exhibendo propter remissionem debitorum

8. *Difficultas ex contextu suborta.*

*Obiectio.*

6. *Confirmatio obiectio- nis.*



bitorum Christus Dominus loquutus est. Sic etiam Chrysost. homilia 38. ad Popul. cum dixisset. Propter ea maxime debes humiliari, quod pluribus donis praeclusus es, in probationem addit. Cui namque plus dimissum est, plus diligit, ubi aperte haec verba intellexit de amore consequente remissionem. Citatur etiam pro hac sententia Gregor. lib. 6. epist. 22. alias c. 186. ubi Gregoriam, quae scire cupiebat, an sibi essent peccata remissa, his verbis consolatur. Scio, quia omnipotentem Dominum feruenter diligitis, atque in eius misericordia confido, quia illa de vobis sententia ex ore veritatis praedicatur, quae de quadam muliere sancta dicta est dimissa ei peccata multa, quia dilexit multum. Quomodo autem fuerint remissa, in hoc etiam monstratum est, quod postmodum est sequutum, quia ad pedes Domini sedebat. Vbi ex amore, tanquam ex signo colligit remissionem peccatorum, eo modo, quo ex effectu sedendi ad pedes Domini multa eius dilectio ostensa est; hoc autem tanquam à signo ex illo effectu innouit; ergo simili modo ex amore, tanquam ex signo, colligit remissionem peccatorum. Hanc enim æquiparationem indicat particula, etiam, quam Tolerus supra in hunc modum expendit. Multum etiam fauet Ambrosius libro 2. de Poenitentia capite octauo, dicens. Vnde mihi, vt de me dicas. Remissa sunt eius peccata multa, quoniam dilexit multum? Plus debuisset fatetur, & plus dimissum mihi, qui de forensium strepitu ad sacerdotium vocatus sum, & ideo vereor, ne ingratus inueniar.

10. *Alia confirmatio.* Tertio potest confirmari expositio, quia si Christus loqueretur de dilectione, quae esset causa remissionis peccatorum, non recte magnitudinem amoris ex multitudine peccatorum remissionum colligeret, quia minima dilectio super omnia sufficiens est ad quamcunque peccatorum multitudinem remittendam. Neque etiam vere dixisset. Cui minus remittitur, minus diligit, nam fieri potest, vt per maiorem dilectionem aliquis ex paucis peccatis resurgat, quam alius ex multis: fieri (inquam) potest, vt sit illa dilectio maior, non tantum ex consideratione Augustini, quod ille à pluribus peccatis praeferuatus est, sed quia ex sola consideratione bonitatis Dei plus illum amat, plusque dolet illum offendisse: ergo ad hunc amorem parum refert, plura esse, vel pauciora peccata, quae remittuntur. Quod tamen multum refert in amore gratitudinis, quia cæteris paribus, maius est beneficium, quo plura remittuntur peccata, & tunc gratitudo postulat, vt maior amor remissori exhibeatur. De hoc ergo amore gratitudinis loquutus est Christus. Denique Christus non intendit ostendere Pharisæo, dilectione remitti peccata, sed voluit ostendere eximiam gratitudinem mulieris, ob quam iure optimo exceperat illam humaniter, passusque fuerat se ab illa tangi, & osculari; ergo loquitur de amore gratitudinis, non poenitentiae, vt sic dicam.

11. *Duplex amor circa benefactorem supponitur.* Vt respondeam, aduerto, verum quidem esse non solum circa remissorem peccatorum, aut debitorum, sed etiam in vniuersum circa benefactorem duplicem posse intercedere amorem, vnum, qui sit causa remissionis debiti; alium, qui sit effectus eius. Hoc posterius in obiectione supponitur, & est per se manifestum, quia remissio debiti magnū beneficium est, beneficium autem in genere motiui, & gratitudinis est causa amoris, qui veluti in compensatione remissionis, seu beneficii rependitur; ergo talis amor est effectus remissionis debiti. Eodem autem modo seruata proportione prior pars ostenditur: nam amor debitoris, seu obsequia illi ex amore exhibita, habet rationem, seu vicem liberalis beneficii, vnde aliquem modum gratitudinis, seu recompensationis postulat; ergo ex tali amore sequi potest remissio debiti illo motiui facta, quae proinde sit effectus eius. Datur ergo ille duplex amor respectu remissionis debitorum; & quia hic agimus de remissione peccatorum, amorem, qui ex illa procedit, gratitudinis, alterum vero, qui est causa eius, liberalis, seu conuer-

sionis, breuitatis causa appellabimus. Vnde colligitur, illas propositiones, Cui plus dimittitur, plus diligit, & Cui minus dimittitur, minus, de vtroque amore veras esse posse in diuerso genere, quod in alijs debitis manifestum est. Nam loquendo de amore liberali, seu conuersionis creditor facilius mouetur ad remittendum debitum ei, quem sibi obsequentem, seque diligentem agnouit, quam alteri, & consequenter maiorem remissionem ei facit, qui plus se diligit; ergo de amore conuersionis, seu liberali, & antecedente ex parte debitoris illa propositio est vera à posteriori, & à signo, nam cui creditor plus dimittit, signum est, eum sibi magis beneuolentem, & obsequentem agnoscere. E contrario à priori recte dicitur, qui plus diligit, plus ei remittitur, vtique si remissione indigeat. At vero loquendo de amore gratitudinis illa propositio; Cui plus remittitur, plus diligit, erit vera à priori, quia maior remissio est causa maioris dilectionis ex gratitudine. Et nihilominus etiam est vera illa propositio de amore liberali, à posteriori tamen, & à signo: nam maior remissio alicui debitori facta solet esse signum maioris beneuolentiae eius erga creditorem, etenim si dilectio liberalis ex parte debitoris solet esse causa, vt ei debitum remittatur, consequens est, vt remissio debiti ex se sit talis amoris signum, & consequenter, vt maior remissio sit etiam maioris amoris indicium.

Hinc ad primam obiectionem respondeo dupliciter. Primo parabolam à Christo assumptam optime intelligi posse de amore liberali, & antecedenti obiectionis. (vt sic dicam) & consequenter argumentum Christi sumptum esse à remissione debiti ad dilectionem ostendendam, tanquam à signo, & effectu amoris, non tanquam ab eius causa. Vnde cum interrogauit Pharisæum. Quis ergo eum plus diligit? sensus optimus est, quem ergo istorum iudicabimus, melius fuisse affectum ad suum creditorem? aut maiora signa beneuolentiae illi tribuisse, vt propterea ad remittendum illi maius debitum motus fuerit? Ac proinde in eodem sensu vere respondit Pharisæus. Afirmo quod is, cui plus donauit, & simili modo eius iudicium Christum approbasse. Cum hoc autem sensu parabolae omnia sequentia optime connectuntur. Nam ex comparatione inter actiones Magdalene, & omissiones Pharisæi, optime Christus ostendit, Magdalenam multo plus dilexisse, & propter suam dilectionem remissionem peccatorum obtinuisse, atque ita fuisse ad se admissam non peccatricem, sed iustam, & sanctam. Hanc expositionem parabolae attigit P. Barradas loco citato, & fateatur cum illa optime cætera coherere: placitum nihilominus non sibi persuadet, fuisse illum sensum verborum Christi, quia est nimis subtilis, & inusitatus, & ideo non videtur credibile, in familiari sermone, vel fuisse verba in illo sensu à Christo usurpata, vel à Pharisæo in illo sensu intellecta, vt in eodem responsum dederit. Vnde censet, vim quandam, & extortionem verbis Christi illo modo inferri.

Nihilominus, vt verum fatear, ego nullam vim, nec inusitatum, aut nimis subtilem modum loquendi in eo sensu inuenio. Considero enim non loqui Christum de amore pure interno, sed de illo, qui per externa signa, & obsequia manifestatur, qualis erat amor Magdalene, & qualis esse oportet inter pures homines, vt comparatio inter illos, quae fit in parabola, locum habeat. Sic autem optime sic interrogabimus. Pater habens duos filios, vni contulit maiorem partem hereditatis, alteri minorem, quis ergo eum plus dilexit? id est, quis melius illi seruit? aut quis eorum maioribus amoris signis illi complacuit? Neque obstabit verbum de praesentibus, diligit, nam saepe considerata intentione loquentis æquiualeat praeteriti temporis verbo, praesertim cum coniungitur alteri verbo, praeteriti, & ad idem tempus refertur, vt in praesenti dixerat Christus, Donauit vtrisque, & statim interrogat, quis ergo eum plus diligit? vtique eodem



tempore, quo remissionem obtinet. Vnde August. dicta hom. 23. cap. 3. de præterito dixit. *Quis ergo eum plus dilexit?* In Græco autem est verbū futuri, *diliget*. Quod etiam, ut bene exponit Maldonatus, habere potest vñtatum sensum, id est, quis censendus est plus diligere vel nunc, vel quando tale beneficium accepit, vel ante, vel post quam illud accepit. Quo circa mihi dubium non est, quin illa interrogatio parabolæ non minus referri possit ad dilectionem antecedentem remissionem, quam ad consequentem.

4. *Amplior altera solutio traditur*  
 Ne tamen veram, & magis receptam expositionem aliorum verborum, *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, ad hanc parabolæ interpretationem limitare videamur, respondemus vterius, etiam si in parabola Christus fuerit loquutus de amore ex gratitudine propter debiti remissionem, nihilominus optime potuisse Christum subiungere prædicta verba in sensu causali iam explicato. Quia Christus non potuit immediate inferre, Magdalenam multum diligere in gratiarū actionem, eo quod multa illi essent remissa peccata, tum quia fortasse non ita erat, quia revera non flebat, nec vñgebat, vel osculabatur pedes Christi, ut gratiam se ostēderet de remissione peccatorum accepta, quia neque de hoc illi constabat, neque actiones præ se ferunt gratiarum actionem, sed pœnitentiam, & dolorem, & ita omnes sancti, & vniuersa Ecclesia semper intellexerūt illas fuisse actiones pœnitentiæ propter obtinendam remissionem peccatorum: tum etiam quia Christus nondum dixerat, nec ostenderat Phariseo, fuisse remissa peccata Magdalenæ, quomodo ergo ex comparatione, quam fecerat inter actiones Magdalenæ, & Pharisei, poterat immediate inferre, Magdalenæ fuisse remissa multa peccata, & ideo multum dilexisse? Debuit ergo dicere, & probare Magdalenæ fuisse remissa peccata. Hoc autem nō sequebatur vel ex parabola, vel ex comparatione inter Magdalenam, & Phariseum, & ideo Christus in dictis verbis. *Propter quod dico tibi*, &c. virtualiter prius concludit, Magdalenam dilexisse multum: hoc enim est, quod in illa causali nota, *quoniam*, in primis inuoluitur, & affirmatur. Illud autem non ex parabola, sed ex actionibus Magdalenæ comparatis ad omissiones Pharisei, intulit, ut ex contextu, & ex re ipsa constat. Deinde vero docet Phariseum, illi mulieri fuisse remissa peccata, quoniam hoc necessarium erat ad conuincendum illum ex ore suo: id autem noluit Christus nude affirmare, sed etiam ex amore eius id colligere, & cōprobare. Postea vero non curauit Christus applicare parabolam, quia neque erat necessarium ad defensionem Magdalenæ, vel ad sufficientem Pharisei reprehensionem, vel quia ipsemet Phariseus poterat per se intelligere, & ex sua responsione colligere, habuisse causam, & rationem plus diligendi etiam ex gratitudine, quia plura illi fuerant remissa peccata, quod satis est ad applicationē parabolæ, ut statim amplius declarabimus.

*Informa sit satis obiectioni.*  
 Quocirca iuxta interpretationem hanc ad obiectionem respondendum est, dato antecedente, negando consequentiam, quia Christus non intulit, illa verba, *Propter quod dico tibi*, &c. ex parabola, sed ex comparatione, quam fecerat cum Phariseo, imo nec ex illa immediate intulit totam illam causalem, sed solum antecedens eius, scilicet, quod Magdalenam multum diligeret, etiam si magna peccatrix antea fuerit. Et fortasse ad hoc solum induxit Christus parabolam, ut ostenderet, potuisse mulierem illam multum diligere, licet multa peccata antea commisisset. Deinde ex eodem amore, tanquam ex causa, docet, illi fuisse remissa peccata.

15. *Ad primam confirmationem.*  
 Ad secundam, & tertiam obiectionem non esset nobis necessarium respondere, nam licet demus, confirmare illum sensum parabolæ, non impugnant sensum causalem aliorum verborum Christi, quem nos defendimus, nihilominus tamen quia alterum parabolæ sensum probabilem valde reputamus, ad illas

respondebimus. Et ad Patres in primis dicimus, verba parabolæ à Christo inductæ indifferentia esse, & posse tam de amore antecedente, quam de cōsequente ad remissionem intelligi, & ideo potuisse Patres nunc vno modo, nunc alio illis verbis uti: nam fortasse Christus vtrumque comprehendit, quia vtrumque intentioni suæ poterat deservire. Fateor ergo Augustinum in quæstione, quam in illo sermone mouet, vñsum esse probabili sensu parabolæ de amore gratitudinis, quia ille erat accommodatus tali quæstioni, & doctrinæ, quam occasione illius dare intendebat, non tamen propterea alium sensum excludit. Verba autē Chrysostomi magis indifferentia sunt, sicut enim ait *Propterea magis debes humiliari, quod pluribus donis præditus es. Cui namque plus dimissum est, plus diligit*. Vnde cōcludit. *Igitur oportebit & humiliari, quod alios prætergressus in te Deus inclinavit*, utique dando remissionem peccatorum, & amorem, quo remittantur. Quamuis magis insinuet, amorem gratum propter peccata remissa ad humilitatem animi pertinere, vel è conuerso humilitatem esse iudicium grati animi. Gregorius autem nihil de sensu parabolæ in illo loco disputat, & verba Christi, *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, aperte intelligit in proprio causali sensu. Postea vero solum ait, modum illius remissionis colligi ex actionibus Magdalenæ, quia ex illis cognoscitur, quantum Christum amauerit, sicut ipse etiam Christus declarauit. Neque particula, *etiam*, habet aliam vim, nisi coniunctiuam, & quasi copulatiuam, nec video fundamentum ad mysterium aliud in particula illa cogitandum. Ambrosius denique licet parabolam amoris gratitudinis accommodare videatur, nihilominus in sensu proprio, & causali alia Christi verba intelligit.

Tertia obiectione tres habet partes, prima est, quia 16. ex multitudine peccatorum remissorum non colligitur multus amor, quia minimus amor super omnia sufficit quacunque multitudinem peccatorum de- 3. obiectionis. lere. Respondemus primo, licet per se non requiratur magnus, vel minor amor super omnia ad plura, vel pauciora peccata dimittenda, tamen ex accidenti, quia multa peccata, præsertim inueterata, multum resistunt, necessarius solet esse magnus amoris impetus, qui simul ab omnibus illis voluntatem auertat, & illorum impedimentis non obstantibus, efficaciter voluntatem in Deum ex puro amore conuertat. Secundo dico, duplicem esse peccatorum remissionem, vnam quoad solam culpam, & de hac verum est, quod assumitur: altera vero est remissio plena, & perfecta, quæ ab omni reatu culpæ, & pœnæ hominem liberat, & hæc, si per vnum actum conuersionis, & amoris sit, signum est magni amoris, & si multa sint peccata, multum amorem indicat, eritque maior, si non solum omnem culpam, & rigorosam pœnam, sed etiam omnia obstacula diuinæ familiaritatis, & specialis protectionis, quæ peccata induxerant, sua efficacia auferat. Talis autem fuit amor à Magdalenam conceptus non solum paulatim, & successu temporis, sed etiam subito; talis autem fuit remissio facta Magdalenæ, quia dilexit multum. Vnde D. Thomas 3. part. q. 86. artic. 5. ad 1. cum dixisset, quod *Deus quandoque tanta commotione conuertit cor hominis, ut subito consequatur perfectam sanitatem spiritualem*, non solum remissa culpa, sed etiam sublatis peccatis reliquis, subiungit, *ut patet de Magdalenam Luc. 7.* Quare dubitandum non est, quin peccata Magdalenæ essent remissa, priusquam ad domum Pharisei perueniret, nimirum, ab eo puncto, quo vehemēter dilexit, & interior doluit, & ad illum accedere decreuit. Quia vero remissionem sibi factam ignorabat, multo verisimilius est, accessisse ad Christum, non tam gratitudinis affectu propter remissa peccata, quam desiderio consequendi remissionem perfectam peccatorū, ut Augustinus, Gregorius, & alij Patres communiter interpretantur Aug. enim supra ait. *Cur enim omnia illa fecit, nisi ut sibi dimittet.*



Optima  
coniectura.

dimittuntur peccata, & similia sumuntur ex Ambrosio, Gregor. & Bernardo, & Staplet. supra notat. Quamvis fieri etiam potuerit, ut etiam ex affectu gratitudinis propter vocationem, & affectum fidei, & amoris, quem erga Christum, in se sentiebat, ad ipsum ierit; unde etiam in fervore amoris in decursu temporis, & actibus penitentiae crevisse, & plenioris remissionem, si fortasse in primo momento quoad omnes peccatorum reliquias data non fuit, obtinuisse. Loquendo ergo de tali remissione, & cum talibus circumstantiis, verissime dixit Christus, cui multum remittitur, multum diligere.

17.  
Secunda  
parti re-  
spondetur.

Simili modo respondendum est ad secundam partem illius obiectionis, quae sumpta est ex verbis illis, Cui minus remissum est, minus diligit. Vbi in primis advertendum est, locutiones illas, Cui plus dimittitur, plus diligit, cui vero minus dimittitur, minus diligit, in sensu potentia, potius quam actuali (ut sic dicam) accipiendas esse, ut perpetuam habeant veritatem. Quod non minus in amore gratitudinis, quam in amore antecedente remissionem debiti accipiendum est: non enim semper cui minus debitum remissum est, minus diligit, sed saepe magis gratum, & benevolum se ostendit, & est converso. Et ratio est clara, quia pendet hoc ex libertate operantis, & ex alijs causis, quae possunt magis excitare voluntatem ad amorem, etiam si motuum remissionis debiti minus sit. Igitur illa verba non tam significant quod sit, quam quod fieri debet, vel quod ex vi talis causae sit. Et ita cui minus remittitur, quantum est ex vi illius motui, minus cogitur diligere, seu minus inducitur, aut obligatur, quamvis aliunde augeri possit, vel etiam debeat amor, ut Augustinus in dicta hom. 23. consideravit. Idemque erit, etiam si de amore antecedente verba illa parabolae intelligantur: nam maior amor creditori exhibitus de se inducit ad maius debitum remittendum; saepe autem fieri potest, ut in re non fiat maior remissio magis diligenti, vel quia de facto non habet maius debitum, vel quia creditor pro sua libertate non vult illud totum remittere. Hoc autem posterius habet locum in hominibus, non autem in remissione peccatorum, de qua Deus iam certam legem statuit, quam non immutat. Hinc ergo facilis est responsio ad obiectionem: nam quod aliquis per maiorem dilectionem minorem remissionem consequatur, quia non plus debet, per accidens est, unde veritati sermonis Christi in sensu explicato nihil obstat, & in amore gratitudinis idem inveniri potest, ut explicavi.

In forma  
solutio ap-  
plicatur.

18.  
3. pars ob-  
iectionis dis-  
solvitur.

Ad tertiam partem obiectionis concedo, non fuisse primum Christi institutum docere Phariseum, an remitterentur peccata per amorem, nihilominus tamen discursu ipso, & rerum consequutione quasi id asseruisse. Nam quia Phariseus mulierem cõtemnebat ut peccatricem, & Christum accusabat, quod illam se tangere permetteret, principaliter voluit ostendere illam fuisse eo tempore à peccatis immunem, ad hoc autem comprobandum ostendit, illam multum dilexisse, & inde concludit, per amorem peccatorum veniam obtinuisse. Addo insuper multo minus verisimile esse, institutum Christi fuisse, Magdalenam ex gratitudine dilexisse multum propter remissionem peccatorum sibi factam, tum propter dicta, tum etiam quia verisimile non est de hoc cogitasse Magdalenam, aut definito assensu, atque iudicio credidisse sibi peccata fuisse remissa, quia neque revelationem habebat, neque occasionem cogitandi de remissione peccatorum sibi iam data, sed de desideranda, & speranda. Unde & illam obtineret, vel de illa securior fieret, actus humilitatis, penitentiae, & amoris exercebat. Unde Augustinus dicta homil. 23. capite 1. Nouerat, inquit, quanto morbo laboraret, & illum ad sanandum esse idoneum ad quem venerat sciebat, & c. 4. Peccatrix illa mulier quanto plus debebat, tanto dimisso rem debitorum suorum amplius diligebat. Et infra. Quare autem diligebat multum, nisi quia debebat multum. Et capite 7.

Pars 3.

Quare fecit illa omnia, nisi ut sibi dimitterentur peccata; ergo falsum est Christi institutum fuisse gratitudinem illius mulieris cõmendare, sed perfectam, & magnam conuersionem ad Deum, per quam iustificata est, & plenam remissionem consecuta. Concludimus ergo, Christum, dicendo. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, proximam, & veram causam remissionis peccatorum ex parte illius mulieris assignasse, cumque illa causa non possit esse, nisi dispositiua saltem respectu culpae, inde optime colligi, contritionem perfectam esse veram causam per modum dispositionis proxime remissionis peccatorum.

Totius ca-  
pituli con-  
clusio.

## CAPVT XI.

Utrum actus, qui est ultima dispositio ad gratiam habitualement, sit effectus eiusdem gratiae, ab aliquo scilicet habitu infuso elicitus & affirmans sententia proponitur.

Hoc punctum necessarium esse duximus, tum ad praecedentis capituli resolutionem tuendam, tum ad complementum doctrinae de causis ad iustificationem concurrentibus; tum etiam ad multa, quae infra de merito tractanda sunt, & ideo diligenter examinandum est. Non habet autem locum haec quaestio in dispositionibus remotis: nam cum haec tempore praecedant, certum est, non posse ab habitibus elici, à quo autem principio effectiue manent, in libr. 6. declaratum est. Intelligendum autem hoc est de dispositione remota, vel proxima respectiue in ordine ad formam, respectu cuius talis nuncupatur. Potest enim idem actus esse dispositio remota ad gratiam, & proxima ad aliquem habitum gratiae, ut actus fidei per se spectat<sup>9</sup> solitariè est dispositio remota, vel dimidiata ad gratiam, ut in sequentibus dicemus; si vero sit primus actus fidei, erit dispositio proxima ad habitum fidei, & idem est cum propotione de actu spei: in his ergo habebit locum quaestio praesens respectu habitus, ad quem unusquisque actus disponit, non vero respectu sanctificantis gratiae, ut declaratum est. Deinde non habet locum quaestio in primo actu, qui non sit dispositio praeparans, nec causa habitus. Nam de illo per se notum est, posse fieri ab habitu, siue habitus tempore praecedat, ut in paruulo baptizato, cum ad usum rationis peruenit; siue simul incipiat, ut in anima Christi Domini contigit. Et ratio est clara, quia haec actio in instanti perficitur, & ideo potest fieri ab habitu, cum primum est, vel operari incipit, si alioqui non supponitur, ut causa habitus, saltem dispositiua. Tota ergo difficultas est de primo actu disponente ad habitum.

1.  
Huius cap.  
necessitas.

Non est ser-  
mo de re-  
motis dispo-  
sitionibus.

Non agitur  
de actu qui  
non est dis-  
positio.

Et ita est in hoc puncto prima sententia affirmans, hos actus primos proxime disponentes ad habitus, effectiue prodire, & elici ab illis. Haec est communior sententia inter Thomistas 1. 2. q. 113. art. 6. & 8. praesertim Conradi, Caiet. & Medinae, (Ferrarij. cont. gent. c. 153. n. 12. non affirmat tamè definite, sed problematico loquitur, & aequè potest pro utraque parte citari, & in n. 4. potius fauet alteri sententiae) Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 18. & in 4. d. 14. q. 2. art. 6. d. 1. q. 2. art. 1. d. 17. q. 2. art. 5. Cano. Relect. de Poenite. p. 1. §. Ad secundam. Citari etiam solet Syluest. in Rosa aurea, tractat. 3. quaest. 69. in Dominic. 24. sed ibi transcribit tantum articulum D. Thomae, non tamen illum explicat. Vide etiam Franciscum à Christo in 3. dist. 23. quaest. 13. Et ex modernis sequuti sunt eandem sententiam Valentia. 2. tomò disp. 8. quaest. 3. punct. 4. & quaest. 5. punct. 4. §. quarto. Vazquez 1. 2. disp. 211. per totam. Ex antiquis vero tribuitur haec sententia Alberto Magno in 4. distinct. 17. art. 11. Sed licet dicat, isti quidam consideratione infusionem gratiae esse primam in ordine eorum, quae in iustificatione impij simul tempore sunt, tamen nec declarat qualis sit illa

2.  
Opinio pri-  
ma affir-  
mans.

T 2 gratiae



gratiæ infusio, neque in quo genere causæ sit prior, & indicat esse priorem in genere causæ finalis, nam illam exprimit, & non efficientem. Allegatur etiam Paludanus eadem distinct. 17. quæstione prima, artic. primo. Sed ibi numero 4. fauet contrariæ sententiæ, in numero vero duodecimo, solum conditionaliter loquitur dicens, quod si contritio à gratia elicitur, nunquam potest intelligi informis, postea vero similiter dicit, sub conditione contraria posse prius esse informem, & postea formatam. Denique tribuitur Maiori in 3. d. 18. q. 2. ante medium, & Henric. quodlibet. q. 32. circa finem.

3. *Ad suadendam hanc sententiam inducuntur in primis quædam Scripturæ testimonia, ut est illud 1. Ioan. 4. Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos. Diligit autem nos Deus infundendo nobis habitualement gratiam; ergo prius saltem natura infunditur nobis hæc gratia, quam Deum diligamus; ergo est principium efficiens in nobis amorem Dei. Item illud ad Galatas quinto. In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur, dilectio autem, quæ disponimur ad gratiam, multum valet; ergo illam operatur fides per charitatem habitualement. De qua etiam intelligunt illud Ioann. 15. Siquis in me non manserit, utique per gratiam habitualement, mittetur foras sicut palmes, & arefcet, quia sine illa non potest facere opus vitæ, quæ est actus charitatis. Et ad hunc modum alia præferuntur.*

4. *Secundo allegantur canones Concilij Arauscani. nam in 4. & 6. dicitur, voluntatis præparationem, & dilectionem Dei fieri in nobis per infusionem Spiritus Sancti, quæ infusio est eadem cum infusione gratiæ, & illa particula, per, causam efficientem indicat. Additur cap. 25. ubi dicit Concilium dilectionem Dei esse donum Dei. Quia ipse dedit nobis, ut eum diligereamus, qui charitatem diffudit in cordibus nostris. Denique inducitur canon. 18. quia prima dilectio Dei, vel contritio aliquis meriti est, vel de congruo remissionis peccatorum, vel de condigno ipsius gloriæ; omnis autem actus meritorius est à gratia, dicit enim dictum Concilium canon. 18. Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant: ergo præcedit ut causa efficiens, nulla enim alia ratio antecessoris cogitari potest. Tertio allegantur Patres, Augustinus præcipue dicens, tractat. 75. in Ioann. Quomodo diligimus, ut Spiritum Sanctum accipiamus, quem nisi cupiamus diligere non valemus. Et libro de Spirit. & liter. capite 3. 8. & nono, quia dicit, non posse nos diligere, & implere iustitiam, nisi prius sanemur, & in Man. capite vigesimo, dicens. Amat Deus, ut ametur. Cum amat, nihil aliud vult, quam amari. Amat autem Deus infundendo gratiam; ergo præcedit in nobis gratia nostrum amorem erga Deum. Vnde Gregorius homilia 30. in Euangel. dixit. Qui mente integra Deum desiderat, profecto iam habet, quem amat: neque enim quisquam posset Deum diligere, si eum, quem diligit, non haberet. Deus autem à iustis per gratiam habitualement habetur: ergo ab illa procedit semper similis actus. Denique allegatur Divus Thomas multis in locis, tamen quia in eius auctoritate hæc sententia præcipue nititur, in cap. 14. illius mentem expendemus.*

5. *Rationes afferuntur plures. Prima sit, quia habitus infusus necessarius est ad efficiendum actum contritionis, dilectionis, &c. per modum potentiæ vitalis, sine qua impossibile est, actum elici; ergo Deus prius infundit habitum gratiæ, quam homo actum contritionis efficiat, quia omne agens prius inducit in passum formam, per quam debet operari, quam ei operationem tribuat. Secunda, quia impossibile est, voluntatem elicere actum supernaturalem sine interno principio sibi inhærente, sed hoc non potest esse nisi habitus infusus: ergo. Tertia, quia si proxima dispositio ad gratiam non esset effectiue à gratia, non esset meritoria de condigno primæ gloriæ;*

consequens est falsum: ergo. Sequela probatur, quia nullus actus potest esse meritorius de condigno, nisi à gratia habituali eliciatur, quia gratia habitualis est merendi principium, teste D. Thoma prima parte, quæstione 62. artic. secundo, ad tertium. Minor item probatur, quia alias posset aliquis adultus iustificatus extra sacramentum consequi gloriam sine merito gloriæ. Hoc autem (ait quidam) est plus quam falsum, quia Concilium Tridentinum sess. 6. canon 32. dicit, hominem iustificatum per bona opera mereri gloriam, & ipsum gloriæ augmentum. Quarta ratio esse potest quia ex hac efficientia habitus nullum incommodum sequitur, & alias est modus agendi magis conaturalis, & ideo non est negandus. Maior probatur, quia si aliquod timeretur inconueniens, vel esset, quod determinando potentiam ad actum per infusionem habitus, tolleretur libertas; vel esset quod pugnaret cum ratione dispositionis: neutrum autem sequitur, ergo. Probatur prior pars minoris, quia sicut Deus confert præuenientem gratiam congruam sine læsione libertatis, quia infundit, quando præuidet, potentiam esse operaturam, ita potest infundere habitum de se quidem indifferenter inclinantem, infallibiliter autem operaturum secundum conditionatam præscientiam. Altera vero pars probatur, quia non repugnat habitum infusum elicere actum, qui sit proxima dispositio ad ipsum: ergo de facto elicit. Consequentia probatur, quia hic ordo, quod actus eliciatur ab habitu, saltem est maxime connaturalis: ergo sine dubio illum seruat Deus, si potest simul cum causalitate dispositionis consistere. Antecedens ergo probatur ex principio philosophico, quod causæ sunt sibi inuicem causæ, & sic pos-  
*Triaxema- pla.*  
sunt forma, & calor ignis esse mutuo inter se causæ, ita ut calor sit prior in genere causæ materialis, & posterior in genere causæ efficientis, ac proinde calor sit dispositio ad formam, & forma sit principium efficiens ipsum calorem. Quod in terminis videtur affirmare D. Thomas 3. parte quæstione 7. articulo 13. ad 2. Est etiam aliud vulgare exemplum, quia apertio fenestram clausæ præcedit, ut necessaria dispositio ad ingressum venti, & nihilominus ventus ipse effectiue aperit fenestram, & ita ingressus eius est natura prior. Ita ergo in præsentia auctores dicti philosophantur, quia gratia habitualis ingrediens animam, illam impellit effectiue, cum illa efficiendo contritionem, & nihilominus ipsa contritio est dispositio præcedens ordine naturæ ipsius gratiæ habitualis ingressum. Tertium exemplum esse solet de materia, & forma, quæ in suis generibus sunt sibi inuicem causæ, & consequenter inuicem prius, & posterius in eisdem generibus causarum.

## CAPVT XII.

*Vltimam dispositionem ad habitualement gratiam non fieri ab habitu late probatur.*

**N**ihilominus assero, actum illum supernaturalem, quo proxime disponitur peccator ad infusionem gratiæ habitualis, non procedere effectiue ab habituali gratia, seu (quod idem est) non elici à potentia mediante habitu infuso, sed mediante aliquo alio auxilio, seu adiuuante gratia. Hæc fuit communis sententia antiquorum Theologorum Bonauenturæ, in 4. dist. 17. 1. p. distinctionis art. 2. q. 2. maxime ad 1. & ibi Durand. quæst. 1. & in 2. d. 28. quæst. 5. dicit omnes in hoc conuenire, quod præparatio ad gratiam non requirit aliquod donum habituale. Idem Henric. quodlibet 5. quæst. 23. idem sentit Palud. in 4. d. 14. q. 3. concl. 2. quem vide, tenet ibidem Richard. art. 6. q. 1. sumitur ex Scoto q. 2. art. 2. Gab. quæst. 2. art. 1. Docet expresse, & de mente S. Thomæ, Capre. ibi. qu. 2. art. 2. ad

1. *Affertio nostra.*



## Cap. XII. Vltimam dispositionem ad habitualem gratiam non fieri, &c. 221

ad primum Henric. Idem sentit Aegid. in 2. d. 28. qu. 1. art. 3. & ind. 5. qu. 2. art. 2. de Angelis se disponentibus ad primam iustificationem idem dicit. Idem indicat in d. 28. Argent. art. 2. non tamen rem disputat, vel satis declarat. Vtrumque vero prestat optime Abulens. in cap. 19. Matth. q. 181. in resolutione quaestionis, ad 4. Vegalib. 6. in Trid. c. 28. 29. & 35. Corduba libr. 1. qu. 2. opin. 4. in solut. ad 3. & idem aperte docet Stapleton. in proleg. 1. ad lib. 5. de iustificat. §. An vero & §. Notandum. Quid vero D. Thom. senserit in hoc puncto, in cap. sequenti inquiram, & late Mendoca quodlib. 2. Scholast. in vlt. dub. num. 13. & sequentibus.

2.  
Assertio  
fundatur.

Probatur hæc assertio ratione simul & auctoritate, præsertim Concilij Trid. & argumentor in hunc modum. Prima gratia habitualis, seu charitatis habitus infunditur homini, quia est contritus, vel quia toto corde per dilectionem super omnia in Deum conuertitur; ergo talis contritio, vel dilectio non potest esse ab ipso habitu gratiæ, vel charitatis tanquam à principio efficiente proxime, seu eliciente talem actum. Antecedens probatum est late in superioribus, dum ostensum est contritionem, & dilectionem super omnia ita esse vltimam dispositionem ad iustitiam habitualem, vt sit vera causa illius; ergo in illo genere causæ non potest hæc propositio causalis negari, *homini infunditur habitualis gratia, quia est contritus*. Consequentia vero probatur primo, quia, si contritio eliceretur ab habitu gratiæ, sequeretur manifeste, hanc causalem esse veram, *homini infunditur habitus gratiæ, vt coneratur*; hoc autem repugnat priori propositioni causalis; ergo admitti non potest. Sequela probatur, quia si actus elicitur ab habitu, habitus est, qui dat vires proximas, & principales voluntati ad eliciendum talem actum; ergo infunditur talis habitus voluntati, vt per illum tales actus elicere valeat, sicut datur animæ beatæ lumen gloriæ, vt videre Deum possit, vel sicut datur homini visus, vt videat. Ex quibus exemplis facile probatur minor: nam lumen gloriæ eo ipso, quod datur animæ, vt videre possit, non potest illi infundi; quia videt, idemq; est de visu corporeo: nam quia datur homini, vt videre possit, non potest ei dari, quia videt: & in vniuersum nulla potentia fit in subiecto eo, quod eliciat actum eius, solum quia datur, vt possit subiectum eum actum elicere; ergo si habitus gratiæ infunditur, vt homo eliciat primum actum charitatis, vel contritionis, fieri non potest, vt homini infundatur habitus, quia eius actum elicit. Quod optime declarat aliud exemplum de primo auxilio excitante, seu prima vocatione, illa enim datur homini, vt conuertatur, & non ideo datur, quia conuertitur, neque ipsa conuersio, quæ est effectus vocationis, potest esse dispositio ex parte hominis ad ipsam vocationem; idem ergo esset de habitu gratiæ, si daretur homini vt principium, quo possit conuertere, seu conuertatur, vel è contrario si habitus datur homini, vt conuertatur, & nihilominus per conuersionem disponitur ad habitum, eadem ratione poterit homo se disponere ad vocationem per conuersionem, quæ ab illa procedit, quod omnino falsum esse ex dictis in lib. 3. constat.

Amplificatur  
ratio ab  
exemplis.

Alio exem-  
plo illustratur.

3.  
Confirmatio  
sanctorum.

Et confirmatur hæc doctrina ex modo argumentandi sanctorum, Hieronymi ad Ephes. 1. & Augustini lib. 1. de Prædestinat. Sanctorum cap. 17. nam ex eo quod Apostolus in dicto loco ad Ephes. 1. ait. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti*, inferunt, non elegisse nos Deum, quia eramus sancti; nimirum, quia illæ duæ causales non possunt simul in eundem actum conuenire. Et eodem modo Concilium Arausic. canon. 25. ex eo, quod Paulus de se dicit 1. Corinth. 7. *tanquam misericordiam consequutus à Domino, vt sim fidelis*, ponderat, & colligit, non esse misericordiam consequutum, quia fideliserat, sentiens illas duas causales repugnare eidem actioni, seu respectu eiusdem effectus. Sic ergo in presenti, si homini

habitus infunditur quia contritus est, & non infunditur, vt coneratur, vel è conuerso si infunditur peccatori habitus charitatis, vt contritionem eliciat, non ei infunditur, quia contritus est. Et ratio est manifesta, quia particula, *vt*, denotat causam finalem, quæ in intentione est prior, & executione posterior, & solet esse effectus in genere causæ efficientis illius habitus, vel potentia, quæ per talem finem datur: particula autem, *quia*, denotat causam priorem in ordine executionis, quæ sit aliquo modo medium, seu principium respectu talis effectus, siue per modum dispositionis, siue per modum principij efficientis, vel physice, vel moraliter, siue impetrando, siue aliquo modo merendo; nullo autem ex his modis fieri potest, vt medium sit effectus finis: si ergo contritio est medium ad obtinendum habitum gratiæ, non est finis propter quem gratia infunditur, & consequenter neque habitus gratiæ est principium, quod ad eliciendam contritionem infunditur.

Hoc argumento conuictus P. Vazquez dicta disputatione 211. cap. 5. num. 31. ausus est dicere, gratiam habitualem distribui singulis, non quia contriti sunt, sed vt conerantur. Ad hoc enim (ait) eam dat Deus, vt moueat arbitrium, non quia mouit per contritionem arbitrium. Vnde aperte negat illam causalem: quia homo contritus est, ideo illi Deus gratiam infundit, vt possit aliam sustinere, Deus infundit peccatori habitum gratiæ, vt coneratur. Hæc vero responsio, & doctrina in primis non solum est contra omnes sectatores nostræ sententiæ, sed etiam contra omnes Thomistas, & reliquos, qui primam sententiam sequuntur; omnes enim alij concedunt, contritionem esse veram causam habitualis gratiæ, & consequenter admittunt absolute loquendo, illam causalem propositionem, quia homo coneritur, gratiam habitualem Deus illi infundit, nec alium Theologum, qui hæc causalem negauerit, inueni inter eos, quos legere potui. Secundo videtur illa doctrina minus consona Concilio Trid. ex quo negatiuam tantum auctoritatē sumere possumus. Negatiuam quidem, quæ sæpe assignat principia, per quæ mouet Deus animam, vt se disponat ad gratiam, & nunquam indicat esse habitum ipsum gratiæ, sed alia gratiæ auxilia. Sic enim sess. 6. cap. 5. docet initium iustificationis in adultis sumi à vocatione, seu præueniente gratia, vt per excitantem, atq; adiuantem gratiam ad iustificationem suam disponantur. Et iterum cap. 6. *Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, &c.* Vbi pondero, loqui Concilium de iustitia habituali, ad illam enim se homo disponit, non per illammet, sed per aliam gratiam excitantem, & adiutivam. Et ideo c. 7. subiungit. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur de qua iustificatione dicit esse renouationem, per voluntaria susceptionem gratiæ, & donorum, utique habitualium, vt supra declaratum est, Et canon. 4. duo tantum principia requirit, vt homo se præparet, sicut oportet ad gratiam iustificationis, scilicet præuenientem, Spiritus Sancti inspirationem, & eius adiutorium, quod adiutorium, sicut & inspirationem à gratia iustificationis, id est, habituali, distinguit. Concilium ergo quoties loquitur de gratia, quæ homini datur, vt se disponat, id est, vt coneratur, & perfecte diligit, de alia gratia loquitur ab habituali distincta, & de hac nunquam talem causalem locutionem infuit.*

Impugnatur  
valide.

Conc. Trid.  
negatiua  
auctoritas  
fauet superiori  
conclusioni.

Quin potius etiam positue docet satis clare alteram causalem locutionem, quia homo se ita disponit, ideo illi habitualis gratia infunditur. Primo diuin ait. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, iustificatio autem per infusionem habituum fit, vt supra ex mente Concilij probatum est; ergo si iustificatio talem dispositionem consequitur, etiam infusio habitus eandem sequitur dispositionem; ergo dispositio præcedit in executione ipsa, saltem ordine naturæ, ergo præcedit vt vera causa; ergo vere etiam pronuntia-

5.  
Fauet etiam  
positiue.



nunciatur Deus infundere habitus homini, quia est sufficienter dispositus, ac subinde quia est contritus. Secundo id satis confirmat Concilium inferius in eodem cap. 7. dum loquendo de habituali iustitia, dicit, *quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, & secundum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem*. Hinc n. aperte colligitur proximam rationem, ob quam maior, vel minor habitualis gratia, quam alteri infunditur esse propriam vniuscuiusque dispositionem; ergo absolute loquendo, quia homo ita disponitur, ideo illi talis habitus infunditur. Tertio idem confirmatur ex eod. Conc. sess. 14. c. 4. ubi docet, contritionem necessariam fuisse omni tempore, sicut nunc est extra sacramentum, ad impetrandam à Deo iustificationem gratiam; i. habitualem; ergo in genere impetrantis causæ verissime dicitur, quia homo contritionem habet, à Deo gratiam habitualem impetrat, vel (quod perinde est) ideo Deus illi gratiam suam tribuit. Non potest ergo iuxta Concilium hæc causalis locutio negari.

Confirmatio.

6. *Vazquez effugium.*

Dicitur vero auctor, ut suæ sententiæ cōsulat aliam excogitavit Concilij interpretationem. Contendit n. Concilium in omnibus dictis locis nunquam loqui de contritione perfecta, nec de vltima dispositione, quæ extra sacramentum sit vera causa habitualis gratiæ. Sed quam aliter hoc se habeat, pluribus est in superioribus ostensum. Et profecto si res ipsa, de qua Conciliū in dictis locis loquitur, attente cōsideretur, planum videtur, nō minus in iustificatione extra sacramentum, quam intra illud, locum habere. Nam quæ ait contritionem fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, de sola contritione perfecta est in rigore verum, & ante tempus legis gratiæ, & nunc est in iustificatione, quæ sit extra sacramentum. Item in ead. iustificatione extra sacramentum cōtingit, vnum resurgentem à peccato maiorē gratiā recipere, quā alium, quod est in lege naturæ, vel scripta accidebat; in illis ergo est locum habere, quod Concilium dicit, vnumquemque recipere gratiam secundum propriam vniuscuiusque dispositionem, & cooperationem. Nulla n. alia causa proxima illius varietatis reddi potest; & doctrinam Concilij, cum generalis sit, illam etiam gratiæ distributionem cōprehendit. Idemque argumentum ex eo sumitur, quod in duobus peccatoribus pœnitentiam agentibus ante sacramentum susceptum, vel etiam anteq̃ institueretur sacramenta, in vno sequitur gratia, & non in alio; ergo etiam in illo, qui perfectam contritionem habet, verū est illud. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, utique & non minorem. In omni ergo iustificatione etiam sine reali susceptione sacramenti facta verum est, hominem iustificari per habitus, quia se ad illorum receptionem sufficienter disposuit.

7. *Primus aliorum effugiendi modus.*

Quapropter reliqui auctores primæ sententiæ cum negare non possint veram causalitatem contritionis perfectæ, vel primi actus dilectionis circa iustificationem hominis, non audent negare locutionem illam causalem, per quam eadem causalitas explicatur, scilicet, quia homo conteritur, ideo iustificatur: hanc vero causalitatem contritionis in iustitiam, cum alia causalitate effectiua ipsius iustitiæ in primū actum contritionis, seu perfectæ conuersionis peccatoris conciliare contendunt. Hoc tamen varijs modis, & pluribus adinuētis distinctionibus factum est. Primo enim quidam distinguunt inter remissionem peccatorum, & gratiam habitualem, dicuntque contritionem effici ab habituali gratia, ac propterea non infundit gratiam, quia homo conteritur, sed ut conteratur, nihilominus tamen homini remitti peccatum, quia conteritur, & ex hac parte, scil. quoad remissionem peccatorum, iustificationem consequi contritionem, & nullo modo antecedere illam, etiam ordine naturæ. Atque ita contritionem non esse causam dispositiuam, & effectum respectu eiusdem iustificationis secundum idem, sed secundum diuersa; & ita sine inconueniente veras esse illas duas causales,

quia homo conteritur, iustificatur, utriusque quoad remissionem peccatorum, & iustitiam recipit, ut conteratur utriusque quoad gratiæ habitualis infusionem.

Sed responsio supponit falsam doctrinam, quia iam à nobis ostensum est, necessariam esse aliquam dispositionem vltimam in iustificatione, quæ sit etiam extra sacramentum, illamque esse veram causam dispositiuam, non solum remissionis peccatorum, sed etiam positivæ renouationis, quæ in iustificatione fit per infusionem gratiæ, & donorum. Secundo non minus repugnat Concilio: nam cum dicit, iustitiam distribui singulis secundum propriam vniuscuiusque dispositionem, & cooperationem, non intelligit de iustitia quoad remissionem peccatorum, sed quoad gratiæ habitualis infusionem. Nam remissio peccatorum, saltem quoad culpas mortales, integra fit per quancūque dispositionem, & cooperationem, quæ perfectionem contritionis attingat, & ita distributio illa, quæ sit secundum propriam vniuscuiusque dispositionem, non ita cernitur in remissione peccatorum, sicut in infusione illius iustitiæ, quæ in nobis recipitur, & est vnica causa formalis, ut Concilium expresse loquitur; ergo illa causalitas dispositionis, etiam respectu habitualis gratiæ, admittenda est. Quod satis etiam expresse docuit idem Concilium in principio eiusdem capituli 7. ubi cum dixisset. *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur*, statim declarat, quæ sit illa iustificatio, dicens. *Quæ non sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio*, ergo quoad vtranque partem consequitur dictam dispositionem.

Denique ratione idem ostenditur, quia repugnat, gratiam infundi sine respectu ad præuiam dispositionem recipientis, & non etiam remitti peccatum sine tali respectu. Quod quidem ad hominem euidentissimum est in eorum sententia, qui putant, remissionem peccati formalissime nihil aliud esse, quam infusionem gratiæ habitualis, adeo vt etiam de potentia absoluta ab illa separari non possit: nam inde infertur euidenter, in nullo signo naturæ posse esse priorem infusionem gratiæ habitualis remissione peccati; ergo si gratiæ infusio omnino præcedit ordine naturæ vltimam dispositionem peccatoris, profecto etiam remissio peccatorum eodem modo illam præcedit, ac subinde si gratia infunditur sine respectu ad præuiam dispositionem, et peccatum remittitur sine respectu, quod absurdissimum est, & diuinis scripturis supra inductis plane contrarium. Quod argumentum etiam in nostra sententia, ac simpliciter efficax est. Nam licet remissio peccati sit aliquo modo distincta ab infusione gratiæ, nihilominus est illi intimè, & cōnaturaliter coniuncta, & ab ea ex natura rei inseparabilis. Qui aut dat formam sine vlla præuia dispositione subiecti, etiam dat omnia consequentia ad formam sine

respectu ad talem dispositionem, quia naturalis consecutio hoc postulat. Et hac ratione (ut iam dicam) si Deus infundit gratiam sine respectu ad dispositionem præuiam recipientis, etiam infundit charitatem, & alias virtutes infusas sine tali respectu, & est cōuerso; ergo idem est de remissione peccati, quæ non minus coniuncta est cum gratia, quam virtutes infusæ. Et confirmatur hæc ratio, quia habitualis gratia est causa formalis expellens peccatum, sed effectus est prior natura, quam operatio, quæ ab eadem forma effectiue procedit, quia prius est, rem esse plene constitutam, & à contrarijs expeditam, quam operari; ergo si gratia est simpliciter, & in omni genere prior, quam operatio, etiam remissio peccati est prior. Confirmatur secundo, quia alias peccator mereretur de condigno per contritionem remissionem peccati, quod dici non potest, ut nunc suppono ex dicendis libro 12. Sequelam probo, quia iuxta illam sententiam gratia habitualis omnino præcedit remissionem peccati, quam contritionem, quia hæc non est dispositio præuia ad illam, ut supponitur; ergo peccator iam gratia informatus eliciendo contritionem, obtinet

8. *Falsitatis arguitur.*

9. *Ad hominem euidentissimam ratio.*

*Efficax est etiam hoc in nostra sententia argumentum.*

Confirmatio 1.

Altera confirmatio.



obtinere remissionem peccati, ergo obtinet illam ex proprio merito, quia omnes conditiones ad tale meritum necessariae in tali opere inveniuntur, vt ex dicendis in li. 12. constabit.

10.  
Refert Lor-  
ca fugam  
istam 2.

Duplex gra-  
tia conside-  
ratio.

Satis reuici-  
tur.

Alia responsio fundatur in altera distinctione de gratia secundum genericam, vel secundum specificam rationem gratiae: qua distinctione posita dicitur, actum contritionis, vel dilectionis super omnia procedere à gratia secundum generalem rationem gratiae, disponere vero ad illam secundum propriam, & specificam rationem gratiae sanctificantis, & remittentis peccatum, ac proinde sub priori ratione gratiam infundi sine respectu ad prauiam dispositionem, sed potius infundi, vt homo coneratur, & se conuertat: sub posteriori autem ratione homini infundi gratiam, & remitti peccatum, quia se perfecte conuertit in Deum. Sed est vana responsio & inutilis, vel chymærica distinctio, tum quia inter gradum genericum, & specificum formae nullus est ordo naturae, & realis causalitatis, sed ordo tantum rationis, quia in re non distinguuntur, sed ratione tantum: tū etiam quia forma non operatur, priusquam in se subiecto, & illud physice informet secundum totam rationem suam, tam genericam, quam specificam, quia cum in re sint omnino idem, non prius informat secundum vnam rationem, quam secundum aliam, ergo si gratia, vt gratia, infunditur sine prauiam dispositione, non prius elicit contritionem, quam subiectum in formet, etiam vt talis gratia est, ergo etiam, vt est talis, infundetur sine respectu ad prauiam dispositionem, & potius vt illam eliciat tanquam dispositionem omnino consequentem, quam quia illam supponat, vt antecedentem: tum denique quia sicut habitualis gratia distinguitur secundum rationem genericam, & specificam, ita actus contritionis, vel dilectionis distingui potest secundum rationem generalem actus gratuiti, & infusi, & specificam rationem actus poenitentiae, vel charitatis, at vero talis actus non elicitur prius natura secundum rationem genericam, quam secundum specificam, ergo nec potest prius natura elici à gratia secundum genericam rationem, quam secundum specificam, quia actus dilectionis v. g. vt talis est, non elicitur ab habitu secundum generalem rationem virtutis, vel gratiae, sed à propria virtute secundum rationem specificam eius. Est ergo omnino ficta illa distinctio, nec potest in praesenti vtiliter applicari, nam quae est proportio actus ad habitum secundum genericam rationem, eadem est secundum specificam. Vnde licet fingatur, actum prius elici à gratia secundum genericam rationem, vt sic non poterit disponere ad specificam rationem gratiae, quia ad hoc necessaria est contritio, vel dilectio secundum propriam suam rationem specificam, secundum quam elici non potest à gratia tantum secundum rationem genericam spectata. Præterquam quod omnia supra dicta de necessitate dispositionis vltimae ad infusionem habitualis gratiae, absolute probant illam esse necessariam ad infusionem talis formae, vt physice fit, secundum omnem rationem eius, tam specificam, quam genericam in illa inclusam.

11.  
Tertius mo-  
dus euaden-  
di.

Tertia responsio alia distinctione vtitur. Distinguit enim inter infusionem gratiae, vt est à Deo agente, & receptionem eius, vt se tenet ex parte potentiae: nam licet in re non distinguantur, constituuntur nihilominus, & distinguuntur formaliter per habitudinem ad res diuersas, agens scilicet, & passum, quod satis esse censent, qui sic respondent, vt ex parte passus actus sit dispositio ad receptionem habitus, ac subinde prior illo, & non posterior, quia, vt sic, non consideratur, vt manans ab agente, sed solum vt præparans passum ad receptionem habitus, ideoque, vt sic, considerari non debet vt habens ordinem cum agente, vel principio agendi, sed præcise vt disponens passum. At vero ex parte agentis

dicunt priorem esse infusionem habitus, & ita posse habitum esse principium actus, tanquam priorem ex parte agentis. Vnde necesse est, vt consequenter fateantur, actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, procedere ab illa, vt infusa. Deinde subiungunt, actum vltimae dispositionis procedere à gratia vt infusa, non vero vt iam recepta, quia procedit ab illa, vt se tenet ex parte Dei infundentis, & cum illo efficiunt suam operationem. Vnde vltius con-sequitur, actum contritionis, vel dilectionis perfecte non esse vltimam dispositionem ad infusionem gratiae, quia gratia, vt infusa, est principium eius, & nihilominus ex parte passus eundem actum esse vltimam dispositionem ad receptionem gratiae, quia in hoc nulla est repugnantia, cum talis actus non procedat à gratia, vt recepta in anima, sed potius ipsam ad receptionem gratiae præparet. Tandem inde concluditur, respectu gratiae, vt infusae, veram esse illam causalem, gratia infunditur, vt homo coneratur, illam vero falsam, gratia infunditur homini, quia est contritus: respectu gratiae, vt receptae, è contrario verum esse, in homine recipi gratiam, quia est contritus, illud vero falsum, hominem recipere gratiam, vt coneratur. Et hoc modo euitari putant repugnantiam, quae inter illas causalitates inuenitur, & nihilominus saluari causalitatem effectiuam habitus gratiae in illum primum actum, & causalitatem dispositiuam eiusdem actus respectu eiusdem gratiae secundum diuersas rationes consideratae. Hæc responsio magna ex parte sumi potest ex Vazquez disp. 211. cap. 3. & 4. non tamen illa omnia distincte proponit, vel admittit, neque permittit, vt fiat comparatio inter infusionem, quae se tenet ex parte agentis, & receptionem, quae se tenet ex parte passus, quod solum, videtur ad eneruanda argumenta præcauisse, alias enim nulla est ratio, cur illa comparatio sit omnino prætermittenda, cum ab illa fere cetera pendent. Vnde nos potius supponimus, ad intelligendum ordinem naturae inter actionem, vt actio est, & principium eius, necessarium esse considerare respectum ex parte passus, quia si actio talis est, vt fiat per reductionem ex potentia passus, etiam vt actio est, requirit dispositionem ex parte passus, & ideo necessario est considerandum, an illa actio, etiā vt actio, possit esse prior tali dispositione, & an terminus actionis possit esse principium talis dispositionis.

Dico ergo, prædictam responsionem non magis satisfacere, aut posse subsistere, quam præcedentes. Primo quia falsum est, gratiam prius natura à Deo infundi, quam ab anima recipiatur, quia, vt supra ostensum est, gratia non infunditur, nisi per actionemeductiuam eius de potentia animae, nec vna actione fit, & alia vnitur, sed eadem, quia non prius habet esse in se, quam in subiecto, quia non est forma subsistens, sed inexistens, ergo non prius natura infunditur à Deo, quam ab anima recipiatur, quia gratia non recipitur in anima, nisi per vnionem, seu inherentionem ad ipsam, quae ipsa infusione fit, vt ostensum est. Et confirmatur: nam infusio, & receptio comparantur sicut actio, & passio tendentes ad eundem terminum gratiae, actio vero, & passio in re non distinguuntur, sed sola ratione, & ideo non potest inter eas vera causalitas realis intercedere, & consequenter nec verus ordo naturae inter eas posset considerari. Quamuis ergo secundum ordinem rationis comparari possint, & actio dici possit ratione prior, quia omnis mutatio ab agente inchoatur, ad quod actio dicit respectum, nihilominus in re non habent naturae ordinem, sed sunt omnino simul, quia non potest gratia infundi, quin alicui subiecto infundatur, & hoc est in illo recipi.

Hinc secundo euidenter falsum est, actum primae dilectionis, seu contritionis procedere à gratia, vt infusa, & non vt recepta, tum quia prius est formam esse, quam operari, ergo si formae esse sit inesse, tunc

Illationes  
in aduersa-  
rios.

12.  
Refellitur.

Gratia eade  
actione qua  
educitur, vn-  
itur subie-  
cto.

Confirmatio

13.  
Falsitas se-  
cunda illa-  
tionis.



neceſſe eſt, vt prius in ſit, quam operetur, ergo prius etiam debet eſſe recepta, quam eliciens actum: tum etiam quia ille actus non eſt prius natura à gratia, quam à voluntate, ſed omnino ſimul actus eſt ab utraque, tanquam ab vno adæquato principio proximo, quia talis actus eſt eſſentialiter vitalis, & ſimul liber, ac ſupernaturalis, voluntas autem prius natura debet recipere habitum gratiæ, quam per illum operari, ergo etiam gratia prius debet in voluntate recipi, quam actum eius efficiere. Probatur conſequentia, quia gratia non operatur, vt forma per ſe ſeparata, ſed vt forma, per quam operatur voluntas, ergo neceſſe eſt, vt prius natura informet voluntatem, quam efficiat actum eius. Quod ita etiam explicatur. quia habitus prius natura conſtituit potentiam in actu primo ad agendum, quam actum ſecundum eius eliciat, & ideo habitus non per ſe operatur, ſed potentia operatur per illum, & vtitur illo, & quali illum applicat libere ad operandum, ergo neceſſarium eſt, habitum prius natura recipi in potentia, vt poſſit eſſe principium efficiens actum eius.

14. *Falſitas ter-  
tia illationis  
oſtenditur.*  
Hinc tertio falſum omnino eſt, contritionem, vel dilectionem eſſe vltimam diſpoſitionem ad receptionem gratiæ, non vero ad inſuſionem. Primo quia cum illa duo in re non diſtinguantur, impoſſibile eſt, diſpoſitionem neceſſariam ad receptionem, non eſſe etiam neceſſariam ad inſuſionem, quæ non ſit ſine educatione, & adhaſione, ac ſubinde nequæ ſine receptione. Secundo quia in Philoſophia naturali id falſum eſt, & repugnans, nam ſicut forma ignis non poteſt recipi, niſi in materia diſpoſita, ita nec agens naturale poteſt illam introducere, niſi eadem diſpoſitio, ordine ſaltem naturæ, præcedat, idemque in cæteris formis ſimilibus inuenitur. Et ratio à priori eſt, quia licet actio, & paſſio ratione diſtinguantur, tamen quando actio eſt educitio de ſubiecto, eandem diſpoſitionem requirit actio in ſubiecto, quam paſſio, quia agens non educit formam, niſi ex ſubiecto diſpoſito, ideoque actio etiam, vt actio, diſpoſitioni ſubiecti accommodatur.

15. *Præcipua  
ratio.*  
Tertio de inſuſione gratiæ eſt hoc longe certius: nam Concilium Tridentin. ſeſſ. 6. ſicut capit. 5. 6. & 7. dixerat, hominem ſe diſponere ad ſuſceptionem gratiæ, ita canon. 3. definit, hominem per auxilium gratiæ poſſe ſe diſponere, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, quod perinde eſt, ac ſi dixiſſet, poſſe ſe ad inſuſionem gratiæ diſponere. Et in prioribus locis abſolute ait, hominem excitatum, & adiutum ſe diſponere ad ſuam iuſtificationem, & ad talem diſpoſitionem ſequi iuſtificationem, iuſtificatio autem in rigore actio nem ſignificat, & magis inſuſionem, quam receptionem indicat, quamuis vtramque includat. Vnde omnes cauſæ iuſtificationis aſſignatæ à Concilio in dicto cap. 7. expreſſius aſſignantur reſpectu inſuſionis, idem ergo eſt de diſpoſitione. Ratio denique id conuincit, primo quia ſi contritio non eſſet diſpoſitio ad inſuſionem gratiæ, neque ad receptionem eſſe poſſet. Quia contritio non eſt diſpoſitio, niſi vt libere facta à potentia, non poteſt autem fieri à potentia, niſi prius fiat potens per habitum, iuxta illam ſententiam, ac ſubinde neceſſarium eſt, vt prius accipiat habitum, & per illum aſſuetur, vt ſuprà probatum eſt, ergo neceſſarium erit, vt etiam receptio habitus prius natura fiat in potentia nondum diſpoſita. Secundo idem oſtenditur, quia Deus vni inſundit gratiam, & non alteri, ergo in ipſamet inſuſione habet reſpectum ad diſpoſitionem hominis, vt Concilium declarauit, ergo præcedit diſpoſitio non ſolum ad receptionem, ſed etiam ad inſuſionem habitualis gratiæ. Vnde tandem concluditur, non ſolum recipi in homine gratiam, quia conteritur, ſed etiam inſundi homini, quia ſe ad talem inſuſionem per contritionem, vel dilectionem præparat: ac proinde ſequitur, alteram cauſalem, homini inſunditur gratia habitualis, vt ſe ad illam recipiendam diſponat, falſam

omnino eſſe, tum quia repugnat priori cauſalitati, vt probatum eſt, tum etiam quia repugnat præparari ad receptionem, & non ad inſuſionem, cum inſuſio ſine receptione non fiat.

16. *Soti reſpon-  
ſio.*  
Quartam reſponſionem excogitauit Soto in 4. di. 14. q. 2. art. 6. & diſt. 16. q. 2. art. 1. Cum enim intelligere non poſſet, vt ipſemet fatetur, eundem actum reſpectu eiufdem gratiæ habitualis eſſe priorem in genere cauſæ diſponentis hominem ad ipſam, & eſſe poſteriore illa in genere cauſæ efficientis, exiſtima- uit hanc prioritatem, & poſterioritatem eſſe accipiendam per reſpectum ad diuerſa principia eiufdem actus. Et ideo diſtinguit illum actum, vt eſt à ſolo libero arbitrio, vel vt eſt à gratia, & priori modo dicit, eſſe diſpoſitionem ad gratiam habitualement, poſteriori autem modo eſſe poſteriore gratia, vt ſic procedit ab illa. Veruntamen reſponſio hæc non ſolum à ſectatoribus noſtræ ſententiæ, ſed etiam ab aduerſariis merito reſutatur. Cum enim Soto conſiderat, actum illum, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam, vt à ſolo libero arbitrio, per particulam, ſolo, vel excludit omnem gratiam auxiliantem, & cooperantem ipſi libero arbitrio, vel excludit ſolam coefficientiam habitus gratiæ.

17. *Error Pela-  
gii.*  
Prior ſenſus aperte inuoluit Pelagianum errorem, nam ex illo ſequitur, gratiam eſſe pedileſequam liberi arbitrii ſola ſua virtute operantis: itemque ſequitur, actum illum, vt mere naturalem, eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam, quia vt eſt à libero arbitrio ſolo prius natura, quam ſit à gratia, non poteſt eſſe altioris ordinis, quam ſit ipſum arbitrium, ac proinde mere naturalis eſt. Vnde etiam ſequitur, Deum intuitu boni vſus ſolius liberi arbitrii gratiam ſuam homini conferre, vt per eam poſtea talem actum perficiat in eſſe ſupernaturali, & ſic principium iuſtificationis erit ex nobis, ſaltem quoad hanc partem. Denique Concilium Tridentinum expreſſe definit, hominem vt ſe diſponat ad iuſtitiam, indigere gratia excitante, & adiuuante, ergo repugnat Concilio actum eſſe vltimam diſpoſitionem ad gratiam, vt eſt à ſolo libero arbitrio illo modo explicato.

18. *Aliter reſpon-  
ditur.*  
Addo etiam, actum illum, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam, nullo modo conſiderari poſſe, vt exiſtentem in re ipſa per efficientiam ſolius liberi arbitrii, quia cum ſit actus ſupernaturalis nullo modo fieri poteſt à libero arbitrio ſolo, neque etiam poteſt vere conſiderari in aliquo priori, vel in aliquo genere cauſæ, vt ſic factus: nec denique ipſum liberum arbitrium conſiderari à nobis poteſt, vt eliciens talem actum prius natura, quam ab aliquo principio ſupernaturali procedat, quia reuera nunquam ſic operatur, ſed ad ſummum ſimul cooperando alicui auxilio gratiæ, vel motioni ſupernaturali, vt in libro quinto latiſſime dictum eſt. Vnde perſuaſum habeo, neque Sotum hunc ſenſum intendiſſe, ſed poſteriore, id eſt, in illa priori conſideratione talis actus excludere noluiſſe inſuſum, & coefficientiam auxilii ſpecialis, ſed ſolius habitus. Nam in priori loco. §. At vero prius, ſic obijcit. Aut motus ille dicitur eſſe diſpoſitio ad gratiam, vt eſt à ſolo libero arbitrio cum auxilio ſpeciali, vel ab illo, & à gratia ſimul iuſtificante &c. ubi non obſtante particula excluſiua, Solo, coniungit ſpeciale auxilium: tantum ergo habitum per illam excludere voluit. Vnde poſtea explicando ſuam ſententiam, expreſſe dixit, quod licet in eodem puncto temporis Deus moueat arbitrium per auxilium ſpeciale, & inſundat gratiam, nihilominus motio illa eſt diſpoſitio & via ad inſuſionem gratiæ: non ergo admittit actum ſub ratione diſpoſitionis, niſi vt procedentem à motione gratiæ.

19. *Diſpoſitio  
fit à princi-  
pio gratiæ  
per modum  
motionis, ſeu  
actualis auxilii,  
quo per modum  
potens eſt ad efficiendum  
illum actum, imo quo illū  
mouentis ſi-  
efficit, vt eſt diſpoſitio  
ad habitualement gratiam.  
Hoc multum ar-  
ergo bitrio.*  
Hoc autem poſito ſenſu, neceſſe eſt, vt Soto concedat, abſque efficientia habitus habere liberum arbitrium in inſtanti iuſtificationis aliud principium gratiæ per modum motionis, ſeu actualis auxilii, quo per modum potens eſt ad efficiendum illum actum, imo quo illū mouentis ſi-efficit, vt eſt diſpoſitio ad habitualement gratiam. Hoc multum ar-ergo bitrio.



ergo est, quod nos precipue intendimus. Quod vero Soto addit, eundem actum sic factum à voluntate cum solo auxilio, in eodem instanti effici ab habitu in posteriori naturæ, & superfluum est, & impossibile. Superfluum quidem, quia per talem efficientiam habitus nihil additur illi actui iam facto, quod sit physicum, & reale, & ipsi actui adhærens, ergo vel nulla est talis efficientia, vel superflua, si per eam tantum sit quod iam factum fuerat. Antecedens probatur, quia per efficientiam habitus non potest aliquid addi actui spectans ad substantiam eius, quia hæc supponitur producta per auxilium, nec addi potest in eodem instanti modus intentionis, tum quia nulla forma potest in eodem instanti, in quo sit, m- tendi, seu augeri, vt ex Philosophia suppono, & infra tractando de intentione gratiæ ostendam: tum etiam quia hoc ipsum in præfenti materia certius est, nam in iustificatione peccatoris non necessario fit augmentatio in actibus, quibus ad gratiam homo disponitur propter solam habituum infusionem. Ad hoc enim esset necessarius nouus, & maior conatus voluntatis, hunc autem neq; necessario voluntas adhibet, cum sit libera, neq; cum fundamento astrui potest, cum potius experientia ostendat, nullam fieri in homine talem mutationem, cum iustificatur. Tum denique quia licet fingeretur talis gradus intensificationis, ille non esset dispositio vltima ad gratiam, nec illam completeret, aut constitueret, sed esset nouus fructus comparata iustitiæ, & ita semper erit verum, actum, qui est vltima dispositio ad gratiam habitualement, ab illa effectiue non procedere.

20. *Si fingatur alius modus excogitari potest in tali actu, qui in eo modus in a-* phyfice per habitum fiat, vel si talis modus fingatur, *ctu, impu-* & permittatur, de illo etiam procedit argumentum. *gnatur.* Quod dico propter modum facilitatis, quem aliqui putant esse modum actus illi adhærentem ex efficientia habitus, quod falsum, & parum intelligibile visum est. Sed esto, permittatur, quando prima productio actus efficitur ex habitu, non tamen potest admitti in actu iam producto prius natura sine efficientia habitus, ita vt in eodem instanti, in quo sine illa facilitate supponitur productus absque efficientia habitus, addatur illi facilitas, quia potentia non facit iterum actum in eodem instanti, ergo nec potest illum facilius efficere propter solam habitus infusionem. Eademq; ratio procedit de modo connaturalitatis, nam hic etiam non est aliquis modus absolutus efficiens actum, & in ipso factus, sed est habitudo ad internum, ac permanens principium, & eiusdem ordinis cum actu, quod habet connaturalem virtutem ad producendum talem actum quoad substantiam eius. Vnde tunc dicitur connaturaliter procedere, quando à tali principio substantialiter, seu quoad suam entitatem procedit, nec fingi potest alius modus connaturalitatis in actu, præter denominationem à tali habitudo. Cum ergo illa responsio supponat, actum illum, qui est vltima dispositio ad gratiam, prius natura fieri à potentia cum solo auxilio mouente, & adiuuante potentiam, eo ipso supponitur, in illo priori non fieri connaturaliter, ergo non potest pro eodem instanti addi modus connaturalis productionis, quia illi duo modi sunt repugnantes, nec possunt simul tempore eidem actui conuenire, nisi supponatur, eundem actum bis produci quoad suam entitatem, & substantiam, quod, vt minimum, superuacaneum est, & gratis confectum.

21. *Ostenditur illius modi impossibilitas.* Vnde ulterius addo, modum illum esse impossibilem, saltem secundum connaturalem cursum rerum, & in aliquo sensu, etiam de potentia absoluta, quod breuiter ita ostendo. Nam in illo actu, qui est vltima dispositio ad gratiam, distingui debet qualitas, quæ est actus in facto esse, & actio, per quam fit: si ergo loquamur de actione, per quam ille actus fit à voluntate cum solo auxilio, & sine efficientia habitus, im-

possibile est in ordine ad quamcunq; potentiam, fieri eundem actum ab habitu per eandem actionem. Probat, quia impossibile est pro eodem instanti vel illam actionem mutari in aliam, vel effectiue esse ab habitu. Prior pars manifesta est, quia non potest pro eodem instanti actio esse, & non esse, ergo nec potest prius natura esse, & posterius natura in aliam transmutari, quia per transmutationem desineret esse, & illi alia actio succederet, quod potest quidem contingere pro tempore immediato post intans productionis, non vero pro eodem instanti. Altera pars probatur, quia actio singularis, & indiuidua in se indiuisibilis est, dicitq; indiuisibilem, & immutabilem habitudinem ad aliud principium, à quo in primo signo naturæ procedit. Vnde eo ipso, quod intelligitur habere nouam habitudinem ad aliud principium, intelligitur facta mutatio in ipsa actione, quia non potest illa noua habitudo comparari sine mutatione in aliquare, supponitur autem, non esse factam mutationem in termino actionis, quia idem actus perseverat, ergo necesse est, vt facta sit mutatio in priori actione: sed in ipsa actione non potest fieri mutatio pro eodē instanti, vt ostensum est, ergo nec fieri potest, vt actus, qui prius natura factus est per actionem prius natura dicentē habitudinem adæquatam ad voluntatem vt operantem cum solo auxilio, in eodem instanti temporis fiat ab habitu per eandem actionem, quia si additur habitudo ad nouum principium, additur noua actio, impossibile ergo simpliciter est illa efficientia habitus in actus per eandem actionem, per quam prius natura factus esse supponitur à potentia cum solo auxilio. Alio igitur modo cogitari potest illa efficiētia per nouam actionem distinctā, non ex parte termini quia supponitur ad eandem qualitatem actus tendere, sed ex parte principii, quia fit à distincto principio efficiente, nimirum habitu, & hic modus fortasse non inuoluit absolutam contradictionem, quia simpliciter non repugnat eundem effectum fieri simul à duabus causis totalibus, & per duas integras actiones, vt in Metaphysica, & in 3. tom. in 3. p. ex professo disputauit. Nihilominus tamen illud miraculosum est, & super-naturale, ideoq; gratis, & sine fundamento in præfenti fingitur. Præsertim quia neq; illo modo saluatur, quod dispositio ad habitum fiat ab habitu, quia illa efficientia habitus per nouā actionē impertinens est ad dispositionem, quæ iam facta supponitur à potentia cum auxilio, & tantū sub earatione Deum ad infundendum habitum mouit. Deniq; habitus non influit in actum solus, neq; habet actionē ab illo solo procedentem, quæ ad qualitatem actus terminetur, sed influit simul cum potentia vtente habitu, & quasi applicante illum ad agendum, sed habitus cum infunditur potentie iam operanti per auxilium, non efficit simul cum potentia illam eandem actionem, quā inuenit factam à potentia cum auxilio, quia illa actio indiuisibilis non potest iam ab alio principio progredi, nec ad illud habitudinem dicere, vt declaratum est, nec potentia in illo instanti vtitur habitu, nec applicat illum ad aliam actionem circa eundem actum elicendum, tum quia potentia ipsa non adhibet nouū conatum, nec se nouo modo applicat ad agendum, tū etiam, quia si talis nouus vsus habitus in ipsa potentia inueniretur, potius nouum actum à priori distinctū produceret, quam nouam actionem circa eundem actum, sicut ergo nemo dicet, per habitum sic infusum produci nouum actum distinctum à præexistente, & simul cum illo in eodem instanti temporis factum, ita nec dicere quis cum probabilitate potest, efficere potentiam cum habitu per nouam, & distinctam actionem actum per aliam actionem natura priorem iam factum. Si ergo actus ille, qui est vltima dispositio ad habitum, prius natura sit à sola potentia cum auxilio, certe non fit ab habitu, licet in eodem instanti infundatur.

*Actio noua sine fundamento excogitur.*

*Idē effectus potest fieri à duplici causa totali.*

Supereft vltima, & trita responsio, quæ vtitur vul- *Postrema*  
gari consue- *gari consue-*



gari distinctione de prioritate, & posterioritate naturæ in diuersis generibus causarum. Nam cum causæ sint sibi inuicem causæ, vt Philosophia docet, & prioritas naturæ nihil aliud in præsentī sit, nihil repugnabit, eandem rem, vt causam, esse priorem naturæ suo effectui, & vt effectum eius, in alio genere esse posteriorem illo. Sic ergo aiunt in præsentī, eundem actum esse effectum factum ab habitu, & sic esse posteriorem illo in genere causæ efficientis, & nihilominus ita fieri ab illo, vt præparet subiectum ad eundem habitum, & vt sic, esse priorem in genere causæ materialis. Vnde qui sic respondent in distincte applicant doctrinam illam ad habitum, & actum, siue spectentur, vt à Deo infunduntur, siue vt in anima recipiuntur: & siue actio cum actione, siue passio cū passione, siue actio cum receptione, aut receptio cum actione comparentur. Nam si habitus, & actus comparentur, vt qualitates quædam, sic habitus dicitur esse natura prior, tanquam principium efficiens qualitatem actus, & nihilominus hæc qualitas dicitur esse prior in alio genere, quia est dispositio, vt qualitas habitus animæ infundatur, illamque informet: si vero tam in habitu, quā in actu considerentur actiones, per quas fiunt, etiā in illis dicta mutua habitudo suo modo intercedet. Nam actio per quæ habitus infunditur, est prior tanquā via ad principium actionis, per quā producit actus, & consequenter etiam passio, seu acceptio habitus est eodem modo prior, quia etiā est via ad constituendum principium effectuum actionis, seu productionis talis actus secundi. E contrario vero actio, per quam fit contritionis actus, erit prior, quam infusio habitus, quia est via ad præparandum subiectum ad talem infusionem habitus. Nā cum hæc omnia, scilicet, qualitates ipsæ, & actiones in eodem instanti temporis simul fiunt, nihil ob stare putant, quominus cum mutua illa dependentia fiant, ex qua illæ habitudines prioris, & posterioris naturæ in diuersis generibus causarum resultent.

23.  
*Præcluditur casus.*

Sed quidquid sit de aliis generibus causarum, vt de efficiente, & finali: vel materiali, & formali inter se collatis, & limitando sermonem ad formam inhaerentem subiecto, quæ fit efficiendi principium, & ad dispositionem præparantem subiectum ad receptionem eiusdem formæ, omnino credimus repugnare, eandem formam per actionem, quam efficienter elicit, disponere subiectum ad introductionem, educationem, vel receptionem eius. Et hanc repugnantiam euidentius spectari posse credimus in dispositione morali, quæ agens ad infundendum habitum alligere, & mouere debet, qualis est dispositio, de qua in præsentī tractamus. Et hoc meo iudicio demonstrat principalis ratio in principio facta: nam si contritio est dispositio præparans hominem ad infusionem, vel receptionem gratiæ, per illam dispositionem obtinetur, seu impetratur à Deo talis gratia, ergo datur homini talis gratia, quia conteritur, ergo non potest eadem gratia dari vt principium eiusdem contritionis, alioqui daretur gratia, vt homo posset conteri, quod repugnat priori causalitati, vt ibidem explicatum est.

24.  
*Aliud effugium.*

Ad hoc autem respondere potest aliquis ex Aluaræz supra, argumentum conuincere, actum illum formaliter, & sub ratione dispositionis non fieri ab habitu, & vt sic, esse ab auxilio, vel in naturalibus generationibus a generante, nihilominus tamen actum illum materialiter, seu entitatiuè sumptum, fieri etiam ab habitu gratiæ, seu à forma. Sed hoc improbat facile argumentis factis contra Sotum, quia si actus ille vt dispositio supponitur factus ab illo principio, etiam materialiter, id est, illa entitas, vel qualitas supponitur facta ab eodem principio, quia non potest esse dispositio, nisi suam entitatem habeat, ergo non recipit postea illam, etiam materialiter ab alio principio efficiente, nimirum à forma, seu habituali gratia. Potestque in præsentī hoc ip-

sum ex causalitate morali declarari. Nam actus ita disponit ad habitualement gratiam, vt illam à Deo de congruo mereatur, vt multi loquuntur satis probabiliter, vt infra videbimus, vel vt ab opinionibus abstrahamus, ita contritio disponit ad iustitiam, vt à Deo impetret, vt loquitur Concilium sess. 14. cap. 4. *Principium meriti non cadit sub meritum.* ergo habitualis gratia esse non potest principium eiusdem actus contritionis: nam principium meriti non cadit sub meritum, quod ab illo est, vt est axioma receptum quod cum proportionem eandem rationem, & veritatem habet in merito perfecto, & imperfecto, seu de congruo, & similiter habet eandem rationem in impetratione, quia nemo impetrat, quod iam habet, qui autem contritionem habet, multo magis iam habet eiusdem contritionis principium, ergo non impetrat illud, ideo enim homo per contritionem non potest ipsam contritionem impetrare, quia illam iam habet, ergo multo minus potest impetrare principium contritionis, at impetrat gratiam, ergo gratia non est principium efficiens talem contritionem. Et hoc argumentum roborari potest exemplo supra adducto de auxilio excitante, quod nec mereri vllō modo, nec impetrari potest per actum ab illo procedentem, solum quia est principium actus, quo tale meritum, vel imperatio obtinetur.

Secundo potest idem declarari, quia Deus infundit gratiam intuitu dispositionum ad illam, ergo non potest ille actus, qui est dispositio, esse ab eadem gratia, vt à principio efficiente. Probatur consequentia, quia Deus intuetur illum actum, vt factum à libero arbitrio, cum ratione illius vult gratiam infundere, non videt autem vt factum à solo libero arbitrio, sed vt adiutum aliquo principio gratiæ, quod non potest esse habitus, cum nondum intelligitur Deus volens illum infundere. Ad hoc argumentum Vazquez supra capit. 5. nume. 44. in primis dicit fere nihil continere difficultatis. Deinde respondet, Deum infundere gratiam intuitu dispositionum tempore præcedentium ipsam gratiam, & de illis tantum verum esse, gratiam dari intuitu illarum, vt iam factarum. Respectu tamen dispositionis vltimæ, quæ simul tempore est cum gratia, dicit, non dari gratiam intuitu illius, vt præsentis, id est, quia Deus intuetur illam, vt iam factam, sed dari dicit in ordine ad illam, vt futuram, non tamen quia futura, sed vt futura sit. Vtraque vero responsionis pars facile expugnatur. Prior quidem quia dispositiones tempore præcedentes infusionem habitualis iustitiæ, vt tales sunt, non proxime disponunt hominem ad gratiam habitualement, ergo gratia hæc non infunditur immediate intuitu illarum, tantum enim sunt dispositiones remotæ, cum quibus gratia non habet infallibilem connexionem, donec vltima dispositio consummatur: igitur vltima dispositio iam consummata sola est, cuius intuitu proxime, ac per se gratia infunditur. Dico autem, *proxime, & per se*, quia remotæ etiam possunt præcedentes dispositiones concurrere, quatenus Deus intuitu illarum dat maius auxilium ad vltimam dispositionem concipiendam, tamen proxime solum intuitu illius Deus iustitiam infundit, & remotus ille concursus præcedentium dispositionum accidentarius est. Cuius signum etiam est, quia sine illis potest Deus subito disponere perfecte, ac proxime peccatorem ad iustitiam, iuxta doctrinam D. Thomæ q. 113. art. 7. & nihilominus tunc etiam infundit iustitiam intuitu proximæ dispositionis: nam si iustificauit Paulum, quia statim credidit, & conuersus est, vel Magdalenam, quia dilexit multum. Altera item pars supra expugnata est, quia per eam negatur, vltimam dispositionem ad gratiam esse veram dispositionem præparantem hominem ad infusionem gratiæ, & consequenter etiam negatur illa causalis propositio, *Peccatori infunditur gratia, quia est contritus*, & similiter negatur vni infundi maiorem gratiam, quia melius est dispositus, quam alter.

25.  
*Declaratur*

Vazquez, *occurfus.*

*Arguitur.*



ter, quæ omnia minus consonant veritati, & Concilio Tridentino vt supra ostensum est.

126.  
Confirmatur  
exemplo

Confirmatur hoc, & declaratur exemplo adducto de gratia excitante, seu vocatione, nam Deus illam præbet homini, vt conuertatur, & alicui dat vocationem congruam intuitu futuri consensus, non quia ille futurus est, sed vt fiat, & ob hanc ipsam causam talis consensus, etiam si in eodem instanti fiat, non est dispositio ad vocationem, vt idemmet auctor ibidem fatetur, & i. p. dis. 91. c. 6. ergo si hoc tantum modo gratia infunditur intuitu vltimæ dispositionis, vt futura, & vt fiat, plane illa non est dispositio præparans, sed est quædam operatio consequens, tanquam finis intentus per talem infusionem, consequens autem est omnino falsum, vt sæpe ostensum est, ergo dicendum omnino est, Deum infundere gratiam peccatori in ordine ad contritionem, non vt futuram, vt illam faciat, sed vt præsentem, & secundum naturæ ordinem iam factam. Vnde consequenter dicendum est, Deum eo momento, in quo gratiam habitualem infundit, intueri scientia visionis, (vt ita rem declarum) in homine contritionem, priusquam illi gratiam infundat, hac enim ratione dicitur iustificare peccatorem, quia contritionem habet, iuxta illud, *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*, & illud *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Et hinc vltius euidenter concluditur, in eodem signo naturæ intueri Deum in homine aliquod principium gratiæ adiuuantis distinctum ab habitu, & prius illo, à quo proxime fit contritio, & quod ordine naturæ ipsam contritionem similiter antecedit, quodque datur peccatori, vt conteratur, & non quia contritus est. Ab illo ergo principio, simul cum voluntate, & supernaturali concursu Dei procedit effectiue contritio, non ab habitu gratiæ, hæc enim consecutio supra contra Sorum, qui ratione coactus antecedens negare non potuit, late probata est.

127.  
Ab augmento  
habitus  
declaratur.

Quarto potest idem declarari exemplo augmenti habitus charitatis per actus ipso habitu intensiores: nam habitus, qui fit intensior per actum intensiorem, non concurret effectiue ad actum intensiorem per illos gradus intensificationis, & augmenti, quos per ipsummet actum acquirit, ergo nec habitus, vt primo infusus, ratione actus potest talem actum effectiue producere. Consequentia videtur euidentia à paritate rationis, nam actus intensior non aliter est causa intensificationis habitus, quam dispositiue, & meritorie, & hoc satis est, vt intensio habitus non possit esse principium effectiuum intensificationis habitus, sed primus actus est etiam dispositio ad primam infusionem habitus, & suo modo meritum eius, ergo est eadem vtriusque ratio. Nam quod meritum augmenti habitus per intensiorem actum fit perfectum, & de condigno, meritum autem infusionis primæ gratiæ per dispositionem proximam ad illam fit imperfectum, seu impetratorium, hoc (inquam) discrimen vim illationis non minuit, quia vtrumque meritum suum principium præsupponit, & ideo in vtroque merito, & in impetratione æque verum est, præmium meriti non posse esse principium eiusdem meriti, nec dare actioni valorem ad merendum, vel impetrandum se ipsum. Hoc autem exemplum aliqui euacuant negando assumptum: dicunt enim, habitum charitatis, etiam si fiat intensior per actus intensiores, nihilominus per illosmet gradus intensificationis sibi additos esse principium efficiens illam maiorem intensificationem in actu, quia habitus remissus non potest intensiorem actum efficere, nisi fortasse per modum instrumenti actus intensior sit ab homine operante per habitum connaturalem modo, vt agens primum principale, & non tantum instrumentale. Ita sentit Bannes. 2. 2. quæst. 24. art. 6. dub. 2. ad 7. Sed est singularis sententia, quam etiam recentiores Thomistæ impugnant, quia repugnat principiis de merito, vt declaratum est, & latius

Quorundam  
responsio.

Responsum  
Aluar. de  
Auxil. disp.  
66. n. 8. &  
dis. 68. n. 16

dicetur in libr. 12. Quomodo autem habitus infusus possit efficere actum intentionem, in libro sequenti explicaturi sumus.

Quinto idem confirmamus, ac declaramus exemplo habituum acquisitorum, quia fieri non potest, vt actus, per quem habitus acquiritur, effectiue sit ab ipso habitu, ergo nec actus supernaturalis, ratione cuius infunditur habitus, sit effectiue ab ipso habitu. Video statim esse obuiam responsionem, negando consequentiam, & rationem assignando, quia actus effectiue producit habitum acquisitum, actus vero supernaturalis non ita facit suum habitum. Sed differentia in primis est incerta, quia & de actibus infusis, qui sunt dispositiones proximæ ad habitum infusum, vel ad intensificationem eius aliqui dixerunt, effectiue producere, vel intendere actum, vt sequenti libro videbimus: & de habitibus acquisitis aliqui docuerunt, non produci effectiue per actus, sed dispositiue tantum, qui nihilominus pro certo habent, tales actus præcedentes ordine naturæ non fieri ab habitu acquisito per eos, quia eo ipso, quod actus supponi debet in potentia, vt actus inducatur, necessario sequi existimant non posse habitum efficere actum, quidquid sit de efficientia habitus in actum, quia si actus supponitur etiam vt dispositio, eo ipso supponitur existens, & productus à potentia, vel aliquo alio principio distincto, & priori, quam sit habitus, ac proinde non posse fieri ab habitu. Deinde (quod maxime ad rem pertinet) etiam si verum sit illud discrimen, non obstat efficaciam argumenti, quia non tam considerata est actualis effectio actus infusi in habitum, quam aptitudinalis (vt sic dicam) quantum est ex parte modi præexistendi ante habitum, qui ex ea parte sufficeret ad efficiendum habitum, si aliunde haberet actus sufficientem perfectionem, aut vim actionem ad habitum producendum: nam hinc optime concluditur æquiparatio, vt per se notum est. Et declarari potest in hunc modum, quia si ponamus peccatorem contritum, qui per sacramentum iustificatur, in eodem instanti conteri, in quo gratiam sacramentalem recipit, tunc probabile satis est illam contritionem, vt partem sacramenti, effectiue producere gratiam, vt sentit D. Thom. 3. p. qu. 89. art. 1. ad 2. & in 4. d. 17. q. 2. art. 5. quæstionum. 1. in corpore, & ad 1. & qu. 28. de Verit. art. 8. ad 2. ergo contritio nunc fit ab homine cum auxilio gratiæ, vt de se habeat modum existendi aptum ad efficiendam ipsam gratiam, si aliunde non repugnaret. Et hoc certe supponere videntur omnes auctores disputantes quæstionem illam, cur actus infusus non inducat effectiue suum habitum? nullus enim rationem ex eo sumit, quod talis actus sit ab habitu, sed supponendo potius in actu existentiam independentem ab efficientia habitus, alias rationes quarunt, cur non sit effectiuus illius.

28.  
Simile

Euaasio ex  
pellitur.

Probabile  
est contritio  
ne in sacra-  
mento pro-  
ducere effe-  
ctiue gratiam

29.  
Ratio philo-  
sophica.

Vltimo addi potest generalis, & philosophica ratio. Quia effectus causæ efficientis non potest esse realis causa suæ causæ, neque in genere efficientis causæ, neque in alio genere causæ, quæ existentiam realem ad causandum in ipsa causa requirat, sed solum in genere causæ finalis, quæ ad causalitatem suam non requirit existentiam in re, sed tantum in apprehensione. At vero actus primæ contritionis, vel dilectionis est talis causa habitualis gratiæ, vt ad causandum requirat existentiam realem priorem suo effectui, ergo impossibile est, hanc eandem dispositionem esse effectum eiusdem gratiæ habitualis in genere efficientis, seu è conuerso, impossibile est, habitum gratiæ esse causam efficientem actus dispositionis proxime subiectum ad infusionem eiusdem gratiæ. Maior videtur per se nota ex terminis, quia causa efficiens ideo non potest immediate efficere, quia vt efficiat supponitur actu, & simpliciter existens, agit enim in quantum est in actu, ergo eadem ratione non potest efficere aliquam causam realem sui esse, quæ debeat supponi



poni realiter existens. Pater consequentia, tum quia si non potest efficere tuum esse, quia supponit illud, multo minus potest efficere esse suæ causæ, quod in illa ante suum proprium esse supponit, tum etiam quia alias, saltem mediate, esset causa realis sui esse: nam efficiendo ver. g. dispositionem necessariam ad suum esse, effectiue pararet viam ad sui productionem, quod non minorem repugnantiam inuoluit.

*Augetur va-  
tio ab exem-  
plis.* Sicut non minus repugnat aliquem generare patrem aut auum suum, quam immediate generare se ipsum: similiter ergo non magis repugnat, formam inducere se ipsam in materiam, quam effectiue disponere, & præparare materiam ad sui receptionem. Nam quod in illa causa media mutetur causalitas efficiens in dispositiuam, parum refert, cum in causa etiam disponente prærequiratur existentia, quæ dicitur esse effectiue ab ipsa forma. Secus vero est in causa finali, quia, ut causet, non supponitur facta, nec existens, & ideo Aristotel. solum inter finem, & efficiens posuit mutuam habitudinem prioris, & posterioris in illis diuersis generibus causarum: & ad summum extenditur ad causalitatem materialem, & formalem, ut infra explicabo, & specialem rationem reddam, non tamen potest habere locum inter actum, seu qualitatem, quæ sit realis dispositio præparans subiectum ad introductionem formæ, & formam, quæ sit vera causa efficiens talis dispositionis, quia talis dispositio supponitur actu disponens, non disponit autem, nisi ut realiter existens, & producta in subiecto, illudque informans: & ideo non potest in illo fieri à forma, ad quam disponit, alias vel fieret à forma, quæ nondum est, vel forma effectiue præpararet subiectum ad sui introductionem, & sic vel præpararet illud antequam in illo esset, & consequenter antequam esset, quod est contra rationem efficientiæ, vel postquam in illo existeret, quod est contra rationem dispositionis præparantis materiam, nam iam supponeretur forma inducta in materia nondum præparata.

*30. Euasio eius  
que respon-  
sio.* Dicunt vero aliqui, non necessario supponi existentiam actualem in causa disponente, ut sic, quia causa disponens materialis est, materia autem potest causare antequam intelligatur esse, ut quidam Thomistæ dicunt, quia materia non causat, ut est in actu, sed ut est in potentia. Respondeo falsum esse assumptum, etiam in causa materiali maxime propria, quæ est materia, nam etiam illa non potest intelligi causans, nisi intelligatur existens, & producta ab aliqua efficiente causa, nam licet dicatur causare, ut est in potentia ad formam, non tamen potest causare, nisi ut est actu secundum actum, quem entitatum vocant. Quicquid vero sit de propria, & pura materiali causa, de dispositione reali est id euidentissimum: nam licet dispositio dicatur reduci ad propriam causam materialem, quatenus præparat subiectum, & ex parte illius se tenet, in re tamen ipsa disponit subiectum actuando illud, & dando illi aliquod esse, sicut calor v. g. disponit lignum calefaciendo illud formaliter, disponit ergo actuando in suo genere, ergo non potest intelligi causa sic disponens, nisi intelligatur existens, & consequenter producta, seu iam educta de potentia subiecti. Quod in præsentibus est euidentius, quia dispositio non solum est actus actuans, & informans potentiam, sed etiam est actus secundus, & ultimus, qui maximam actualitatem requirit, est etiam actus vitalis, & liber, qui intime includit efficientiam hominis disponentis se ad gratiam, & ita talis dispositio non solum requirit actualem existentiam, & realem productionem, sed etiam supponit principium effectiuum sui ipsius iam præexistens, & in actu primo constitutum, unde impossibile est, ut sit, vel præintelligatur constitutum per ipsummet habitum, ad quem talis actus disponit: ergo talis dispositio, ut sit, & fiat supponit principium effectiuum talis actus, in quo habitus non includatur, & à

quo actus disponens sufficienter, & actualiter procedat, & consequenter habitus postea inditus ratione talis actus illum amplius efficere non potest, ut satis contra Sotum probatum est.

Solum superest excludenda euasio, posset enim aliquis dicere, optime quidem ex dictis concludi, gratiam habitualem, quæ est in essentia animæ, non esse *31. Exclutio e-  
uasionis.* principium effectiuum vltimæ dispositionis ad ipsam, nisi hominus tamen cum hoc posse consistere, ut actus eliciatur ab habitu infuso operatiuo sibi proportionato, ut actus dilectionis ab habitu charitatis, & actus contritionis, seu detestationis à virtute poenitentiae, quia respectu illorum non est necesse: ut actus præcedant habitus per modum dispositionum. Et ita sentit, ac limitat suam sententiam Cano dicta Relect. de Poenit. p. 1. ad 4. Sed merito ab aliis etiam Thomistis reicitur, facile enim illa euasio præcluditur. Nam quod attinet ad habitus charitatis, & poenitentiae, qui maxime possent vltimam dispositionem ad gratiam efficere, illi sunt veluti proprietates consequentes gratiam, tanquam essentialem formam, ut in superioribus ostensum est cum D. Thom. 1. 2. q. 110. artic. 4. ad 1. & 2. & ideo actus, qui sunt vltima dispositio ad infusionem gratiæ habitualis à fortiori sunt dispositiones præuiæ habitus illarum virtutum, nam dispositio vltima ad formam consequenter disponit ad proprietates consequentes formam. Item gratia prius natura infunditur homini quam charitas, v. g. ergo dispositio, quæ ordinatur antecedit gratiam in ratione præuiæ dispositionis, multo magis antecedit charitatem, præparatque voluntatem ad illius infusionem, & receptionem, ergo sicut non potest gratia antecedere actum disponentem ad illam, ita multo maiori ratione non potest antecedere charitas, ut principium efficiens illam dispositionem. Denique rationes probantes non induci gratiam, nisi in subiecto disposito, æque procedunt de habitu charitatis, quia commensuratur dispositioni recipientis, & infunditur habenti talem dispositionem, & non alteri carenti illa, unde etiam ille habitus supponit principium sufficiens ad talem dispositionem efficiendam, priusquam intelligatur habitus charitatis infusus, ergo non potest esse principium efficiens talem dispositionem. Et hæc ratio eadem proportionem procedit ab habitu poenitentiae, & de omnibus aliis habitibus, qui gratiam consequuntur.

De habitu etiam spei, si aliquando infunditur prius tempore, quam gratia: eodem modo procedit ratio, vel per illationem magis immediatam. Quia talis infusio non potest contingere, nisi homini adulto, nam infantes nullum habitum infusum recipiunt, nisi cum perfecte iustificantur. Homini autem adulto non infunditur habitus, nisi per actum, tanquam per dispositionem præuiam, ac proportionatam, ut rationes etiam factæ probant, ideo enim habitus spei infunditur huic potius, quam illi quia hic sperat actualiter, & non ille, & similiter infunditur habitus spei magis, vel minus perfectus pro ratione dispositionis, ergo procedit eadem ratio, ob quam talis actus non potest fieri à tali habitu, quia supponitur factus. In fide vero aliquid peculiare inuenitur: nam in fide duo sunt actus, vnus voluntatis, & alter intellectus, & actus voluntatis est prior, & quando est efficax, ut esse debet, necessario inducit assensum intellectus, & utriusque actui suus habitus respondet, ut supra vidimus. In actu ergo, & habitu voluntatis procedit eadem ratio, quæ in aliis virtutibus infusis. Nam voluntas credendi est necessaria dispositio in adulto ad infusionem habitus piæ affectionis, & inde fieri non potest, ut illa voluntas prima sit effectiue ab habitu, ad quem disponit propter rationes factas. De actu vero intellectus non videtur necessarium, ut primus assensus fidei sit dispositio ad infusionem intellectualis habitus fidei, nam voluntas

cre-

*32. Ita habet  
habitus spei.*

*De fide, pia-  
que affectio-  
ne.*



credendi videtur sufficiens dispositio, vt ratione illius Deus infundat statim intellectui lumen habituale fidei, quo illi voluntati obediat, & primum actum credendi eliciat: nam isto modo cessat repugnantia, quia tunc actus ille non est dispositio, neque in illo genere prior, quam intellectualis habitus fidei. Qui modus dicendi est probabilis, sed incertus: nam facile potest quis dicere, etiam primum actum credendi esse dispositionem proximam ad lumen habituale fidei, & qui hoc senserit, consequenter negare debet efficientiam in tali habitu, vt ex principiis positis facile constet.

### C A P V T XIII.

#### Fundamenti contrariæ sententiæ satisfi.

1. **T**ripliciter exponitur locus Ioan. Reliquum est, vt fundamentis prioris sententiæ satisfaciamus, & in primis ad loca Scripturæ, ex quibus illud Ioann. *Non quia nos dileximus Deum, sed quoniam prius ipse dilexit nos, &c.* non intelligitur de dilectione, qua nos diligit Deus gratiæ habitum infundendo, sed ad literam loquitur Ioannes de illa maxime dilectione, & charitate Dei erga nos, quæ in hoc apparuit (vt inquit) *quoniam filium suum vnigenitum misit Deus in mundum, vt viuamus per eum.* Quæ charitas inde maior ostenditur, quod non fuit ex meritis nostris, sed ex pura Dei benignitate. Et hoc est, quod ait. *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, vtique vt propterea nobis filium suum vnigenitum dederit, sed quoniam prior ipse dilexit nos, & misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris.* Possunt etiam verba illa ad dilectionem prædestinationis, & electionis diuinæ, qua prius nos dilexit, quam illum dilexerimus, applicari. Denique licet applicentur verba illa ad iustificationis ordinem, non oportet intelligi de dilectione Dei per infusionem gratiæ habitualis, sed de dilectione, qua nos congrue vocat, & præuenit, vt ad illum conuertamur, hæc enim est prima dilectio Dei erga peccatorem in ordine executionis, vt sic dicam, & ex illa sequitur, vt homo diligat Deum conuertendo se ad ipsum, & inde subsequitur conuersio Dei ad hominem per dilectionem, qua illi habitualem gratiam infundit. Et in hoc sensu allegat Augustinus locum illum in libro de Gratia Christi c. 26. & sæpe alias, & Prosper ep. ad Ruffin.

2. **Solutio. 2.** Ad secundum testimonium, quod fides per charitatem operatur, respondetur etiam in conuersione peccatoris per dilectionem super omnia, & contritionem, fidem per charitatem operari, non quia iam operetur per habitum charitatis, sed quia & ad actum ipsum charitatis impellit, illumque per auxilia gratiæ operatur, & quia per illum peccatorum detestationem, & confessionem operatur. Denique fides, quæ dilectionem exhibet, & per illam vim suam exercet, dicitur fides, quæ per charitatem operatur, siue dilectio illa sit ab habitu, siue ab auxilio, hoc enim parum refert ad declarandum, quæ fides utilis sit Christianis, quod ibi Paulus agebat. Vnde Augustinus lib. de Spirit. & liter. cap. 32. *Hæc est (inquit) fides, quæ per dilectionem operatur non per timorem, non formidando penam, sed amando iustitiam.* Vbi de actu dilectionis, non de habitu loquitur, & illum profecto præstat, qui non per imperfectum dolorem ex metu conceptum, sed per contritionem ex perfecta dilectione in Deum conuertitur.

3. **Solutio. 3.** Tertium testimonium ex verbis Christi, *Si quis in me non manserit, nihil ad causam facit: nam Christus ibi non loquitur de prima vnione cum ipso, per fidem etiam viuam, sed de perseverantia in ipso: nam manere in Christo supponit esse in illo, & ille non manet in Christo, qui non perseverat in fide, & dilectione eius, & ita licet demus, iustum manere in Christo per gratiam habitualem, & illum non manere in Christo, qui gratiam habitualem non con-*

seruat, non sequitur habitualem gratiam esse principium efficiens primam vnionem cum Christo per actualem dilectionem eius. Addimus vero, etiam si sermo sit de mansionem in Christo pro quocunque momento, merito dici posse, eum, qui non manet in Christo per habitualem gratiam, aridum esse, & foras esse mittendum secundum præsentem iustitiam. Hoc tamen dici non potest de eo, qui per contritionem conuertitur, quia statim in illo momento iam Christus in eo manet, & ipse in Christo per habitualem gratiam, & charitatem, etiam si ab illis, tunc actus conuersionis non procedat. Et si quis urgeat de illo signo naturæ, in quo diligere intelligitur nondum habens habitum, responderetur in primis, aliena esse Christi verba ab his subtilitatibus, nam loquitur Christus de statu ipso spiritali, prout in re necessarius est ad salutem. Deinde dicitur, in illo signo iam hominem incipere manere in Christo per actum, quia iam tunc in Christo, & per Christum operatur, & de illo verificatur, quod Christus proxime dixerat, *Sine me nihil potestis facere.*

Ad canones Concilii Arausici respondetur, non solum dispositiones proximas, sed etiam remotas non fieri in nobis sine infusione Spiritus Sancti. Vnde infusio illa, iuxta phrasim, & sensum illius Concilii, non est sola infusio per habitum, sed etiam per excitantia, & adiuuantia auxilia gratiæ, ratione quorum auxiliorum ipsi etiam actus supernaturales, quicunque illi sint, dicuntur nobis infundi à Spiritu Sancto, & ita etiam loquitur non solum Augustinus in epistol. 105. sed etiam Ecclesia, cum in quadam collecta orat. *Infunde nobis Domine tue charitatis affectum.* Et in eodem sensu non solum de habitu, sed etiam de actu dilectionis verum est, esse donum Spiritus Sancti, qui charitatem infundit in cordibus nostris: nam etiam primum actum dilectionis infundit, etiam si per habitum non fiat, sed per auxilium, ratione cuius dicitur Spiritus Sanctus dari nobis, non vt habitator, sed vt motor, vt distinguit Concilium Tridentinum sess. decima quarta, capitul. quarto. & hoc satis est, vt talis dilectio possit esse aliquo modo meritoria, quia à gratia actuali procedit, licet non procedat ab habituali. Probabile autem est, dictum Concilium in canone. 18. ibi citato loqui de proprio merito de cōdigno, cui propria merces responderet, & sic vel tale meritum in prima contritione non inuenitur, vel si aliquod ei tribuitur, non conuenit illi, vt est dispositio ad gratiam, sed vt in eodem instanti per gratiam informatur, quæ informatio non est per efficientiam, sed per solam habitudinem ad personam gratam, quæ in alio actu in posteriori signo naturæ resultat ex sola sanctificatione personæ, vt in libr. 12. latius declarabimus.

Atque hinc facile respondetur ad testimonia Patrum: nam prima verba Augustini, *Quomodo diligimus, vt Spiritum Sanctum accipiamus?* prolata sunt contra Semipelagianos, qui dicebant, nos accipere Spiritum Sanctum, etiam quoad primum auxilium ex bono vsu nostræ libertatis. Vnde in contrario sensu subdit Augustinus, non posse nos diligere Spiritum Sanctum, nisi ipsum accipiamus, vtique vt motorem saltem, & auxiliatorem. Accipere ergo Spiritum Sanctum nihil aliud est, quam accipere ab illo vires recte operandi, siue per habitum, siue per alia auxilia nobis illas conferat. Alia vero sententia Augustini, non posse nos implere iustitiam, nisi prius sanemur, cum proportionem accipienda est. Nam impleri potest iustitia perfecte, & quoad omnia mandata, ac perseveranter, & hoc modo non valet homo implere iustitiam, nisi prius sanetur perfecte per habitualem gratiam, & remissionem peccati. Potest vero aliter impleri iustitia solum ad momentum per vnum, vel alium actum ad iustificationem necessarium, & ad hoc non est necesse, vt præcedat sanitas perfecta, & à culpa per habitualem gratiam, sed satis est,

4. Concilium Arausican. explicatur.

5. Exponitur Augustin. expositur.



quod præcedat aliqua sanitas inchoata, & ab infirmitate, quæ confertur per auxilia gratiæ, quibus vires ad diligendum conferuntur, quibus homo per peccatum priuatus fuerat. Vnde sententia illa Augustini non solum de perfecta contritione, vel dilectione vera est, sed etiam de multis præcedentibus dispositionibus remotis, & de actibus fidei, spei, & aliarum virtutum infusarum, vel donorum, quæ in peccato remanente in statu peccati esse possunt: nam illos etiam actus facere non posset peccator, nisi aliquo modo sanaretur, non autem sanatur per gratiam habitalem, neque per remotionem culpæ, ut supponitur, sanatur ergo aliquo modo à debilitate, & inhrmitate in operando per collationem auxiliorum, & virium. Sic ergo sanatur etiam ad contritionem habendam prius natura, quam per gratiam à culpa sanetur, licet in eodem instanti hanc etiam sanitatem consequentem accipiat. Tertium Augustini testimonium, quod Deus amat, ut ametur, optime intelligitur de amore Dei, quo præbet auxilium ad se amandum, sicut in primo testimonio Ioannis ultimo loco diximus, quamuis possit cum proportionem intelligi. Amat enim nos vocando congrue, ut illum diligamus per conuersionem in ipsum, amat vero deinde nos infundendo gratiam, ut illum diligamus, ferendo fructus iustitiæ, amat denique nos iterum, atque iterum post iustificationem vocando, & alia auxilia præstando, ut illum magis, ac magis diligamus. Et simili proportionem intelligenda est sententia Gregorii, qui mente integra diligit Deum, iam habere, quem amat, utique vel ut motorem, & auxiliatorem, vel etiam ut habitatorem, iuxta diuersos gradus, seu status dilectionis.

Aliud Augustini testimonium.

Greg sententia explicatur.

6. Rationes autem illius sententiæ aliqua ex parte in ad duas pri lib. 6. tractatæ sunt: nam prima & secunda generales sunt de omnibus actibus supernaturalibus, qui sine habitu fiunt, & eo tendunt, ut probent, hoc esse impossibile, quod esse aperte falsum, ibi ostensum est. Vnde ad primam diximus, quod licet habitus infusus sit per modum potentiæ, non est tamen integra potentia, nec ab illo habet actus supernaturalis, quod vitalis sit, vel liber. & ideo licet habitus sit necessarius ad connaturaliter operandum, nihilominus cum ex parte potentiæ hominis necessarius sit etiam proprius influxus, & per habitum solum intrinsece adiuuetur, potest Deus illud adiutorium aliter præstare, & potentia animæ cum illo adiutorio, & sine habitu ad similem actum eliciendum potest eleuari. Vnde propositio illa, quod agens prius inducit in passum formam, quam operationem illi tribuat, ut sit vniuersa liter vera, debet intelligi vel de forma, quæ est totum & integrum principium operationis, vel de operatione, quæ fit à passo connaturali modo, & tunc talis operatio est omnino consequens formam, non vero disponens ad illam. Attamen in præsentis dispositio vltima ad gratiam habitalem neque fit vnquam à gratia, tanquam à totali, & integro principio, neque semper fit connaturali modo, sed potest fieri per superiorem motionem extrinseci agentis, & cum præcedit tanquam dispositio necessaria ad introductionem forme necesse est ita fieri, ut ostensum est. In secunda autem ratione petitur, per quid voluntas iuuatur ad eliciendum talem actum sine coefficientia habitus, quæ interrogatio etiam de dispositionibus remotis fieri potest, & in dicto loco responsum est, aut iuuari per aliquam priorem gratiam inharerentem, & actuale, vel immediate ab ipso Spiritu Sancto, quod & facile fieri potest, quia semper voluntas suum proprium influxum retinet, & satis est illum esse à principio intrinseco, & probabilius esse diximus propter rationes ibi adductas.

7. Diluitur primo tertiaratio.

Tertia ratio parui momenti est, nam in primis incertum est, an homo cum iustificatur, per vltimam dispositionem ad gratiam in eodem momento mereatur de condigno gloriam: nam (ut infra videbimus) multi negant, quorum sententia non caret probabilitate. Nec probatio in contrarium in argumento in-

ducta efficax est: nam in primis ex illa sententia non sequitur posse ad ultimum consequi gloriam sine merito, quia cum homo moriatur per vltimum sui esse, necesse est, ut post instans iustificationis aliqua mora temporis viuat, licet breuissima, & tunc per continuationem actus poterit mereri de condigno gloriam, etiam si in momento iustificationis illam non mereatur. Quæ responsio maxime locum habet secundum opinionem illorum, qui dicunt, actum contritionis non posse durare per solum instans, quam idem arguens ut probabilem alibi defendit. Deinde etiam si admittatur sequela, nullum est inconueniens, posse aliquem ad ultimum iustificatum sine sacramento consequi gloriam sine merito illius de condigno. Vnde enim probatur hoc esse impossibile? aut esse magis falsum de homine iustificato extra sacramentum, quam in sacramento? nam Conciliū Tridentinū ibi in probationem allegatum eo quod dicat, hominem iustificatum per bona opera mereri gloriam, non loquitur de homine iustificato extra sacramentum, sed simpliciter de iustificato, & definitio illa non minus in homine iustificato per sacramentum vera est, quā in alio, ut per se notum est. Et nihilominus certum est posse hominem iustificatum per sacramentum consequi gloriam sine merito, ut patet in homine attrito, & bene disposito, qui baptizatur dormiens, si statim occidatur, ergo idem esse poterit in iustificato sine sacramento, quantum est ex doctrina Concilii, est ergo inualida illa probatio, quia definitio Concilii est quasi conditionalis, nimirum, iustificatum mereri gloriam per bona opera, utique si illa habeat, si autem sine illis moriatur habebit gloriam ratione gratiæ, non tamen illam merebitur. Vel aliter definitio Concilii non est de personis, sed de operibus bonis iustificatorum; & illa definit esse meritoria gloriæ, an vero omnes iustificati, qui saluantur, prius habeant talia opera, Concilium non definit. Potest autem quis dicere contritionem primam, ut sic, non esse bonum opus hominis iustificati, sed hominis ad iustificationem tendentis, & ideo non esse meritoriam gloriæ, nam ipsum Concilium declarat, bona opera iustificati hominis esse, quæ ab ipso, ut viuo Christi membro, per Dei gratiam fiunt, quod proprie videtur conuenire solis operibus, quæ consequuntur iustificationem, & fructus iustitiæ dicuntur.

Secundo vero respondetur, admittendo, primam contritionem esse meritoriam de condigno gloriæ eodem temporis momento, non tamen in primo signo naturæ, in quo disponit ad gratiam, & ad huc informis intelligitur, sed in posteriori signo, in quo formata per gratiam intelligitur, etiam si non sit per eandem gratiam effecta, hæc enim duo diuersa sunt, & ut actus ille per gratiam formetur, non est necesse, ut à gratia, tanquam à principio efficiente procedat, sed satis est, ut sit in homine grato, nam ex dignitate personæ statim moralem quandam dignitatem consequitur, ratione cuius formata esse dicitur. Neque D. Thomas in loco ibi allegato, neque in aliquo alio dixit, actum meritorium de condigno debere elici ab habituali gratia, tanquam à physico efficiente principio, sed tantum dixit, debere esse à gratia, tanquam à principio merendi, quod esse potest per solam moralem informationem sine physica efficientia. Sed de hoc puncto specialiter disputandum est in lib. 12.

Quarta ratio supponit, non esse negandam habitui infuso hanc efficientiam, si potest saluari sine inconuenienti, quā suppositionem ego admitto, nego tamen posse consistere illā efficientiam cum alio certo dogmate theologico. Vnde ad priorem partem subsumptam de modo vitandi determinationem potestati ad vnum, seu ablationem libertatis, respondeo, nos non uti illo argumentandi genere, fatemur enim inconueniens non sequi, si habitus per modum congrui adiutorii ex illa præscientia infundatur. Replicamus autem

Aluar. de Auxil. disp. 60. n. 31.

8. Altera ratio. 3. solutio.

S. Thom. im merito ab aduersariis allegatur.

6. Quartum argumentum dissoluitur.



autem ex illa responsione sequi actum, propter quem habitus sic infunditur, non posse esse veram dispositionem ad ipsum, quia non infunditur eo, quod talis actus factus sit, & præexistat in tali potentia, sed ut ab ipsa potentia fiat. Sicut auxilium actuale congruum, quod ex simili præscientia datur, ut potentia infallibiliter operetur, dari non potest propter talem operationem, tanquam propter operationem. Vnicum ergo inconueniens, quod vitari non posse credimus, illud est, quod in altera parte minoris proponitur, quia cum illa efficientia non potest vera ratio dispositionis subiecti ad introductionem formæ saluari. Nam oportet duplicem dispositionem distinguere, una est propria, quæ subiectum præparat ad formæ introductionem, sicut in aere diaphaneitas ad recipiendum lumen, vel in ligno siccitas ad facile recipiendam calefactionem &c. Alia vero cogitari potest dispositio non præparans, sed ornans, & bene afficiens compositum iam constitutum, ut pulchritudo consequens ex tali organizatione, & coplexione dici potest bona corporis dispositio, & potentia animæ dici possunt congruentes animæ dispositiones. In præsentem ergo de propria dispositione loquimur, & certum esse credimus, contritionem, seu conuersionem peccatoris esse dispositionem præparantem animam ad habituales iustitias recipiendam, quod in superioribus satis probatum esse supponimus. Loquendo ergo de huiusmodi dispositione impossibile esse credimus effectiue fieri à forma, ad quam disponitur, etiam in rebus naturalibus, & multo magis in rebus moralibus, & gratiæ.

Duplex dispositio.

Contritio disponens præparando animam ad iustitiam recipiendam ab ea fieri nequit.

10. Exemplo fulcitur.

Solutio primi exempli

Quod in primis declaramus exemplo voluntatis, & intellectus. Nam hæc potentia se se inuicem mouere possunt, nam intellectus mouet voluntatem obiectiue, ac subinde quasi præparando, & applicando materiam, circa quam operatura est voluntas: voluntas autem mouet suo modo effectiue intellectum ad operandum, quasi actualem vsum illi imperando. Et ita se se inuicem præcedunt in diuersis generibus causarum respectu diuersorum actuum. At vero respectu eiusdem id fieri non potest, alioqui prima cogitatio intellectus posset esse ex motione voluntatis quasi effectiua, etiam si in alio genere ipsa præcedat proponendo obiectum, quod est contra omnium sententiam, quia statim menti repugnat, ergo signum est, non posse fieri effectiue à re aliqua id, quod ad illius esse necessario supponitur existens, & causans illam rem, in quocumque genere illam causet. Secundo id persuaderetur respondendo ad exempla in contrarium adducta. Ad primum exemplum de calore ut octo, & forma ignis, respondeo duplicem esse modum philosophandi de vltima dispositione ad formam substantialem in generatione naturali, vnus est, ut accidentalis dispositio tota præcedens instans generationis non pereat in instanti generationis, sed consumatur in ratione vltimæ dispositionis, & maneat in genito: alius modus est, ut resolutio fiat vsq; ad materiam primam, & pereant omnes dispositiones præcedentes in corrupto, & nouæ introducantur in genito. Iuxta priorem sententiam, quæ fortasse probabilior est, dici non potest, dispositionem vltimam esse effectiue à forma geniti, cum generans illam introduxerit toto tempore ad instans generationis antecedente, cui dispositioni in instanti generationis nihil additur, nisi fortasse aliquod indiuisibile terminans gradum intensiōis, quod ex vi totius alterationis præcedentis resultat: iuxta illam igitur sententiam cessat exemplum.

11.

Admittendo vero alteram, duobus item modis responderi potest, vnus est ponendo totam illam dispositionem vltimam, quæ in instanti generationis fit, tanquam præuiam, & præparantem materiam ad introductionem formæ, & sic negandum est, talem dispositionem manare effectiue à forma geniti, sed introduci actiue à generante per calorem, vel aliam

pars 3.

similem virtutem, quam in se habet ad præparandam materiam, in quam introducturus est formam, quia non potest manare actiue à forma nondum introducta, nec forma introduci potest in materia nondum disposita, ut supponitur. Et hoc apud me conuincit omnia, quæ adduxi. Alius modus respondendi esse potest, dispositiones præcedentes instans generationis, sufficere ad expellendam formam contrariam, & tunc in momento generationis non esse necessariam dispositionem vltimam præparantem materiam, quia materia de se sufficienter est capax cuiuscunque formæ, & per virtutem agentis talis determinata forma in ipsam materiam nudam introducit. Et iuxta hunc modum optime dici potest consequenter, qualitatem illam, quæ vltima dispositio dicitur, effectiue manare à forma, & esse posteriorem illa ordine naturæ, re tamen vera non esse dispositionem præparantem subiectum, neq; in vilo vero genere causæ esse priorem, sed esse dispositionem consequentem per modum proprietatis connaturali tali formæ, & composito accommodatæ. Et ita etiam cessat exemplum, nunquam enim illa mutua causalitas, & prioritas, ac posterioritas realis secundum naturæ ordinem inter formam, & dispositionem, etiam in rebus naturalibus, inuenitur.

Aliæ responsio.

Neque D. Thomas pro illo exemplo citatus contrarium docet, sed potius doctrinam datam secundum vltimum dicendi modum confirmat. Nam illo argumento probare nitebatur, in Christo gratiam habituales esse natura priorem gratia vniōis, & non posteriorem, quia est dispositio ad illam. Et respondet, in generatione, quæ successiue perficitur, dispositionem via generationis præcedere perfectionem, ad quam disponit, sequi autem in naturaliter perfectionem, quam aliquis iam consequutus est. Sic calor, ait, quæ fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis iam existentis. Vbi euidenter est iuxta doctrinam suam non loqui D. Thomam de eodem numero calore, sed de duobus, qui propter immediatam successionem per modum vnius nominantur, & ita vnus est calor, qui fuit dispositio præuiam, qui non fuit effectiue à forma, & alius calor est dimanans ex forma, qui simpliciter est posterior natura, & nullo modo prior forma. Vnde subiungit D. Thomas hæc verba. Humana autem natura in Christo vnita est persone Verbi absq; successione. Vnde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens vniōem, sed ut consequens, sicut quadam proprietate naturalis. In quibus verbis satis indicat, proprietatem, vel qualitatem, quæ indiuisibiliter manat ex forma in momento introductionis eius, absq; successione, nullo modo posse intelligi priorem formam, sed tantum ut proprietatem consequentem. Quod si hoc verum est de proprietate, quæ solum manat à forma per naturalem resultantiam, multo magis necessarium id est in actu, qui per propriam efficientiam ab actu eliceretur, nullo ergo modo potest talis actus intelligi ut prior, neq; ut præparans potentiam ad recipiendum actum, ergo è contrario cum certum sit actum vltimæ dispositionis ad gratiam habere hanc prioritatem, & esse veram dispositionem præparantem ad illam, non potest intelligi manans effectiue ab ipsa gratia habituali, etiam secundum vera Philosophiæ principia.

12.

D. Thomas pronobis est

Aliud exemplum erat de apertione fenestrationis, & ingressu aeris: nam aer ingreditur effectiue aperit fenestram, & ita in genere causæ efficientis dicitur esse natura prior, cum tamen in genere causæ materialis, seu ablationis impediementi apertio necessario præcedat. Sed non est accommodata, imo nec satis considerata comparatio: nam duo motus, seu duæ partes motus in ventro aperiente fenestram, & per illam ingrediente distinguenda sunt. Prior est motio illa, quæ aer motus attingit fenestram, & impellit illam, & sic effectiue illam aperit, & consequenter in genere causæ efficientis est natura prior, & in nullo genere causæ posterior, quia

13.

Secundum exemplum improbat



quia motus mobilis ab alio impulsu nullo modo est causa impulsus, vel illius motus, quo agitur aer, verbi gratia, seu ventus ad impellendum: alius motus aeris est, quo ingreditur per fenestram à suo loco recedentem, & hic motus supponit remotum impedimentum per apertionem fenestram, & sic recessus fenestram à suo loco dici potest prior natura in genere causæ materialis, seu disponentis auferendo impedimentum, sic autem ingressus aeris non est causa efficiens apertionis fenestram, & sic nullo modo est natura prior in illo genere causæ, & ita non inuenitur in exemplo aliquid, quod respectu eiusdem sit prius, & posterius natura in illis duobus generibus causarum, ergo attente considerato exemplo, non est verum, quod in eo sumitur. Et præterea illa prior pars de effectione per impulsu non potest accommodari gratiæ, nam aer est res subsistens, quæ prius moueri potest, & impellere fenestram, non illi inhærendo, sed illam fortiter contingendo. Gratia autem habitualis non potest animam mouere, nec cooperari illi, nisi prius illi inhæreat, non potest autem prius inhære, quam anima sit ad illam recipiendam proxime disposita, & ideo non potest ad ipsam dispositionem mouere, vel illam efficere.

14.  
Instantia.

Solutio illius.

Tertium exemplum similiter exponitur.

Dices, saltem in dicto exemplo ille secundus motus aeris ingredientis per fenestram est prior in genere causæ formalis, quam apertio fenestram, licet sit posterior in genere causæ materialis, ut dixi. Respondetur in primis, non esse simile, quia hic agimus de causa efficiente, quæ est simpliciter prior suo effectui in omni ratione causæ postulantis existentiam realem, ut declaravi. Deinde respondetur, negando assumptum, quia apertio fenestram, vel non habet propriam causam formalem, vel illa potius est nouum ubi, quod acquirit, quam ingressus aeris. Nam fenestra mota vento extrinsecus impellente fertur in alium locum, quem replet, & occupat, & quatenus hoc nouum ubi est impossibile formaliter cum primo, dici potest causa formalis illius magis secundum rationem, & modum concipiendi, quam secundum rem. Cum autem, recedente fenestra, aer ingreditur, iam non est, quod expellat formaliter fenestram iam inde motam, sed solum quasi formaliter replet locum, quem fenestra deseruit, & ideo est simpliciter posterior natura, & non prior: quod si alius ordo ibi consideratur, erit rationis, non veræ causalitatis. Atque eodem fere modo expediendum est exemplum tertium de materia, & forma, quia in primis non est simile, ut dixi. Et deinde licet materialis forma simpliciter sit posterior natura, quia suam entitatem habet aliquo modo à materia, de cuius potentia educitur, & ideo illam simpliciter supponit, nihilominus materialis forma nullo modo præintelligi potest materiæ secundum esse reale suum, & veram utriusque entitatem, quia materia non pendet in sua entitate à forma, ut à priori causa, sed illam habet effectiue à Deo per solam creationem, sed pendet à forma, tanquam ab actu complente illam, sine quo actu secundum communem cursum natura subsistere non potest, ut latius in Philosophia tractatur.

## C A P V T XIV.

*Quæ fuerit D. Thomæ sententia circa effectiorem gratiæ habitualis in actum proxime ad illam disponentem.*

1. **M**oderni Thomistæ, quos pro prima sententia in c. 11. allegauimus, præcipue auctoritate D. Thomæ in illam sententiam ducti sunt, pro certo habentes illam fuisse à Doctore Sancto traditam, unde difficile creditu videri potest D. Thomæ discipulos illius mentem non fuisse assequutos. Nihilominus tamen assero D. Thomam sæpe docuisse, primum actum con-

uersionis in Deum, seu contritionis, quo homo disponitur ad infusionem gratiæ habitualis, non esse effectiue ab habitu gratiæ, & sibi non fuisse contrarium, ac proinde nunquam docuisse talem dispositionem esse effectiue ab habitu, ad quem disponit. Priorem partem probo ex D. Thomæ 1. 2. q. 109. art. 6. ubi tractans de dispositione, qua anima proxime præparatur ad bene operandum, hac distinctione vtitur. *Quia duplex (inquit) est præparatio voluntatis ad bene operandum, & ad Deum fruendum, & talis præparatio voluntatis non potest fieri, nisi per habitum, qui sit principium bene operandi. Alia vero præparatio voluntatis est ad consequendum ipsum habitualis gratiæ donum, & ad hoc non oportet supponere aliquid aliud donum habituale in anima, quia sic procederet in infinitum, sed oportet supponere aliquid speciale Dei auxilium mouentis animam ad bonum.* Hæc fere ad litteram D. Thomas, in quibus aperte docet, huiusmodi præparationem non esse ab habitu, sed ab auxilio.

Respondent aliqui D. Thomam non dicere, actum illum supponere habitum, sed non supponere aliquid aliud habituale donum, in quo potius indicat, licet non supponat aliud, supponere ipsummet in genere efficientis. Sed hæc ponderatio excluditur in primis ex alio loco D. Thomæ, qui tradens eandem doctrinam, 1. p. q. 62. art. 2. cum in corpore docuisset, Angelos indiguisse auxilio gratiæ ad primam conuersionem in Deum, in sol. 3. declarans, quale sit hoc auxilium, dicit: *Tertia conuersio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis.* Vbi non dicit aliqua alia, sed simpliciter, aliqua, omnem ergo habitum excludit ab efficientia primæ conuersionis, in eodem ergo sensu in altero loco est loquutus. Imo dicendo, aliquo alio, supponit ut clarum, non posse talem conuersionem effici ab eodem habitu, ad quem subiectum præparat. Accedit, quod statim aliud principium effectuum assignat, scilicet diuinum auxilium animam mouens, ergo voluit excludere omnem habitum. Neque enim dici potest, loquutum esse de auxilio, quod etiam cum habitu necessarium est: nam hoc etiam requiritur ad actum non præparantes ad habitum, sed procedentes ex habitu, siue in patria, siue in via, & tamen de illis longe aliter D. Thomas loquitur, dicens, quod sunt ab habitu, de alio vero actu præparante ad habitum dicit, non esse ab habitu, sed ab auxilio, ergo de maiori, & speciali auxilio loquitur, quam cum habitu requiratur, quod supplere possit efficientiam habitus.

Tertius, & notandus locus est in 3. p. q. 85. art. 1. ad 2. ubi sic inquit. *Actus primus penitentis se habet ut vltima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet, contritio, alii vero sequentes actus penitentia procedunt iam ex gratia, & virtutibus.* In qua partitione vniuersalis propositio exceptiua virtute continetur, scilicet, omnes actus penitentia hominis iusti procedunt à gratia, & virtutibus, præter actum primum, qui est vltima dispositio ad gratiam, ergo ex sententia D. Thomæ ille actus primus non est ex gratia, ac subinde non fit ab illa effectiue. Vnde etiam intelligitur, D. Thomam, ex eo, quod ille actus primus est vltima dispositio ad gratiam consequendam, tacite inferre, illum non esse ex gratia, quia ante illam, ac subinde sine illa factus, & existens supponitur. Nam propterea de solis sequentibus actibus docet, à gratia, quam iam supponunt, procedere. Similis locus habetur in 2. d. 284. Quartus, & satis apertus locus est in 2. 2. q. 24. art. 3. ubi D. Thom. quaerit, an charitas infundatur secundum capacitatem naturalem? & partem affirmatiuam suadet in primo argumento, quia infunditur secundum propriam virtutem, & ante charitatem non præcedit, nisi virtus naturalis. Respondet autem per interemptionem Minoris. *Quia virtus (inquit) secundum quam Deus dat sua dona unicuique, est dispositio, seu præparatio præcedens, siue conatus gratiam accipientis, sed hæc*

2.  
Impugnatio superioris auctoritatis D. Thomæ.

3.  
Notandus D. Thomæ locus.

Asserio nostra est omnino.



hanc etiam dispositionem præuenit Spiritus Sanctus mouens mentem hominis plus minus, secundum suam voluntatem. Vbi aperte docet, principium illius dispositionis non esse virtutem ipsam, seu gratiam habitualementem, sed Spiritus Sancti motionem præuiam. Et tacite constituit differentiam inter motionem, & habitum, quod motionem præbet Deus non propter actum, qui est ab illa, tanquam propter dispositionem, sed liberali voluntate illam confert, ut homo sic, vel aliter se disponat, habitum vero non infundit pro suo solo arbitrio, sed iuxta dispositionem recipientis, & ideo non dat habitum, ut homo illam efficiat, sed quia per auxilium illam fecit.

4.  
Seipsum ex  
ponit D.  
Thom.

Et hunc esse sensum D. Thomæ aperte declaratur ex doctrina eiusdem in 1.2. q. 112. art. 2. ubi quærit, an requiratur preparatio ad gratiam ex parte hominis? & distinguendo respondet. Quando gratia dicitur ipsum habituale donum, quando autem auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratia preparatio, quia nulla forma introducit, nisi in materia disposita. Sed loquendo de gratia, secundum quod significat auxilium Dei mouentis ad bonum sic nulla preparatio requiritur ex parte hominis, quasi præueniens diuinum auxilium, sed potius, quæcunque preparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei mouentis animam ad bonum. In quibus verbis habemus expressum à D. Thomæ, dispositionem ad gratiam esse ex auxilio, utique quod sit sufficiens principium illius sine habitu, ut in primo & secundo testimonio ponderatum est, & inde necessario concluditur, non esse effectiue ab habitu, ut contra solum probatum est. Deinde habemus ex verbis illis argumentum efficax à paritate rationis, nam ideo ad auxilium nulla est dispositio, quia ipsum auxilium est principium dispositionis, ergo si habitus esset principium illius actus, non posset ille actus esse dispositio ad habitum, ergo in illa doctrina aperte supponit D. Thomæ, actum non posse disponere, seu præparare subiectum ad suum principium, seu (quod perinde est) principium alicuius actus non posse illum, ut dispositionem, supponere.

Duplex est  
peccatoris  
conuersio.

Quæ doctrina optime etiam confirmatur ex doctrina eiusdem articuli ad 2. ubi distinguit D. Thomæ duplicem conuersionem peccatoris, vnam, quæ fit successiue, in qua præparatio perfecta gratiam præcedit, aliam, quam Deus facit subito, mouendo hominem ad conuersionem perfectam. Et talem dicit fuisse conuersionem Pauli, quia cum esset in progressu peccati, subito (ait) cor eius perfecte motum est à Deo, audiendo, & aduersando, & veniendo, & ideo subito est gratiam consequutus. Vbi solum pondero causalem illam, quia Paulus subito ex motione Dei conuersus est, ideo gratiam est consequutus: nam ex illa euidenter sequitur, & motionem illam fuisse distinctam ab infusione gratiæ habitualis, & gratiam habitualementem esse datam Paulo, quia se conuerterat, non ut se conuerteret, ac subinde non esse datam, ut principium illius conuersionis.

5.  
Præcipua  
obiectio ex  
S. Thomæ  
soluitur.

Contra hanc D. Thomæ sententiam duo, vel tria eius testimonia obijciuntur. Primum, ac præcipuum est in 1.2. q. 113. ar. 8. ubi ex quatuor, quæ in momento iustificationis concurrunt (scilicet, infusio gratiæ, motus voluntatis in Deum, & aduersus peccatum, & remissio peccati) infusionem gratiæ dicit esse primam in ordine naturæ, non potest autem esse prior natura quam actus voluntatis, nisi in genere causæ efficiētis, ergo ex sententia D. Thomæ gratia infusa à Deo est principium efficiens conuersionem voluntatis in ipsum Deum. Respondetur, per infusionem gratiæ non intelligere D. Thomæ productionem gratiæ habitualis, sed infusionem diuini auxilii, quo Deus voluntatem peccatoris ad se conuertit.

6  
De infusio-  
ne auxilii lo-  
qui D. Tho-  
mæ dupliciter

Primo quia in aliis locis citatis distinguit D. Thomæ, quia interdum dicitur de habituali Dei dono, interdum de auxilio Dei mouentis, sed hoc auxilium recte dicitur à Deo infundi, imo ipse Spiritus Sanctus dicitur etiam infundi, tum illud præbet iuxta v-

pars 3.

fitatum modum loquendi, præsertim Concilii Arau-  
ficani, & Augustini, quem supra notauimus, ergo cum omni proprietate intelligi potest de infusione auxilii cum dicitur infusio gratiæ esse prima secundum ordinem naturæ in iustificatione. Cum autem hæc expositio conciliet hunc locum cum aliis D. Thomæ, & contradictionem euitet, profecto ita intelligendus est. Secundo videtur satis expresse ita se exponere D. Thomæ, tum quia reddens rationem suæ assertionis, ait, Quia in omni motu naturali prius est motio ipsius mouentis, & inde infert. Ipsa ergo Dei mouentis motio est gratia infusio: motio autem Dei mouentis non est infusio gratiæ habitualis, sed auxilium Dei mouentis, ut & per se notum videtur, & ex phrasi, ac modo loquendi D. Thomæ in aliis locis, præsertim in eadem 2.2. q. 109. per totam, & q. 112. arti. 2. Tum etiam quia ibidem distinguit gratiam à iustitia, & dicit, gratiam esse causam remissionis peccati, & acceptionis iustitiæ, quo non posset intelligi, si per gratiam intelligeret habitum, & non motionem.

suadetur e-  
ius doctrina

Tertio, quia D. Thomæ illam infusionem gratiæ, de qua loquitur, ita dicit esse primam ordine naturæ, ut ad illam nulla præcedat dispositio, sed ab illa procedat dispositio, licet enim in sua ratione dicit, Quia in quolibet motu naturali primum est motio ipsius mouentis, secundum est dispositio materiæ, siue motus ipsius mobilis &c. Certum est autem in motionibus naturalibus ante primam motionem mouentis nullam posse intelligi præuiam dispositionem introductam per actionem eiusdem agentis, ut in productione ignis ex ligno, prima motio ignis generantis est calefactio, ad quam nulla supponi potest dispositio ab eodem generante inducta. Hanc vero generalem doctrinam accommo- dat D. Thomæ ad iustificationem, dicens, infusionem gratiæ esse primam Dei motionem, ad quam sequitur motus peccatoris, qui est dispositio, non quidem ad illam primam infusionem, sed ad remissionem peccati, ergo sentit, ad illam primam infusionem nullam præcedere ex parte passi dispositionem, non est ergo infusio gratiæ habitualis, sed auxilii.

7.  
Suadetur  
tertio.

Quarto inter illam primam infusionem gratiæ, & remissionem peccati dicit D. Thomæ interponi duos instantias naturæ per duos motus voluntatis in Deum, & contra peccatum, hoc autem impossibile est intelligi, aut verum esse de infusione gratiæ habitualis, quia vel sunt omnino idem, ut multi putant, vel inter se non seruant ordinem naturæ fundatum in causalitate reali, vel saltem si illum seruant, est omnino immediatus, neque inter infusionem gratiæ habitualis mediare potest aliqua dispositio. Nam eadem dispositio, quæ est necessaria ad infusionem gratiæ habitualis, est etiam ad remissionem peccati, & quæ ad priorem sufficit, etiam ad posteriorem satis est, & conuerso. Et similiter talis dispositio eodem modo antecedit gratiæ habitualis infusionem, quo remissionem peccati, nullo ergo modo potest inter illas intercedere, & esse prior, quam remissio peccati, & posterior, quam infusio habitus, ergo per infusionem gratiæ non potuit D. Thomæ infusionem gratiæ habitualis intelligere. Quin potius cum quarto loco ponit remissionem peccati, sub illa comprehendit infusionem gratiæ habitualis, quia gratia illa est forma, per quam remittitur peccatum. Sicut etiam ar. 4. remissionem peccati dixerat esse iustificationem ipsam quæ est transmutatio ab statu iniustitiæ ad statum iustitiæ. Et similiter in eodem art. 8. dixit remissionem peccati esse terminum, & finem, ad quem tota iustificationis transmutatio ordinatur, certum est autem non ordinari ad remissionem culpæ, ut dicit puram remissionem mali, sed etiam, & maxime ad renouationem animæ internam per infusionem habitualis iustitiæ: hanc ergo comprehendit D. Thomæ sub remissione peccati, & in quarto signo naturæ illam constituit, ac proinde in primo signo non ponit infusionem habitus, sed auxilii gratiæ specialis.

8.  
Probat  
quarto.



9. *Instantia ex eodem D. Thom.* Contra hanc vero expositionem obijci potest, quia in solutionibus argumentorum illius ar. 8. D. Thom. loquens de gratiæ infusione videtur aperte intelligere gratiam habitualement, ut ad 1. cum ait, ex parte hominis iustificati priorem esse remissionem peccati, quam consecutionem gratiæ iustificantis. Et in solutione ad secundam cum ait. *motum liberi arbitrii ordine naturæ præcedere consecutionem gratiæ.* Respondeo, nomen, gratiæ apud Dium Thomam generale esse ad habitum, & auxilium, ut ex aliis locis notauimus, & ideo illa voce interdum in vna significatione uti, interdum in alia, & ex adiunctis intelligendum esse de quo gratiæ dono loquatur, an habituali, an actuali. Deinde addo iustificationem incipere à gratia diuinæ motionis, quæ à solo Deo est, & progredi ad motum ipsius hominis, qui etiam est actuale donum gratiæ Dei, & tendere, ac terminari ad donum habitualis gratiæ, quia hæc omnia infunduntur à Deo per modum vnius tendentiæ, ideo interdum de illa D. Thomam loqui per modum vnius infusionis, seu mutationis gratiæ Dei. Et hunc etiam esse morem Augustini, & Patrum notauit Stapleton. dicto prolegom. 1. ad lib. 4. de iustificat. §. Notandum, dicens. *Et si Scholastici distinctionis gratia, auxilium speciale gratiæ ab ipsa habituali gratia, tanquam diuersam, & distinctam Dei operationem discreuerint: tamen Sancti Patres motionem illam Dei excitantem hominem ad gratiam homini infusam, eumque gratum facientem, non duas actiones Dei, sed vnam prorsus reputant, veluti & eius terminum.* Ad hunc ergo modum loquitur D. Thomas in illo articulo de infusione gratiæ, quæ in iustificatione fit, per modum vnius actionis, etiam si motionem Dei actualement, & effectum gratiæ habitualis includat, Et ita interdum loquitur indifferenter, seu abstracte de infusione gratiæ, ut vtrumque donum includit, ut in illa q. 113. art. 2. & q. 112. art. 2. aliquando vero de altera gratia determinate loquitur.

10. *Respondetur.*

Præcipue vero quia collatio totius gratiæ initium sumit à motione Dei, ideo dum loquitur de infusione gratiæ, ut à Deo incipit, loquitur de infusione diuini auxilii, & ita loquitur in corpore primi articuli. Cum vero transfert sermonem ad terminum illius motionis, illumque nomine gratiæ appellat, loquitur de parte illius gratiæ (ut sic dicam) quæ ad habitualement gratiam pertinet, semperque addit aliquid, unde æquiocatio tolli possit. Atque ita in solutione ad primum, in prima solutione cum prius dicit, quia infusio, & remissio culpæ dicuntur ex parte Dei, ideo ordine naturæ priorem esse gratiæ infusionem, ibi eodem modo loquitur de gratia pro diuina motione, & auxilio. Cum vero adiungit, ex parte hominis iustificati priorem esse liberationem à culpa, quam consecutionem gratiæ, de termino iustificationis, atque ad eo de habituali gratia loquitur, & fortasse ad id insinuandum non dixit absolute, *consecutio gratiæ*, sed addidit, *consecutio gratiæ sanctificantis.* Et in secunda responsione eiusdem primi argumenti gratiam distinguit à culpa, & à iustitia, dicens, *gratiam esse causam remissionis culpæ & adeptionis iustitiæ.* Vbi nomine gratiæ comprehendit auxilium, quod antecedit ut causa remissionis culpæ, & adeptionis iustitiæ, utique habitualis. Ac denique in solutione ad 2. prius generationem habitus, dispositionem subiecti præcedere susceptionem formæ ordine naturæ, subsequi autem actionem agentis, explicat autem quam actionem sequatur, addens, *per quam etiam ipsum subiectum disponitur*, unde nunquā dicit, actionem, per quam fit forma, ad quam præcedit dispositio, antecedere dispositionem, ut receptam in passio, sed actionem, per quam fit dispositio, ordine naturæ præcedere receptionem formæ. Actio autem illa, per quam fit dispositio, in successiuis mutationibus, seu generationibus præcedit toto tempore ante instans introductionis formæ, ut capite præcedenti circa alium locum tertiæ partis quæst. 7. artic. 13. ad secundum notauimus, in mutationibus autem instantaneis præcedit per aliquam subitam mutationem, quæ in iustificatione fit per auxilium, ut ex alio testimonio primæ secundæ, quæstione 112. articulo secundo, ad secundum paulo antea dixi. Et in eodem sensu in dicto artic. 8. ad secundum, concludit sic, *Et ideo motus liberi arbitrii ordine naturæ præcedit consecutionem gratiæ sanctificantis, utique sanctificantis, quæ est vltima forma, ad quam tota illa mutatio tendit, & ideo verbo, consecutionis, potius, quam infusionis denotatur, & ideo subiungit. Sequitur autem (scilicet motus liberi arbitrii) gratia infusionem, scilicet gratiæ auxilii efficacis, hanc enim per illa verba semper significat.*

Secundo obijciatur alter locus ex q. 28. de Verit. art. 11. 8. ubi tractans quæstionem, an in iustificatione im- D. Thom. pii motus liberi arbitrii præcedat, vel sequatur gratiæ infusionem, refutatis aliorum opinionibus, respondet in corpore. *Secundum ordinem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii ordine naturæ antecedere gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam secundum ordinem autem causæ formalis esse conuerso, idque statim confirmat exemplo rerum naturalium, in quibus dispositio necessitans ad formam, quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis, sed ex parte causæ formalis prior est forma in quantum perficit, & materiam, & accidentia materialia.* Hæc fere Diuus Thomas, in quibus videtur expresse docere sententiam modernorum Thomistarum, ut ipsi dicunt. Respondetur nihilominus, in illo quidem loco Diuum Thomam loqui de gratia habituali, & sanctificante, nam comparat illam ad formam substantialem, & in toto discursu articuli, & solutionibus argumentorum plane de illa loquitur. Nunquam tamen illam considerat, ut causam efficientem contritionis, quæ est dispositio ad illam, sed ut causam formalem perficientem illam, quæ duo confundunt Thomistæ, sunt tamen valde distincta, & ideo similia testimonia non recte allegantur. Docet ergo D. Thomas in illo loco contritionem, quæ est dispositio ad gratiam sanctificantem, dupliciter posse considerari, scilicet, ut informem, vel ut formatam, & priori modo dicit esse priorem naturæ in suo proprio genere causæ, scilicet, materialis, posteriori autem modo esse posteriorem gratiæ in genere causæ formalis, non quia ab illa effectiue procedat, hanc enim rationem D. Tho. nunquam reddidit, sed quia per gratiam quodammodo perficitur, sic enim in exemplo rerum naturalium id declarat, dum dicit, dispositionem præcedere quodammodo ad formam substantialem, quatenus ad illam subiectum præparat: alio vero modo subsequi, quatenus forma, & materiā, & accidentia materialia aliquo modo perficit, non quidem illa in esse producit, sed quasi firmando, & confortando illa, non per specialem actiuitatem in illa, sed per coniunctionem quandam cum illis. Sic ergo gratia dicitur formare actum qui prius naturæ fuit dispositio ad illam, non efficiendo illū, vel in illum, sed solum per moralem dignitatem quam illi confert, dum incipit esse in persona sancta, & grata: sic ergo idem actus, qui secundum suam entitatem est prior naturæ, quam gratia ratione causalitatis materialis, dicitur esse posterior naturæ in genere causæ formalis, ac subinde non secundum idem, neque secundum suam entitatem, sed secundum specialem illam dignitatem, quam habere incipit per coniunctionem ad gratiam.

Tertio denique obijciatur locus 3. p. qu. 89. art. 1. ad 1. ubi ait poenitentia virtutem esse effectum gratiæ, lo- 12. *Obiectio tertia.* quitur autem de habituali gratia, quia de illa dicit non esse effectum poenitentia virtutis, sed poenitentia sacramenti, sacramentum autem non efficit gratiam auxilium, sed habitum gratiæ. Respondeo, sicut D. Tho- *Dilutio.* mas loquitur de gratia habituali, ita etiam loqui de virtute poenitentia, quoad habitum, & illū dicit esse gratiæ effectū, eo modo, quo aliis locis dicit, virtutes infusas resultare ex gratia, seu ratione illius infundi.



Et sic in illa solutione concludit, habitum pœnitentiae simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiae causari, quia efficiendo gratiam, ratione illius, vel per illam coëfficit pœnitentiam, & alias virtutes. Vnde quatenus D. Thomas ait, habitum pœnitentiae esse gratiae habitualis effectum, potius indicat, eundem habitum pœnitentiae non esse causam illius actus pœnitentiae, quo se homo ad gratiam disponit, quia si illius esset causa efficiens, mediante illo esset causa gratiae, quod ibi D. Thom. negat. Nam de actu non poterat id simpliciter negare, unde in solutione ad 2. ait, gratiam effectiue fieri virtute clauium, actum vero primum pœnitentis, scil. contritionem, esse ultimam dispositionem ad gratiam consequendam. Et ibidem significat eundem actum pœnitentiae, vt est pars sacramenti, posse effectiue producere habitualem gratiam. Imo in dicta q. 28. de Verit. artic. 8. ad 2. idem sentit de cōtritione, quatenus per eam, vt cōtinentem in voto sacramentum baptismi, vel pœnitentiae, iustificatur peccator; quod apertissime repugnet, si actus ille à gratia habituali procederet; nullum ergo solidum fundamentum habet in doctrina Diui Thomae illa sententia, cum tamen priora argumenta irrefragabilia videantur.

## CAPVT XV.

*Vtrum prima dispositio ad iustificationem necessaria, sit actus fidei, & intellectus.*

1. Actus fidei est prima dispositio ad iustitiam.

**D**iximus in genere de dispositione ad iustitiam, & gratiam habitualemente obtinendam, eamque in humanis actibus positam esse docuimus; consequenter ergo sequitur, vt qui sint illi actus declaremus. Et quoniam illi actus, vel intellectus sunt, vel voluntatis, & intellectus prior est, ideo de dispositione ex parte illius necessaria dicere incipimus. Et in primis supponimus, primam dispositionem ad iustitiam esse actum fidei. Quod est certum de fide: nam quod fides sit necessaria ad iustitiam, satis expresse docuit Christus Dominus Matth. ult. *Qui non crediderit, condemnabitur*, & Paulus ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, quod latius in proprio tractatu de fide ostendendum est. Quod vero illa dispositio sit prima, satis significauit Paulus ad Hebr. 11. cum descripsit, fidem esse substantiam, seu hypostasim (id est fundamentum) rerum sperandarum, & cum subiicit, *Sine fide impossibile est placere Deo*. Quod tam de persona, quam de operibus eius Sancti intelligunt. Cum ergo sine fide nemo possit placere Deo, profecto nec iustus esse potest; nam qui iustus est, placet Deo, & ideo dicitur iustus ex fide viuere Abac. 2. Hebr. 10. Roman. 1. & propterea Paulus in suis epistolis, praesertim ad Romanos & ad Galatas, hominem dicit iustificari per fidem, tanquam per radicem, & originem iustitiae, vt Concilium Tridentinum sessione 6. capite octauo declarauit.

2. Stapleton. lib. 8. 1. 3. refert.

Neque hanc fidei necessitatem haeretici dissidentur, sentiunt tamen, hanc fidem iustificantem non esse opus intellectus, sed voluntatis. Dicunt enim illam esse fiduciam, qua quis firmiter credit sibi esse remissa peccata, vel non imputata, fiducia autem non est actus intellectus, sed voluntatis; ergo licet fidem exigant, non tamen in ea significatione, qua ad intellectum pertinet, sed in alia, quae motum voluntatis importat, requirunt. Sed in primis non est de significatione vocis fidei contendendum: nam multi etiam Catholici admittunt illam significationem vocis, fidei, in qua etiam secundum morem Scripturae dicitur fiduciam significare. Quae sententia licet non sit certa, nec fortasse vera (vt in propria materia expendemus) non continet tamen errorem, dummodo non excludatur alia significatio, in qua specialis actus, & assensus intellectus nomine fidei in Scriptura, vel semper, vel frequentius significatur. Quod

maxime patet ex illis locis, in quibus fidei actus per verbum credendi, assentiendi, vel sciendi explicatur. Nam credere nihil aliud est, quam iudicare verum esse quod dicitur; hoc autem euidentissime opus est intellectus. Vnde Paulus 2. ad Corinthios 10. loquens de fide, per quam veritatem mysteriorum credimus, ait, *Captiuantes intellectum in obsequium fidei*. Et eodem sensu dixit Luc. Actor. 16. *Et verbum Domini crescebat*. Et infra. *Multa etiam turba sacerdotum obediebat fidei*, id est, subiciebat intellectum fidei; hoc est n. proprie obedire fidei. Praeterea est apertissimum testimonium Matthaei octauo, vbi cum Christus de Centurione dixisset. *Non inueni tantam fidem in Israel*, statim dicit eidem. *Vade, & sicut credidisti, fiat tibi*, vbi aperte declarat Christus, Centurionem, credendo, fidem illam exhibuisse, & capit. nono, cum caeci visum ab illo peterent, interrogauit illos, *Creditis, quia hoc possum facere vobis?* cumque affirmando respondissent, ait illis. *Secundum fidem vestram fiat vobis*. Ex quo loco etiam excluditur euasio alia haeticorum dicentium, euasio haeticorum, verbum credendi etiam significare idem, ac credere, vel fidei alterius committere, vt Luc. 16. Christus dixit. *Si in iniquo mammona fideles non fuistis, quod verum est, quis credet vobis?* Sed licet hoc verum sit, quando, dupliciter verbum credendi cadit in rem aliquam, quae fideliter alterius committitur, vt in citato loco, tamen quando cadit in veritatem creditam, vt quod Christus sit Deus, vel quod possit hoc, vel illud facere, non potest, nisi assensum intellectus significare. Et hic est frequentissimus vsus illius verbi in Scriptura sacra, vt in citatis Matthaei locis, & quoties in Scriptura de credendo Euangelio, vel reuelationi, aut veritati diuinae agitur, alia vero circumstantia rara est, & quae ex circumstantia locorum facile dignoscitur. Accedit, quod haec posterior significatio priorem supponit, & ab illa videtur deriuata. Nam ideo aliquis rem suam alteri fidenter committit, quia illum fidelem, vel diligentem esse credit, & ita posterior significatio ex priori deriuata est, illamque supponit.

Actus fidei est actus intellectus.

Excluditur euasio haeticorum.

Dupliciter verbum credendi cadit in rem aliquam, quae fideliter alterius committitur, vt in citato loco, tamen quando cadit in veritatem creditam, vt quod Christus sit Deus, vel quod possit hoc, vel illud facere, non potest, nisi assensum intellectus significare.

Hinc ergo secundo dicendum est, illam fidem, quae est iustitiae fundamentum, & propterea iustificans dicitur, esse fidem intellectus, id est, assensum firmum, in reuelatione diuina fundatum. Probatur primo ex illo Ioannis primo. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius*. Fides ergo, qua credimus, est fundamentum diuinae filiationis, & iustitiae. Idemque confirmant verba Abacuc. 2. *Iustus meus ex fide viuit*, ibi enim sine dubio est sermo de fide iustificante, & tamen illam incredulitati opponit, dixerat enim. *Qui incredulus est, non erit recta anima eius in semetipso*, & subdit. *Iustus autem meus ex fide viuit*, ergo haec fides est credulitas, quae sine dubio ad intellectum pertinet, sicut & incredulitas. Secundo ex Paulo in epist. ad Hebr. nam cum c. 10. eadem verba Abacuc. retulisset, subdit in c. 11. *Est autem fides sperandarum substantiarum rerum, argumentum non apparentium*. Vbi, & fidem illam ita describit, vt & illam ab spe, ac subinde à fiducia distinguat, eamque fundamentum, & basim eius esse doceat. Hic est verior sensus illius primae partis, *Sperandarum substantiarum rerum*, seu hypostasim, vt habent Graeca, id est, basis, & fundamentum, vt in materia de Fide latius explicabimus: in altera vero parte eandem fidem intellectui tribuit, dum ait, esse argumentum non apparentium, id est, firmum assensum, quo creduntur, quae non videntur, vt Theologi omnes, & Patres intellexerunt, quos in propria materia referemus. Nomine enim argumenti, probationem, seu medium, quo intellectus ad assentiendum inducitur, significare solet; effectum enim ipsius, qui est firmus assensus, Paulus iudicauit, vt Anselmus, & Diuus Thomas notarunt. Et ideo statim subdit. *Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei*. Est ergo fides actus intelligendi. Et inter exempla, quae adducit, multa clare pertinent ad intellectum, vt de Abraham statim videbimus. Et de Isaac, & Iacob, ait,

3. Assertio 2.



fide benedixisse filios, de futuris utique prophetando, & prædicando, quæ credebant, & sic de cæteris. Ac denique cum ibidem dixisset, *Sine fide impossibile est placere Deo*, subdit. *Credere enim oportet, quia Deus est, & inquirentibus se remunerator sit*. Vbi & effectum formalem illius fidei declarat esse credere, & ex obiecto credendi, quia Deus est, & quod remunerator sit, euidenter constat, illud credere actum esse intellectus.

4. *Amplius roboratur assertio.* Tercio ex Paulo ad Roman. 4. idem conuinci potest, nam fidem, per quam Abraham iustificatus fuit, per actum credendi declarat ex illo Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*. Quid autem crediderit, exponit infra dicens. *Credidit Deo, qui uiuificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt tanquam ea, quæ sunt, qui contra spem, in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium*. Et infra. *Et non infirmatus est fide, nec considerauit corpus suum emortuum, &c.* Et infra. *In promissione Dei non hesitauit dissidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens, quia quacunque promissit, potens est, & facere, ideo & reputatum est illi ad iustitiam*. Ex quibus verbis multiplex argumentum desumere possumus. Primum, & euidentissimum est, quia licet fiducia sit necessaria ad iustificationem (ut infra dicemus, & colligi potest ex illis verbis, *Non hesitauit dissidentia*) non potest ipsa esse prima illa fides, quæ tanquam fundamentum, & radix iustificationis exigitur, quia fiducia voluntatis necessario debet fundari in fide intellectus, ideo enim alicui, siue affirmanti, siue promittenti confidimus, quia illum veracem esse credimus; ergo non potest fiducia esse fundamentum, sed fides illa, in qua ipsa fundatur. Et hoc est, quod Paulus ait *contra spem*, utique propriarum virium, in spem credidit, id est, credidit Deo, ut in eo speraret, & ideo subdit. *Non hesitauit dissidentia, sed confortatus est fide*. Quæ verba inducunt à contrario heretici, ut ostendant, fiduciam esse fidem. Sed aperte errant, quia Paulus non dicit, credere esse non diffidere, sed esse causam, & radicem non diffidendi, seu confidendi. Quod etiā docet clarissime ad Ephes. 3. *In quo (scilicet Christo Iesu) habemus fiduciam, & accessum per confidentiam per fidem*. Vbi aperte illa duo distinguit, & fiduciam fundamentum dicit esse fidem. Et similiter 1. Timot. 3. ponit fiduciam in fide, *quæ est in Christo Iesu*. Quod autem hæc fides, qua confortatus est, sit intellectus, multis modis declarat. Primo, proponendo eius obiectum, dum ait. *Credidit Deo qui uiuificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt*. Secundo, quia illam concepit, quoniam non considerauit corpus suum emortuum, sed Dei omnipotentiam. Et hoc est, quod tertio subdit. *Plenissime sciens, quia quæ promissit, potens est & facere*, vbi etiam participium, sciens, intellectus actum indicat manifeste, positium autem pro participio, credens, ad denotandam fidei firmitatem, sic enim fides propter certitudinem, & infallibilitatem solet interdum scientia vocari, ut Luc. 1. *Ad dandam scientiam salutis*. Quæ verba, & similia satis etiam confirmant, fidem iustificantem esse salutarem scientiam, ac proinde ad intellectum pertinere. Præterea hoc confirmant alia verba eiusdem Pauli de eodem Abrah. ad Hebr. 11. *Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, &c.* Et infra. *Arbitrans, quia, & à mortuis suscitare potens est Deus*, vbi verbum, *arbitrans*, intellectus actum etiam significat, & pro verbo sciendi, aut credendi positum est.

Ratio euidentis.

Apertus error hereticorum excluditur.

5. Fundatur quarto.

Quarto possumus ratione simul, ac Concilij Tridentini, & Patrum auctoritate eandem veritatem confirmare. Nam fides iustificans est fides illa, quæ est Theologica virtus, seu actus eius, sed illa non est fiducia; ergo firma credulitas, seu assensus intellectus. Consequentia clara est ex sufficienti partitione, seu enumeratione, tantum enim inter illa duo controuersia cum hæreticis versatur. Maior sumi potest ex Paulo 1. Cor. 13. dicente. *Nunc autem manet fides, spes, charitas, tria hæc, vbi ex communi omnium Patrum, & catholico-*

rum sensu tres numerat virtutes Theologales ad iustificationem maxime necessarias, & inter eas primum locum fidei tribuit. Vnde etiam Concilium Tridentinum Paulum imitans sess. 6. cap. 6. in ordine iustificationis primum ponit actum fidei, quem sic declarat. *Fidem ex auditu concipientis libere mouentur in Deum credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt*. Postea vero cap. 7. addit, in ipsa iustificatione accipere hominem fidem spem, & charitatem. Nam fides (inquit) nisi ad eam spes accedat, & charitas non perfecte vnit hominem Christo. Et D. Augustinus eundem locum tractans sermon. 53. de Tempore, de fide ait, *Primum homini Christiano necessaria est, & postea subdit. Per ipsam discitur veritatis scientia, & percipitur cognitio diuinitatis, &c.* Postea vero subdit. *Post hanc fidem spem firmam habere discite, quæ animum nostrum ad inuisibilia trahit, & intentiones nostras in cælestia desideria inserit*. Vbi clare fidem intellectui tribuit, & illam ponit, ut fundamentum spei, seu fiduciae. Imo in libro 6. de Prædestinat. Sanctorum, ut ostendat, initium salutis non esse ex nobis, sic fidem, describit in cap. 2. *Credere est cum assensione cogitare, quod aperte est intellectus, & lib. de Spir. & liter. cap. 9. quod Paulus ait, iustitiam esse per fidem Christi, exponit, id est, per fidem, quæ credimus in Christum, quæ sine dubio est fides Theologica, de qua etiam in cap. 11. exponit illud. Iustus ex fide uiuit*

Certa ergo est illa propositio maior. Minor autem non minus certa est, tum ex eisdem testimonijs. Nam Concilium Tridentinum in dicto cap. 6. post prædictam fidem subiicit timorem, & deinde addit. *In spem eriguntur fidentes, Deum per Christum propitium fore*. Vbi declarat, & spem idem esse cum fiducia, & illam non esse fidem propriam, sed in illa fundari, ut cap. 7. amplius declarat, & cap. 8. de eadem fide à fiducia distincta exponit, quod Paulus sæpe docet, hominem per fidem iustificari, utique tanquam per initium, fundamentum, & radicem iustitiæ. Ideoque in canon. 12. damnat dicentes, fidem iustificantem nihil aliud esse, quam iustitiam. Et similiter Augustinus libr. 83. Quæstion. q. 31. fiduciam tribuit voluntati, & in dicto sermon. 53. de Tempore, fiduciam in Deum sentit esse spem ipsam, quam fidei, tanquam fundamentum super imponit. Vnde Hilar. lib. 8. de Trinit. ante medium spem dixit esse stipendium fidei. Ratio denique supra tacta, & in Paulo fundata id conuincit, quia firmitas spei, seu fiduciae, ex certitudine fidei nascitur; ergo distinguuntur tanquam causa, & effectus, est autem fides intellectus causa fiduciae voluntatis, & ideo illa est fides iustificans, seu iustitiæ fundamentum.

Vnde tertio dicendum est, hanc fidem intellectus esse primam dispositionem ad iustitiam. Ita docet Concilium Trident. dict. c. 6. 7. & 8. & ex ipso nomine fundamenti, radicis, & originis est clara. Et ita est summo consensu à Catholicis recepta, nec indiget alia probatione præter supra adductas. Quia in Scriptura hoc est primum opus, quod ab hominibus postulatur, ut iustificari possint, Marc. ult. *Qui crediderit*. Et Ioann. 6. cum interrogassent turbæ, *quid faciemus?* respondit Christus. *Hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum, & ideo etiam dicitur iustus ex fide uiuere, & non posse Deo placere sine fide, ut alia omittam. Et ratio est illa, quia omnis bona operatio ab intellectu inchoari debet. Hæretici autem, ut in suo errore de imputatiua iustitia persistant, & ne opus nostrum aliquid ad iustificationem conferre videatur, licet fidei necessitatem maxime prædicent, negant illam esse præparationem, aut dispositionem ad iustitiam, sed applicationem, seu apprehensionem iustitiæ nominant. Sed fundamentum hæreticorum de imputatiua iustitia refutatum est, & aliud de speciali fide iustificante in capite sequenti impugnabitur. Alioqui autem manifestum est, fidem requiri, ut viam necessariam ad Deum, iuxta illud, *Antecedentem ad Deum, oportet credere, quia est, & ut necessaria conditio ad cætera pietatis ope-**

6. Pro tenditur ratio superior

7. assertio 3.

Hæreticorum error, ut alium tueantur.



his opera, iuxta illud ad Rom. 10. *Quomodo inuocabunt eum, in quem non crediderunt.* Et hoc est esse morale, ac primam dispositionem ad iustitiam, neque amplius de voce, neque etiam de fundamentis hæreticorum contendere necessarium est; nam ad summum probant, aliquam fiduciam esse necessariam, ut illud Matth. 9. *Confide fili, & similia*, illa vero supponit fidem in intellectu, & qualis ipsa futura sit, infra dicitur.

## CAPVT XVI.

*Quæ fides, seu cuius obiecti sit fides iustificans?*

1. **H**æc est altera, & vna ex præcipuis controuersijs cum hæreticis in materia de iustificatione. Distinguunt enim illi inprimis triplicem fidem, miraculorum, historiarum, & promissionum. Rursusque fidem promissionum distinguunt in generalem, & specialem, quarum prior ad omnes pertinet, est enim de promissionibus Dei, prout ad omnes pertinent, ut est illa. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit saluus erit. Qui manducat hunc panem, viuet in æternum*, & similes. Posterior vero dicitur specialis fides, per quam vnusquisq; sibi applicat cum omni certitudine promissionem illam generalem. Et qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides ad iustitiam secundum propositum gratia Dei Rom. 4. credendo nimirum, firmiter, & sine hæsitacione propter Christum sibi non imputari, quicquid egerit, vel peccauerit, & ideo absolute, & sine remissione sibi esse remissa peccata præterita, & non imputari quæ quotidie committit. Hanc ergo fidem particularem dicunt heretici esse fidem iustificantem, ac proinde obiectum iustificationis fidei in vnoquoque homine esse, non imputari sibi peccata per Christum, ac subinde se esse iustum, & innocentem apud Deum, non quia vere, & in re, vel careat peccatis, vel iustitiam habeat, sed quia sibi non imputantur propter iustitiam Christi sibi per fidem illam applicatam.

2. Neque vero ita huic speciali fidei iustificationem tribuunt, ut aliam fidem historiarum, & promissionum excludant, illam enim etiam admittunt, & ad illam specialem supponi fatentur, negant tamẽ illam iustificare sine hac speciali, & ideo hanc solam iustificantem appellant. Ac denique hanc ipsam specialem fidem, ut diximus, non in solo assensu intellectus, sed in voluntate præcipue constituunt, quam fiduciam appellant, quæ supponit quidem assensum firmum omnium Christi promissionum, addit autem voluntatem quiescendi in Christo, eiusque iustitia, volendo sibi imputari cum firma spe, quod eo ipso sibi iustitia Christi imputatur, & propter illum propria peccata non imputantur. Vnde ex illa fide generali, & hac voluntate videntur velle, ut sequatur etiam firmus assensus, quo vnusquisque iustificatus credere debet, se esse iustificatum. Hæc videtur esse in substantia sententia de fide iustificante, eiusque obiecto Protestantium huius temporis, quantum ex auctoribus illam referentibus colligere possum, quamuis tanta sit inter eos explicacionum, seu propriarum imaginationum varietas, ut vix aliquid certum de eorum mente dicere possimus. Fundamenta vero huius erroris nulla sunt, præter illa, quibus probare nituntur non esse in nobis veram iustitiam, sed imputatam, & hoc ad gloriam Christi pertinere, de quibus satis dictum est. Vel quibus probare nituntur solam fidem sine operibus iustificare, quia inde non male inferunt suam specialem fidem: nam si opera non sunt necessaria, optime sequitur, cæteras promissiones Dei, si illas credamus, habere in nobis effectum, ac proinde sequi ex illis fidem certam propriæ iustitiæ. Sed nos illum etiam errorem impugnabimus in capite sequenti, & ideo illis hæreticorum fundamen-

tis nihil in præsentia adiungere necesse est.

Dicendum ergo inprimis est, fidem iustificantem esse catholicam fidem, quæ in obiecto suo, & dogmata, & historias, & promissiones comprehendit. Assertio hæc est certa de fide, ut statim probabimus. Nunc breuiter ostenditur, primo ex refutatione ineptæ diuisionis triplicis fidei ab hæreticis sine fundamento, vel vtilitate introductæ. Primo quidem quia inter illa membra, præsertim inter duo vltima, sola materialis distinctio esse potest: quamuis enim & historiae de rebus præteritis, & iam factis, & promissiones de rebus futuris nobis per fidem proponantur, non creduntur a nobis, nisi quatenus a Deo reuelantur, & ideo eadem fide creduntur. Imo si attente res consideretur, vno & eodem actu fidei vtrumque interdum creditur. Nam cum credimus promissioni diuinæ, simul credimus, promissionem esse factam, quod ad historiam pertinet, & promissionem esse implendam, quæ vocatur peculiaris fides promissionis: non est ergo talis, quæ a fide historiae separari possit; inepte ergo distinguuntur. Nam licet fides historiae non contineat promissionem, id parum refert ad negotium iustificationis. Et ideo etiam ex hac parte inutilis est distinctio.

Accedit, quod in rigore est diminuta diuissio, nam præter historias, & promissiones multa alia sunt nobis reuelata, ut Deum esse trinum, & vnum, & similia, quæ historiae non sunt, sed proprio nomine dogmata, seu mysteria fidei appellantur, & sine dubio pertinent ad fidem iustificantem, id est, ad salutem necessariam. De illa enim loquebatur Christus, cum discipulis dicebat. *Creditis in Deum, & in me credite*, Ioannis 14. & alijs locis infra citandis. Addendum ergo esset aliud membrum de fide dogmatum, tunc autem consequenter posset hæc ipsa fides in plures distinguui, quia in dogmatibus est magna varietas, nam quædam ad diuinitatem Dei spectant, alia ad humanitatem, quædam omnino supernaturalia sunt, alia lumine naturæ cognosci possunt, ut Deum esse, animam esse immortalem, inter quæ non minor ratio distinctionis, quam inter historias, & promissiones interuenit. Quod si forte dicant hæretici sub historiæ fide comprehendendi fidem omnium rerum, ac mysteriorum, quæ promissiones non sunt, profecto, & improprie satis nomine historiæ vtuntur, & immerito distinguunt historiæ fidem a fide promissionum, cum historiæ fidem in plures non distinguant, quia formalis distinctio inter illa duo membra non inuenitur, & materialis non minor inuenitur inter ea, quæ sub fide historiæ in illa latitudine continentur. Denique ob eandem fere rationem frustra specialis ratio fidei miraculorum habetur: nam reuera illa fides non est distincta a fide historiæ, & promissionum, neque in substantia est alia, quam fides catholica, ut patet ex interrogatione Christi, quam cæcis fecit Matth. nono. *Creditis, quia hoc possum facere vobis?* & illis respondentibus, *vtique Domine*, ipse dixit ad eos, *secundum fidem vestram fiat vobis*, credere autem Christum posse illuminare cæcos, fides catholica est, seu fides dogmatica, aut historica in dicto sensu: fides item miraculorum maxime nititur in promissione diuina, ut per se constat: ergo non potest omnino condistingui ab illis membris, sed illa includit, & eiusdem essentia est, licet aliquam perfectionem accidentalem, & practicam addat, ut in materia de fide in propria disputatione dicturi sumus. Superest ergo, ut vna sit fides catholica, sicut Paulus dixit ad Ephes. 4. *Vna fides*.

Hinc ergo concluditur, fidem iustificantem de se idem obiectum habere cum fide catholica, omniaque mysteria includere, quæ illa includit. Ita sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. Et declaratur, nam potest hoc intelligi de obiecto formali, vel de materiali, de priori res est clara, quia fides catholica nititur auctoritate Dei, & fides non iustificat, nisi quæ Deo

3. Assertio hæc.

Ineptæ diuissio hæreticorum refutatur.

4. Diuissio illa diminuta ostenditur.

Occurritur hæreticorum effugium

Miraculorum fides impugnatur.

5. Obiectum fidei Catholice recurrit cum obiecto fidei iustificantis.

1. Triplicem fidem distinguunt hæretici.

Fides iustificans quam sit apud hæreticos.

2. Magis euoluitur sectariorum error.

Fundamentum huius erroris.



atur, iuxta illud, *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*. Et illud. *Confortatus est fide, dans gloriam Deo ad Roman.* 4. non enim minus glorificatur Deus, credendo, verum esse in dicendo, quam in promittendo. Hic autem præcipue agimus de obiecto materiali, & sic optime declaratur a Concilio, dum dicit, hanc fidem esse illam, qua homines mouentur in Deum credentes, vera esse, qua diuinitus reuelata, & promissa sunt, denotans, hanc esse omnium fidem, sicut & catholicam, & ideo à nomine historiarum abstinet, quia non solum historiæ, sed etiam multa alia mysteria, pluresque veritates reuelatæ sunt, ut dixi, nec potest huius fidei obiectum materiale melius, magisve adæquate, quam in ordine ad formale, id est, ad diuinam reuelationem comprehendere. Et quamuis etiam promissiones sub his, quæ reuelata sunt, comprehendantur, merito specialiter nominatæ sunt, quia non solum credimus eas esse factas, quod pure credimus, quia reuelatum est, sed etiam esse implendas, quod etiam credimus, quia Deus, qui illas fecit, infidelis esse non potest: nam hoc etiam ad eius infallibilem veritatem pertinet.

6. Probatur autem ulterius hæc doctrina Concilij ex Testimonijs D. Pauli probatur. Paulo ad Heb. 10. & 11. ubi cum dixisset, *iustum ex fide viuere, & sine fide impossibile esse placere Deo*, quæ propria sunt fidei iustificantis, postea explicat hanc fidem per fidem dogmatum, dicens. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & requirentibus se remunerator sit, & dicēs. Fide intelligimus, apertam esse secula verbo Dei, nam Deū esse creatorem ad fidem dogmaticam, & catholicam pertinet, simulque est cuiusdam historiæ fides. Ad iungit etiam fidem, qua Abel plurimam hostiam contulit, quam Cain: nam illa certe non fuit fides alicuius historiæ, vel promissionis, de qua nobis constat, sed fuit fides de Deo ipso, & de maiestate eius, ac beneficentia, & singulari cultu ei debito. Item fides Noe commendatur, quod responso accepto de his, quæ adhuc non videbantur, ita credidit, ut iuxta fidem operatus fuerit, & obedierit, & iustitia quæ per fidem est, heres sit institutus. Fides autem eorum, quæ non videntur, non est fides promissionum tantum siue generalis, siue specialis, sed est fides catholica, & in Noe non minus fuit fides comminationum, quam promissionum, & aliorum futurorum euentuum. Idemque ponderari potest in fide Abraham, nam licet in illo maxime commendetur fides promissionum, inde tamen euidentius conuincitur eandem esse omnium fidem, & illam et fides, præter promissionem, fuit de multis alijs rebus futuris, & primario de ipso met Deo fuit, & quod esset potens filium occisum à mortuis suscitare. Vnde ad Rom. 4. prius in hoc commendat fidem Abraham, quod Deo credidit, qui viuificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt, & contra spem in spem credidit: postea vero promissionem addit dicens. *In repromissione etiam Dei non hesitauit dissidentia, &c.* Fides ergo per quam iustificamur, hæc omnia comprehendit, nec est ad quamcunque fidem promissionum coarctanda. Et ideo licet in principio illius capitis describendo fidem, per quam iustus uiuit, prius dixerit esse substantiam rerum sperandarum, statim addit argumentum non apparentium, ut totam materiam fidei comprehenderet.*

7. Denique idem conuincitur ex verbis Christi Domini Marc. vlt. *Prædicato Euangelium omni creatura, qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit, ubi fidei Euangelij recte operanti tribuit salutem, Euangelium autem non continet tantum historias, vel promissiones, sed totam fidei materiam. Et simile argumentum sumitur ex Paulo Roman. 1. Non erubescio Euangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudeo primum, & Græco. Iustitia enim Dei in ore reuelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est. Iustus autem ex fide uiuit. Vbi Paulus aperte loquitur de fide iustificante, & dicit esse fidem, qua credimus Euangelio, in quo & promissiones, & dogmata & comminationes, & mysteria continen-*

tur. Et hanc vocat in alijs locis fidem Christi, per quam iustificamur, non solum quia per Christum nobis tradita est, sed maxime, quia fides in Christum ipsum, & mysteria eius est, quæ maxime iustificat, iuxta verbum Christi Ioannis tertio. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum non pereat, &c.* & illud Ioan. 20. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti, beati qui non viderunt, & crediderunt.* Et infra. *Ut credatis quia Iesus est filius Dei, & credentes vitam habeatis in nomine eius.* Ac denique iuxta illud Roman. 3. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum.* Et infra. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Vnde Actor. 8. cum Philippus euangelizasset Eunuchum Iesum, & Eunuchus cum perueniret ad aquam, interrogasset, *Ecce aqua, quis prohibet me baptizari?* Dixit Philippus, *Si credis ex toto corde, licet.* Et respondens Eunuchus, ait. *Credo filium Dei esse Iesum Christum.* Et tunc Philippus baptizauit illum. Vnde saltem concluditur, hanc fidem, quæ est fides dogmatum, esse necessariam ad iustificationem, ut late ex illis locis docet Augustinus libr. de Spirit. & liter. cap. 9. & sequentibus, & cap. 29. & toto libr. de Fide, & Symbol. ad catechumenos, & Cyrill. Hierosolymit. cateches. 7. & 8. Illumin. expresse dixit fidem dogmatum esse, quæ iustificat. Et de eadem dixit Leo Papa serm. 4. de Epiphania. *Hæc est fides, quæ de peccatoribus facit sanctos, &c.* Et plura videbimus in sequentibus, & magis ex professo in tract. de Fide.

Ratio vero propria est, quia illa est fides iustificans, quæ est necessaria ad salutem vitæ præsentis, & futuræ, nam salus in iustitia consistit, sed fides necessaria ad salutem est fides dogmatum à Deo reuelatorum; ergo. Minor satis patet ex dictis, & ex verbis Symboli Athanasij. *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, saluus esse non poterit.* Consequentia autem cum maiori notæ sunt. Et confirmatur ex principali fidei scopo, seu fine, exigitur enim à nobis, ut possimus in Deum ex corde conuertere, & ab ipso remissionem peccatorum per Christum impetrare; ergo maxime necessaria est fides, quæ & ipsius Dei, & Christi, ac meritorum eius, prout nobis ad remissionem peccatorum, & iustificationem obtinendam vtilia sunt, notitiam præbeat: hæc autem est fides catholica: ergo ipsa est, quæ in ratione fidei maxime iustificat. Quod ex punctis sequentibus magis patebit.

Addendum vero ulterius est, non omnium, quæ sub obiecto fidei catholice comprehenduntur, æqualem fidem postulari. Nam aliud est loqui de toto obiecto, & materia credibili per fidem Catholicam, aliud vero de obiecto, cuius cognitio distincta, tanquam necessaria ad salutem ab omnibus postulatur, aliud de obiecto materiali ad primam iustificationem, & remissionem peccatorum necessario. Primum enim obiectum omnia, quæ Ecclesia credenda proponit, tanquam à Deo reuelata, complectitur: non est autem ad iustificationem necessariam, omnia mysteria, omnesve veritates sub tali obiecto comprehensas explicite credere, id est, singulas in se ipsis apprehendendo, eisque assensum præbendo. Quia nec omnibus fidelibus isto modo proponitur totum fidei obiectum, neque communis plebs fidelium capax est tantæ cognitionis, neque tanta fides necessaria omnibus prædicatur vel in Scripturis, vel per Ecclesiam. Satis ergo est communi plebi fidelium fides expressa mysteriorum, quæ in Symbolo continentur, cum generali fide implicita reliquorum, credendo, videlicet, vera esse, quæ à Deo reuelata sunt, ut Concilium Trident. dicit, vel credendo, vera esse, quæ Sancta mater Ecclesia, tanquam de fide credenda tenet. Hæc enim generalis fides (ut ita dicam) in primis necessaria est ad salutem, ut singulari veritatum propria, & explicata fides certa, & infallibilis esse possit. Quapropter secundum obiectum, seu obiectum fidei catholice secundo modo consideratum, per se quidem ab omnibus,

8. Fundatur ratione.

Confirmatio.

9. Assertio 2.

Explicitè omnia credere haud opus est.

Explicita fides Symboli cum implicita reliquorum satis est fidelibus.



hibus, & singulis fidelibus explicite credendum est, ideoque illius fides necessaria est ad iustificationem, unde & iustificans esse potest. Est autem illud obiectum, ut dixi, illud quod in Symbolo continetur, ut latius in materia de fide explicatur. Vbi etiam ex professo tractandum est, quid sit de necessitate præcepti, quid de necessitate mediæ, & inter hæc mysteria, quæ sint ante iustificationem necessario credenda in re ipsa, de quibus vero sufficiat aliquando eorum fidem explicatam in voto habere.

10. Vnde circa tertiam obiecti fidei iustificantis considerationem aduertendum ulterius est, inter obiecta fidei catholicæ ab omnibus explicite credenda, quædam esse, quorum actualis cognitio, & consideratio actualis non est necessaria ad actus voluntatis, quibus iustificationis dispositio completur, ut est, v. g. mysterium Trinitatis, nam sine actuali cogitatione, & fide illius potest quis Deum super omnia diligere, vel mysterium passionis Christi, nam licet quis de illo actu non cogitet, potest de peccatis perfecte dolere. Talis ergo fides necessaria est nunc ex ordinatione diuina propter se (ut sic dicam) & per modum speculationis cognitionis propter veritatis diuinæ cognitionem, ut debita de Deo, & Christo cognitio per fidem certam, & suo modo distinctam habeatur, & ut intellectus altiori modo in obsequium Dei subijciatur. Ad dispositionem autem voluntatis aduersus peccata, & ad gratiam obtinendam, licet utilis esse possit, non est simpliciter, & extrinseca dependentia voluntatis ab intellectu necessaria. Sunt ergo alia obiecta fidei, quorum cognitio per se, id est, ex intrinseca dependentia voluntatis ab intellectu necessaria est, ut voluntas possit conuenienter moueri, sicut oportet, ut se ad remissionem peccatorum, & primam iustificationem disponat, & ideo fides talium obiectorum potest peculiari, & quasi propria ratione dici iustificans. Quod sane indicauit Concilium Trident. dicto cap. 6. dum post generalem fidem eorum, quæ reuelata sunt, addit. *Atque illud imprimis a Deo iustificari impium per gratiam eius. per redemptionem, quæ est in Christo Iesu.* Et habet fundamentum in Paulo Roman. 4. dicente, *Credenti in eum, qui iustificat impium fides eius reputatur ad iustitiam.* Fides ergo Dei, ut iustificatoris per Christum, est quasi propria fides iustificans. In qua fide includitur recognitio proprii peccati, & quod fuerit Dei offensio, quodque per eius remissionem, & non aliter delendum sit. Ac denique quod ad veniam obtinendam ad Deum confugere, & peccatum detestari necessarium sit, & denique quod vere poenitentibus venia non denegetur. Hæc enim omnia ad obiecta fidei catholicæ spectant, & ad dignam poenitentiam agendam per se necessaria sunt. Considerari autem in hoc puncto potest differentia inter peccatorem fidelem, quia in his omnibus satis instructus per fidem est, & habitu illa possidet: & peccatorem infidelem, qui ut poenitentiam agat, prius de his omnibus docendus est, & ideo in hoc posteriori distincta cogitatio, & actualis fides de his omnibus præmittenda est, ut possit sperare, diligere, ac poenitere, sicut oportet. A. In homine autem fidei recognitio peccatorum, ut sunt offensa Dei, sufficere potest ad actuale, & proximam dispositionem ex parte intellectus, quia illa non habetur sine aliquo fidei actu, in quo virtute continentur reliqui, & sufficienter proponitur voluntati obiectum, ut se disponat, ut insequentibus amplius declarabimus, ubi etiam dicemus, an interdum sufficiat virtualis actus fidei, etiam si assensus actualis ex fide non eliciatur?

Quid inter sit inter fidelem & infidelem peccatorem.

A. An hæc necessitas sit ex natura rei supposita fidelis amoris, vel poenitentia, &c. Vide Medinam lib. 4. de Recl. in Deū fide cap. 7. & quæ disputari solent 2. 2. q. 2. art. 4. & 8.

11. Assertio vltima.

Vltimo addimus contra hæreticos specialem fidem, qua quis credat, se esse iustificatum, aut sibi remitti, aut non imputari peccata, prout ipsa illam cōfingunt, non esse sufficientem, neque necessariam dispositionem ad iustitiam. Quod sufficiens non sit, omnia hæcenus dicta euidenter ostendunt, nam probabimus, multa esse necessaria, quæ in illa speciali fide

non includuntur. Quod vero nec necessaria sit, probatur primo, quia nullibi in Scriptura sacra talis fides à nobis postulatur: nam licet postuletur confidētia in diuina potentia, misericordia, vel promissione, illa esse potest sine tali fide. Nam qui veram poenitentiam egit, confidit, sibi esse remissa peccata, nō tamen certo credit illa vere esse remissa, quia non certo scit, suam poenitentiam sufficientem fuisse. Secundo, quia sicut generalis fides de promissionibus diuinis supponit promissionem esse factam, & reuelatam, ita fides hæc specialis supponere debet promissionē mihi factam, & reuelatam. At nulla facta est vnicuique promissio, vel reuelatio, sed tantum censetur singularis facta, quatenus in particulari sub vniuersali continetur; ergo non potest quis plus de se credere vera fide particulari, quam in illa vniuersali continetur: in illa autem vniuersali fide non continetur absoluta promissio, sed sub conditione, si egeritis poenitentiam, vel alia simili; ergo nec fides particularis potest esse absoluta. Respondent hæretici conditionem promissionis tantum esse, si credideritis. Sed hoc, si intelligatur de fide catholica sola, falsum est, ut capite sequenti ostendemus, nam plura includit illa conditio. Si vero intelligatur de fide speciali, qua vnusquisque credat, sibi esse remissa peccata, fictum est, quia talis conditio nullibi postulatur, & est impossibile, quia talis conditio destruit suppositionem, scilicet, quod promissio conditionata sit. Nam ut concipi possit fides, oportet, ut promissio sit absoluta: nam illa secum affert obligationem credendi; at nullibi facta est absoluta promissio; ergo nec fides illius necessaria; imo nec possibilis est; ergo neque ex vi illius specialis fides absoluta concipi potest. Denique assensus ille, qui concipi potest de iustitia, vel remissione peccatorum in particulari obtenta debet supponere remissionē iam obtentam; ergo nō potest esse dispositio, aut via ad iustitiam, vel remissionem obtinendam. Imo de illo etiam assensu infra ostendemus nō posse esse certum certitudine fidei sine speciali reuelatione; multo ergo minus esse potest dispositio ad iustitiam. Est ergo illa specialis fides prout ab hæreticis fingitur, non solum non necessaria, sed etiam chimerica, & impossibilis. An vero aliqua fides specialis alio modo sit necessaria ad iustificationem, in cap. 18. attingam.

Constat, quod talis conditio destruit suppositionem, scilicet, quod promissio conditionata sit.

## C A P V T XVII.

Vtrum præter fidem aliquis motus liberi arbitrij sit necessaria dispositio ad iustitiam.

Diximus de dispositione intellectus ad iustificationem necessaria, dicendum sequitur de subsequente dispositione voluntatis. Dico autem, *subsequente*, quia cum fides libera sit, actum etiam voluntatis requirit, sed ille præuius est ad fidem, & ideo sub necessitate credendi voluntas credendi imprimis comprehenditur; nunc autem ulterius procedimus ad actum subsequentem fidem, quo voluntas in Deum iam creditum, vel in beatitudinem, ac peccatorū remissionem, vel contra ipsa peccata tam præterita, quam futura moueatur. Dicemus ergo in hoc capite generaliter de necessitate huius actus voluntatis, insequentibus vero ad particulares actus descendemus. In hoc ergo puncto fuit multorum hæreticorum sententia, præter fidem nullam voluntatis dispositionem esse ad iustificationem necessariam. Hæc hæresis merito tribui potest antiquis hæreticis, qui dixerunt, solam fidem sine operibus ad salutem sufficere, nam sub operibus omnes boni actus voluntatis includuntur. Vnde si opera non sunt ad salutem necessaria, neque ad iustificationem erūt necessaria, cum iustificatio sit prima hominis salus, ergo neque alij actus voluntatis, præter fidem, erunt ad iustificationem necessarij.

Ordo huius cap. & sequentium.

Error antiquus.

Fuit



2.  
Origo erro-  
ris.

Vi'e Epi-  
phan. lib.  
1. hæref. 32.  
Theodor.  
lib. 1. hære-  
tic fabul. in  
Valentino.

Ordo, qui  
seruandus  
est.

3.  
Duplex in-  
iustificatio.

Quæstio  
duplex.

4.  
Catholica  
assertio.

Fuit autem hic error antiquissimus à temporibus Apostolorum, ut Augustinus refert lib. de Fide, & operibus cap. 14. ubi ait ortum esse occasione aliquorum verborum Pauli, quæ difficilia sunt intellectu, & ideo ad suam ipsorum perditionem illa deprauabant, teste Petro epist. 2. cap. 3. Vnde refert etiam Augustinus, Petrum, Ioannem, Iacobum, & Iudam contra hunc errorem suas canonicas epistolas ex instituto scripsisse. Et de Valentino illius temporis hæretico refert Irenæus lib. 1. capit. 1. promississe salutem suam doctrinam sequentibus sine operibus, quod de Eunomio etiam refert Augustinus hæref. 54. Eundemque errorem his temporibus Lutherus excitauit in artic. 36. ut supra capit. 6. retuli, eumque sectarij imitati sunt, quamuis in illius erroris assertione neque cum antiquis hæreticis, neque inter se conueniant. Nam antiqui hæretici solam fidem catholicam putabant sufficere ad iusticiam; noui autem præcipue id tribuunt speciali fidei, seu fiduciæ, quam supra explicauimus. Et quidam illorum ita in hac sua fiducia confidunt, ut cætera omnia negent esse necessaria: alij vero licet soli illi fidei iustificationem tribuant, nihilominus alios actus putant esse necessarios, ut iam dicam. Ut ergo sine equiuocatione procedamus, in hoc capite de vera, & catholica fide, in sequenti vero de fiducia, seu priuata fide dicemus.

Oportet autem distinguere inter acquisitionem iustitiæ, quam primam iustificationem nunc appellamus, à conseruatione, augmento, seu perfectione iustitiæ, quæ sub nomine secundæ iustificationis comprehenditur: nam iuxta has duas iustificationes duas oportet distinguere quæstiones, vna est, an præter fidem necessarij sint aliqui boni actus voluntatis ad iustitiam obtinendam; alia est, an bona opera sint necessaria ad conseruandam iustitiam, vel ad augendam, & perficiendam illam. De hoc posteriori membro in libro sequenti, & ultimo dicturi sumus, hic enim de sola prima iustificatione tractamus. Quia vero hæc duplex est, scilicet, remota, & proxima, hic præcipue agimus de proxima, quia hæc est per se necessaria ad iustificationem, & sola illa remissionem peccatorum infallibiliter inapetrat, quia vero remota dispositio utilis est, & regulariter, ac ordinarie præcedit, & propterea necessaria reputatur, ideo de illa etiam in capite sequenti dicemus. Nunc vero de dispositione simpliciter necessaria, sine qua iustificatio extra sacramentum non obtinetur, loquemur, & doctrinam catholicam confirmabimus, postea vero fundamentis hæreticorum satisfaciemus.

Dicendum igitur est, præter fidem necessarium esse aliquem motum voluntatis, quo se peccator ad iustitiam disponat. Assertio est de fide, quæ in primis probari potest illis testimonijs Scripturæ, quibus ad æternam salutem præter fidem opera postulantur, negaturq; solam fidem ad salutem sufficere, quæ testimonia late referemus libro sequenti, tractando de necessitate operum, quibus mandata seruantur, ad gratiæ conseruationem. Nunc breuiter probatur primo ex Christi doctrina Matth. 25. ubi docet multos habentes catholicam fidem damnari ex defectu gratiæ, seu iustitiæ vere iustificantis, hoc autem esse non posset, si sola fides catholica iustificaret, siue per modum formæ, siue per modum vltimæ dispositionis, à qua forma non separatur, ut per se notum est, & in superioribus satis probatur, ergo iuxta Christi doctrinam sola fides non est sufficiens dispositio ad iustitiam. Consequentia est euident. Maior patet in primis ex parabola decem Virginum in principio illius capitis à Christo proposita. Nam constat non solum Virgines prudentes, sed etiam fatuas fidem habuisse, tum quia (ut inquit Augustinus sermon. 22. de Verb. Domini.) Intelligendum est, omnes Christi nomine censeret, de quibus agitur: non enim possunt, qui Christiani non sunt sponso Christo venire obuiam, tum etiam quia fatuæ, quæ clamabant, Domine, Domine aperi nobis, fidem qui-

dem habebant, & tamen illis respondit Dominus: Amen dico vobis, nescio vos. Eodem fere modo induci potest parabola de talentis ibidem subiuncta. Nam qui vnum talentum accepit, & otiosè illud seruauit, fidem supponitur habuisse, & tamen tanquam inutis seruus in tenebras exteriores eijcitur. Euidenius vero id conuincit forma iudicij, quæ tertio loco ibi describitur, ubi homines agnoscentes Christum ex operibus iudicantur. Vnde idem Dominus dicit Matth. 7. Ex fructibus eorum cognoscetis eos, & adiunxit. Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine intrabit in regnum celorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in celis est, ipse intrabit in regnum celorum. Et in reliqua parte capitis multis modis eandem tradit doctrinam. Et ideo Paulus 1. Corinth. 13. inquit. Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Ex quo loco duo colliguntur, vnum est, fidem esse posse sine charitate, alterum est, fidem sine charitate non prodesse, ac subinde non sufficere ad vitam æternam, neque ad iustitiam coram Deo.

Secundo probatur eadem veritas ex alijs locis, in quibus promittitur remissio peccatorum, non absolute, nec sub conditione solius fidei, sed sub conditione contritionis, seu poenitentiae, vel charitatis, ut in capite sequenti videbimus de singulis actibus in particulari. Generaliter autem sufficit illud Zachar. 1. Conuertimini ad me, & ergo conuertar ad vos. Quod autem non postulet conuersionem per fidem manifestum est, nam statim addit. Conuertimini de vijs vestris malis & de cogitationibus vestris pessimis, & Ioel. 2. id aperitius explicatur, dum additur. Conuertimini ad me in toto corde vestro, & adduntur alia opera poenitentiae, In ieiunio, & fletu, & planctu, &c. Et similia sunt multa Ezechiel. 18. & 33. Osee 14. & similibus. Ex quibus sumi etiam potest aliud argumentum, quia Deus in his locis, & similibus ad fideles ipsum agnoscentes, & credentes, sua tamen præcepta non seruantes loquitur, & ab illis requirit aliquam dispositionem, ut eis peccata remittat, eosque iustificet, non postulat autem fidei dispositionem, sed voluntatis. Et hoc etiam confirmant testimonia, in quibus fides mortua interdum appellatur, & esse posse supponitur, ut Iacob. 2. nam inde euidenter concluditur, illam solam non esse formam dantem animæ vitam, neque esse vltimam dispositionem ad illam, quia neque vltima dispositio esse potest sine forma, ut sæpe dixi, neque potest forma dare vitam, & ipsa esse mortua.

Tertio ostendi hoc potest ex illis Scripturæ locis, in quibus declaratur modus, quo fides iustificat, tanquam fundamentum, & radix iustitiæ, non tanquam forma, vel integra dispositio, quæ testimonia infra respondendo hæreticis afferemus. Nunc ergo solum addimus doctrinam, ac definitionem Concilij Tridentini, nam sess. 6. cap. 6. dispositionem ad iustificationem describens, licet primo loco actum fidei ponat, addit alios actus voluntatis, & cap. 7. docet, fidem sine charitate mortuam, & otiosam esse, & cap. 8. docet, fidem esse iustitiæ initium, & fundamentum non complementum, & cap. 9. ait stante vera, & integra fide, posse aliquem suam indispositionem considerantem, de sua gratia formidare, nimirum, quia sola fides non constituit hominem iustum, nec ad iustitiam illum sufficiens disponit. Ac tandem canon. 9. anathema dicit in eum, qui sola fide impium iustificari dixerit, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, & nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi. Multa denique possunt ex Patribus adduci ad eandem veritatem confirmandam, sed illa melius tractando, de singulis voluntatis motibus afferemus.

Atque ex his refelluntur facile noui quidam hæretici dicti Molliores Lutherani, qui testimonijs Scripturæ coacti fatentur, præter fidem intellectus, & præter

5.  
Alijs Scri-  
pturæ locis  
probatur.

6.  
Probatur  
ex Trident.

7.  
Hæretici  
Molliores  
confutantur.  
præter



præter fiduciam necessarios esse alios motus voluntatis, ut homo iustificetur, & nihilominus negant esse necessarios tales motus, ut dispositiones ad iustitiam, vel (ut ipsi loquuntur) ad apprehendendam iustitiam, nam hoc soli fidei cōcedunt; alios vero actus dicunt solum requiri, ut signa veræ fidei, & necessarios comites illius. Sed hoc, ut dixi, facile ex dictis refutatur, & ex sola pertinacia saltem verbis defendendi proprium errorem excogitatum esse ostenditur. Primo quia potissima ratio, ob quam fides dicitur esse dispositio necessaria ad iustitiam, est, quia necessario supponi debet in homine adulto actus fidei, ut gratiam, & remissionem peccatorum consequi possit, sed actus etiam alij voluntatis necessario debent supponi, & ex lege Dei ordinaria non minus postulatur, ut homo in gratiā Dei recipiatur, sicut aperte ostendūt Scripturæ testimonia allegata; ergo si actus intellectus requiritur, ut dispositio, etiam actus voluntatis. Secundo redarguuntur hæretici, quia si actus voluntatis non est necessarius per se, ut ita dicam, & tanquam propria dispositio, certe neque necessarius est, ut necessario comitans veram fidem, quia vera, & catholica fides, eiusque actus esse potest in homine impio sine motu voluntatis in Deum, ut ex Paulo ostensum est, & ex Ioan. 12. probari potest, nam ut ibi dicitur. *Multi ex principibus crediderunt in eum, sed propter Phariseos non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam Dei.* Illi ergo fidem veram habebant, & tamen Deum non diligebant, & propter hunc timorem fidem confiteri non audebant; ergo dilectio necessaria ad iustitiam non necessario comitatur fidem, neque est necessarium signum eius; ergo non est necessaria propter cōcomitantiam, vel significationem; ergo per se postulatur tanquam dispositio necessaria, quia sine illa fides non sufficit. Et ideo Paulus ad Galat. 5. explicans, quæ fides iustificet, inquit. *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque preputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Et ad Ephes. 3. cum se optare dixisset, *Christum habitare per fidem in cordibus nostris*, subdit. *In charitate radicati & fundati*, manifeste supponens, non minus per se, ac principaliter requiri charitatem, ut Christus in nobis habitet, quam fidem; ergo non minus est necessaria ad iustificationem; nam per iustitiam, seu gratiam habitat Christus in cordibus nostris. Sed de hoc plura in sequentibus, non enim hæc generatim contra hæreticos dixisse sufficit, quorum fundamentis postea satisfacemus.

## CAPUT XVIII.

*An spes sit dispositio ad iustitiam, & quæ illa sit?*

1. **D**iximus in vniuersali, aliquem motum voluntatis esse dispositionem ad iustitiam, quia vero motus hic non vnus tantum, sed multiplex est, de illis in particulari dicere necessarium est. Concilium Tridentinum, ergo Tridentinum dicto cap. 6. sex actus voluntatis in hac dispositione enumerat post fidem, ac subinde post voluntatem credendi, quæ, ut dixi, sub fide comprehenditur, scilicet timor Dei, spes in Deum, quem actum sentit esse idem cum fiducia, amor Dei, odium, seu detestatio peccati, propositum nouæ vitæ, & propositum baptismi in non baptizatis, vel poenitentia in peccatoribus iam baptizatis, ut in c. 14. idem Concilium declarat. In hoc ergo capite, & sequenti duos primos actus declarabimus, & postea reliquos. Et quamuis Concilium in illo post fidem primo loco ponat timorem, quia ordine generationis solet esse primus, nihilominus in can. 4. inter actus, quibus homo ad iustitiam præparatur, omisso timore, secundo loco ponit actum spei, quia per se magis necessarius, & perfectione, ac intentione est prior, & ideo prius de

Pars 3.

illo dicemus, præsertim quia eius doctrina magis cōnexa est cum his, quæ capite præcedenti diximus.

Primum ergo omnium certum est, præter fidem necessarium esse actum spei, ut impius ad suam iustificationem disponatur. Conclusio est de fide definita in Tridentino supra. Quod eam probat ex verbis Christi Matth. 9. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua*, intelligens, postulasse Christum ab illo paralytico per illa verba fiduciam obtinendi remissionem peccatorum, quæ se ad illam præpararet, tacite docens, spem, & fiduciam idem esse, sicut prius dixerat: *In spem eriguntur, fidentes, Deum sibi per Christum propitiū fore.* Hinc sæpe in Scriptura salus spei tribuitur, dicit enim Paulus ad Roman. 8. *Spe salui facti sumus*, & 1. Ioan. 3. *Qui habet hanc spem, sanctificat se.* Quanquam enim in his locis utilitas spei ad iustificationem magis, quam necessitas doceri videatur; nihilominus in eis tradunt Apostoli ordinariam, ac necessariam viam obtinendæ salutis à Salvatore sperando, & expectando. Vnde est illud Prouerbiar. 8. *Qui sperat in Domino, sanabitur*, & Psalm. 90. *Quoniam in messerauit, liberabo eum*, Quibus verbis & necessitas, & causalitas huius actus respectu iustitiæ satis significatur. Vnde propter necessitatem spei dixit Ambros. lib. 1. de Poenitent. cap. 1. *Nemo potest agere poenitentiam, nisi qui sperauerit indulgentiam*, & Bernard. serm. 3. de Annuntiat. *Sola spes* (inquit) *apud te miserationis obtinet locum, nec olem misericordie, nisi in vase fiducie ponis.* Vbi (quod obiter notandum est) particula *Sola*, non excludit poenitentiam, amorem, & similia, ut est per se notum, excludit diffidentiam, ac desperationem, & spei necessitatem ostendit, sine qua cætera necessaria ad salutem haberi non possunt, & ideo sola dicitur miserationem obtinere. Et præterea Augustinus libr. de Catechizandis rudib. cap. 4. in fine docet, ita esse catechizandum illum, qui ad Deum conuertitur, ut audiendo credat, credendo speret, sperando amet: nam, ut inquit serm. 22. de Verb. Apost. *A fide domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* Similia habet Origen. in capit. 4. epist. ad Roman. versus finem, ubi fundamentum salutis dicit esse fidem, augmentum spem, perfectionem charitatem. Et similia habet Damascen. lib. 3. de Fide cap. 11.

Ratione item ostendi potest hæc veritas, quia iustificatio, & indulgentia peccatorum non est humanum opus, quod viribus hominis fieri, aut comparari possit, sed à Deo est expectandum, iuxta promissa ipsius, ut in superioribus ostensum est; ergo non potest conuenienter conari ad remissionem peccatorum obtinendam, nisi firmiter speret, illam esse obtenturum, si ex parte sua conditionem impleat, sub qua est à Deo promissa. Vnde cum sine Dei auxilio non possit homo conari, sicut oportet, ut se ad iustificationem disponat, etiam necesse est, ut firmiter speret tale auxilium non esse sibi ex parte Dei defuturum, si per ipsum non steterit: nam hoc etiam promissum est, ut libr. 4. vidimus. Hac ergo ratione actus spei est ad salutem necessarius. Ut autem hæc ratio, & necessitas huius actus melius intelligatur, est necessaria nonnulla circa illum explicanda sunt huic loco opportuna, omnis alijs multis, quæ de virtute spei in proprio loco tractanda sunt.

Primum est, circa quod obiectum proxime debet versari hic actus spei, ut est ad iustificationem. Dubium est, quod obiectum spei, scilicet de obiecto cet id, quod speratur, & eum, in quo, vel à quo speratur, quibus addere possumus illum, per quem, seu tur. propter quem speratur. Primum est quasi materiale obiectum spei, quod quidem, loquendo absolute de tota virtute spei, latissime patet: nam comprehendit vitam æternam, & omnia media, quæ in ordine ad illam obtinendam promissa sunt. In ordine vero ad iustificationem non est necessarium specialem actum circa totam materiam spei exercere, sed solum circa id, quod ad negotium iustificationis necessarium est, nimirum

2. *Affertio de fide.*

Notabile.

Vide.

3. *Fulcitur ratione.*

4. *Auxilium Dei necessarium est ad iustificationem. Actus spei est necessarius ad salutem.*



nimirum illa duo, quæ explicuimus, sperare gratiam ad agendam poenitentiam sufficientem, & veniam, si agatur. Secundum vero pertinet ad obiectum formale, quod in tota materia spei, & singulis eius partibus integrum inuenitur, & ideo hunc actum, de quo tractamus, in illo obiecto niti necesse est. Additur vero tertium, quia ex diuina ordinatione tota salus nostra, & peccatorum remissio ex Christi merito pendet, & per illum datur, ideoque secundum Deum est veluti proxima, seu secundaria ratio, in quo spes nostra niti debet. Et hoc est, quod Concilium Tridentinum dixit. *Ad considerandam Dei misericordiam se conuertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi per Christum propitium fore.*

5. Et hinc ulterius colligimus contra hæreticos, obiectum huius spei, vel fiduciæ necessariæ ad iustificationem, non esse remissionem peccatorum, ut iam factam, siue in præterito tempore, siue in præsentis, sed ut obtinendam, seu ut futuram, saltem in ordine causalitatis, & naturæ. Prima pars de præterito tempore manifesta est, quia per hanc fiduciam, vel spem in suo genere, & gradu iustificatur impius, ergo ante illam non supponitur iustificatio in tali homine facta, ergo non potest illa fiducia esse de iustificatione sic facta, alias supponeret falsam fidem talis iustificationis & non esset vera spes, sed præsumptio. Præterquam quod etiam si homo sit in tempore præterito iustificatus, & de hoc reuelationem peculiarem habeat, iam non poterit talis iustificatio fundari in fiducia postea concepta, ut per se notum est. Imo neque talis homo poterit circa talem iustificationem spem habere, vel fiduciam propriam voluntatis: nam quod iam aliquis habet, & se habere credit, aut videt, quid sperat? Rom. 8. Vnde optime Augustinus in id Ps. 61. *Deum auxilium meum, & spes mea in Deo est, dixit, Spes est, quando non est, quod promissum est, & creditur quod nondum videtur, ergo de iustitia iam obtenta in tempore præterito non potest haberi fiducia propria voluntatis, licet possit haberi fides vel diuina ex speciali reuelatione, vel humana ex coniecturis, quæ fides sicut non est spes, ita neque erit propria fiducia, sed assensus intellectus, & quædam credulitas. Altera pars de iustificatione præsentem probatur simili ratione, quia spes, vel fiducia est tantum de re futura. Item quia illa fiducia est via quædam ad iustitiam, nam est quædam dispositio ad illam, ut fides catholica docet, vel etiam secundum hæreticos est organum, & manus, per quam apprehenditur iustitia, ergo non potest habere pro obiecto iustificationem, ut factam etiam in præsentis momento, sed ut conferendam, vel in eodem momento, vel quam primum homo sit sufficienter ad iustificationem dispositus.*

6. Responderi potest, hanc fiduciam vtrumque habere, nam respicit iustificationem, ut obtinendam per ipsammet fiduciam, & consequenter, ut præsentem, tanquam terminum ipsiusmet fiduciæ. Sicut verba consecrationis cadunt in corpus Christi, ut præsens ex efficacia eorundem verborum, ac subinde versantur circa illum, ut futurum sub speciebus ex efficacia ipsorum verborum, & ut præsens in ultimo momento prolationis verborum ex eorundem efficacia. At enim responsio hæc supponit falsam doctrinam hæreticorum, quod fiducia ipsa voluntatis per se sit efficax ad apprehendendam iustitiam. Deinde etiam philosophice est id impossibile, saltem naturaliter, & absque miraculo, quia voluntas creata non facit obiectum suum, sed illud supponit, sicut visio non facit obiectum visibile, sed supponit illud. Potest sique explicari à simili ex D. Thoma 1.2. q. 1. art. 1. ad 1. ubi ait, esse impossibile, ut primum visibile sit ipsa visio, vel ut primum volibile sit ipsa volitio, quia vterque actus supponit suum obiectum, simili ergo modo est impossibile, saltem secundum legem ordinariam naturis rerum consentaneam, ut obiectum sperandum sit terminus, & effectus ipsiusmet spei,

vel fiduciæ: & quamuis fortasse hoc non implicet contradictionem, nihilominus vanum est, tantum ac tale miraculum sine fundamento fingere. Præsertim quia talis fiducia supponit fidem veram, ac certam, in qua fundetur, homo autem non iustificatur, quia certo credit se esse iustificatum, sed quia certo credit se esse iustificandum, si se disponat, & quod debet, faciat, ergo etiam non confidit, vel sperat, se esse iustificatum per ipsam fiduciam, sed fore iustificandum, si cætera faciat, quæ ad iustificationem necessaria sunt. Denique illa sententia hæretica supponit, præter fidem, vel fiduciam illam particularem, nihil aliud necessarium esse ex parte hominis, ut iustificetur: illud autem falsum esse satis ostensum est de fide intellectus, de fiducia autem, seu spe voluntatis conuincitur ex his, quæ de necessitate aliorum actuum dicimus. Relinquitur ergo fiduciæ iustificantis obiectum esse iustitiam, ut obtinendam à Deo, qui illam infallibiliter conferet, quam primum homo sit ad illam sufficienter paratus.

Sed quæri ulterius potest, an hic actus spei, seu fiduciæ semper includat conditionem aliquam in obiecto, vel possit, aut debeat esse actus omnino absolutus, quod est quærere, an certitudo talis fiduciæ, seu spei sit absoluta, vel tantum conditionata? & quia certitudo spei ex certitudine fidei manat, & in illa fundatur, ideo quæstio hæc de fiducia similem quæstionem de fide supponit. In qua P. Vazq. dif. 210. 1.2. c. 4. & 5. partem affirmantem defendit. Et in primis in c. 4. præter fidem catholicam promissionum ad nostram iustificationem pertinentium, quæ conditione in obiecto illo includit, agnoscit aliam fidem particularem earundem promissionum, quæ non elicitur ab habitu fidei catholicæ, neque in obiecto formali cū illa conuenit. Priorem fidem catholicam dicit esse certam ex reuelatione diuina, in qua fundatur, ac proinde non esse de futuro euentu rei promissæ absolute, sed tantum sub conditione, quia promissio nobis reuelata non est absolute, sed sub conditione facta, siue in sua generalitate, siue respectu vniuersi cuiusque personæ particularis: & ita per fidem catholicam solum credit vniuersi sibi esse remittenda peccata, si rite disponatur, & dandum esse auxilium, quo se disponat, si per ipsum non steterit, quia nemini est per fidem catholicam reuelatum absolute, quod sit iustitia, aut contritionem, aut auxilium efficax ad illam recepturus. Et ita huic fidei solum respondet firma spes talium promissionum sub prædictis conditionibus. At vero præter hanc fidem catholicam dari putat aliam fidem particularem earundem promissionum, quæ is, qui iustificandus est cum effectu, absolute credit, Deum sibi daturum auxilium efficax, quo conuertatur, & consequenter credit se fore iustificandum, idque firmissime, & absolute sperat, & de assensu huius fidei ait, non niti in testimonio primæ veritatis, sed vniuersumque aliunde id sibi persuadere ex peculiari auxilio, & motione gratiæ per Christum datæ, & ideo non elici ab eodem habitu fidei infusæ, sed aliunde haberi, & similem distinctionem ponit de fide miraculorum, de qua nunc dicere necessarium non est.

Postea vero in cap. 5. addit, vtramque fidem catholicam, & particularem dici iustificare nos, non tantum formam, vel sufficientem dispositionem, sed ut initium, & fundamentum necessarium, quia & est necessaria generalis fides promissionum, quæ vniuersim factæ sunt, & fides etiā particularis, quæ quis credat, Deum sibi non defuturum, neque negaturum auxilium efficax, quo tandem iustificetur. Nam si aliquis (inquit) existimaret, Deum sibi negaturum auxilium efficax ad salutem, omnis ad iustificationem progressus, & dispositio impediretur, ut manifeste constat. Inter reliqua enim necessaria ad iustificationem primam debet esse spes veniæ, hæc autem si ne fide peculiari esse non potest. Quia licet quis credat promissiones vniuersales, nisi etiam credat, iis operibus,

7. /  
2. dubium  
de certitudi  
ne fiducia.

Opinio  
Vazq.

De particu  
lari fide.

8.  
Vazq. ulte  
rius pergit.



ribus, quæ exercet, se à Deo esse veniam consequuturum, quæ est fides promissionis particularis, non poterit nunc à Deo veniam sperare: ac proinde nec iustificari. Vnde videtur hæc sententia hæreticis concedere, necessariam esse ad iustificationem pecularem fidem, & fiduciam absolutam obtinendi iustificationem: discrepat vero ab eorum errore, quia illi solam illam fidem, vel fiduciam postulant; hæc vero opinio solum requirit illam ut fundamentum aliarum dispositionum. Vnde ex sententia hæreticorum illa fiducia immediate est de ipsa iustitia Christi imputata, vel imputanda homini, iuxta illam vero sententiam illa particularis fides, & fiducia est de vera iustificatione obtinenda, mediante alio auxilio efficaci, & perfectiori dispositione per illud acquirenda.

9. Hæc vero sententia duo continet, vnum est, illam particularem fidem, & spem solutam in ea fundatam esse possibilem; aliud est, eandem fidem, & fiduciam esse necessariam ad iustificationem per fidem. Et primum quidem probabile est, sicut etiam est probabile dari posse fidem specialem, & absolutam miraculorum. Sed hoc nunc in materiam de Fide remitto, ubi tractandum est, an illa fides specialis, si detur, sit specie distincta à catholica, & si est distincta, an sit omnino certa, ita ut omnem formidinem excludat: nam si est distincta non innititur in reuelatione diuina, & si in reuelatione diuina non innititur, neque etiam omnem formidinem excludet. Quod si è contrario omnem formidinem excludit, & consequenter diuinam reuelationem specialem requirit, in qua nitatur, profecto non erit à fide infusa distincta. De quo aliquid in simili dicemus infra, tractando de certitudine gratiæ, nunc enim possibilitatem illius particularis fidei permittimus, quocumque tandem modo illa declaretur.

10. *Necessitas fidei, speique impugnatur, & nostra opinio stabilis redditur.*

In secundo vero puncto de necessitate illius fidei, vel spei absolute ad iustificationem, sententia illa mihi valde displicet. Quia neque ex natura rei talis fiducia, vel fides particularis est necessaria, neque etiam ostendi potest ordinatio aliqua, vel lex diuina, quæ talem dispositionem ad iustificationem requirat. Nam in primis qui credit vniuersales promissiones nobis à Deo factas de remittendis peccatis vere poenitentibus, & præstando auxilio, etiam efficaci, ad vere poenitendum, si per hominem non steterit, & hanc fidem vniuersalem sibi applicat sub eadem conditione, si per ipsum non steterit, sufficientem fidem habet ad obtinendam iustificationem medio auxilio efficaci ad contritionem. At tota illa fides non est fides specialis à catholica distincta; ergo ex parte assensus fidei nulla interuenit necessitas distinctæ fidei specialis. Consequens euidentius est, & minor etiam est nota: nã fides de propositione vniuersali, & de singulari sub illa contenta, & sufficienter proposita, eadem fides catholica est: qua enim fide credo, homines, qui moriuntur in gratia, recipi in gloriam, credo me illam recepturum, si in gratia moriar. Nam uterque assensus nititur immediate in eadem reuelatione diuina. Probat ergo maior, quia ad obtinendum auxilium efficax, non est necessarium prius absolute credere, mihi esse præstandum, sed satis est credere dandum esse, si per me non steterit, ubi enim est à Deo constituta lex, quæ præuiam fidem postulet, qua quis absolute credat, Deum sibi daturum auxilium efficax, quo conteratur? vel vnde potest talis necessitas ex sola rei natura colligi, cum sufficientem fidem promissionis diuinæ habeat, qui eam credit, prout facta est? ac nemini absolute promisit Deus, se illi daturum auxilium efficax, sed tantum sub illa conditione, si per ipsum non steterit, de qua vnusquisque semper formidare potest. Neque etiam est necessaria illa fides particularis, & absoluta propter spem, seu fiduciam ad iustificationem necessariam, quia non requiritur magis absoluta fiducia, seu spes, quam requiratur fides: vnde enim illa differentia fin-

Pars 3.

gitur, vel quo fundamento excogitari potest? Nam spes debet esse diuinæ promissioni proportionata, ergo satis est, ut peccator confidat, diuinam promissionem fore infallibiliter in se implendam, prout facta est: at promissio tantum est facta sub conditione, ut constat; ergo tantum necessarium est, firmissime sperare iustificationem, vel auxilium efficax sub ea conditione, sub qua est promissum.

Et confirmatur, quia nullus, qui conuertitur ad Deum cum fiducia vere poenitendi, & obtinendi remissionem peccatorum, nititur quoad fiduciam in aliqua promissione, vel reuelatione absoluta sibi specialiter facta (loquor secundum legem ordinariam, & secluso priuilegio, vel miraculo speciali, & sic est res euidentissima) ergo non est, vnde illam absolutam spem concipiat, vel assensum omnino firmum, & infallibilem, & excludentem omnem formidinem, quod recepturus sit auxilium efficax, quo infallibiliter disponatur sufficienter. Nam si peccator solum coniecturis ducatur ad id definite, & absolute credendum, & sperandum, etiam si id faciat ex impulsu Spiritus sancti interius mouentis ex parte potentiae, nunquam poterit esse talis assensus, vel fiducia, ut omnem formidinem excludat: semper ergo relinquitur in obiecto tacita conditio, nam quia non est omnino certum, quod fuerit impleta, inde nascitur formido. Sicut contingit in assensu, quo quis credit, se esse iustificatum solum ex coniecturis, & impulsu Spiritus sancti absque speciali reuelatione: nam talis assensus, quantum est ex se, secum patitur formidinem, ut infra videbimus; ergo multo magis idem dicendum est de iudicio, & spe futuræ iustificationis, vel receptionis efficaciis auxiliij. Eo vel maxime quod neque iste modus certitudinis ex coniecturis necessarius est, ut possit quis veram poenitentiam agere; ergo multo minus est necessaria specialis fides omnino certa, & expellens omnem formidinem, vel absoluta fiducia particularis, quæ sit fundamentum, aut via ad omnem iustificationem peccatoris.

Vnde tandem argumentor à contrario, nam si talis fides specialis esset necessaria ad omnem iustificationem impij, sequeretur omnem illum, qui iustificatur à peccatis, ab ipso momento iustificationis simili fide posse, & debere credere, se esse iustificatum: consequens est plane falsum; ergo. Sequela patet, quia homo, ut iustificetur, debet credere fide speciali, & sine formidine se forte iustificandum, & sibi esse dandum auxilium efficax, quo se sufficienter ad iustitiã disponat; ergo quoties aliquis in re ipsa iustificatur, supponitur in illo talis fides, ergo talis fides semper debet in eo firma perseverare, quia nunquam potest de veritate eius formidari; ergo semper tenetur talis homo credere, impletum fuisse in eo quod per talem fidem credidit, quodque in virtute eius absolute sperauit; ergo tenetur eadem certitudine credere se fuisse iustificatum; hoc autem dici non potest, ut in libro sequenti videbimus; ergo nec dici potest, talem particularem fidem firmissimam, aut spem omnino absolutam ex parte obiecti esse ad omnem iustificationem necessariam.

Neque fundamentum contrariæ sententiæ innuat in verbis, quæ retulimus, alicuius momenti est. Nam in primis aliud est, quempiam existimare, Deum sibi esse negaturum auxilium efficax ad salutem; aliud non absolute credere indubitanter, & sine formidine, Deum sibi esse daturum auxilium efficax, potest enim aliquis neque hanc fidem, neque illam existimationem habere, sed medio modo se habere firmissime credendo, sibi non esse defuturum auxilium efficax ex parte Dei, licet possit formidare, ne ex parte sua illud impediatur. Cum ergo dicitur, quod si quis existimaret, Deum esse negaturum auxilium efficax, impediretur cursus iustificationis, distinguendum est: aut enim talis homo existimat, Deum esse negaturum ex se, seu non esse paratum ad

11. *Confirmatio.*

12. *Argumentum à contrario fit.*

13. *Oppositio fit satis.*



dandum tale auxilium. Et in hoc sensu vera est propositio, sed non sequitur ex nostra sententia, quia, ut dixi, sine absoluta fide speciali de futuro auxilio efficaci, potest quis non habere illam de Deo existimationem, sed contrariam, nimirum Deum ex se esse paratum ad dandum tale auxilium. Vel existimat peccator Deum esse negaturum, vel potius non daturum auxilium efficacem, si per ipsum hominem steter, talis existimatio non est gratiæ, aut veritati contraria, & ideo propter illam non impediretur iustificationis progressus, quin potius inde poterit homo excitari, ut sollicitior sit in adhibenda sua cooperatione ad iustificationem suam, cum aliqui certo credat, Deum non esse defuturum. Et hunc modum firmissimæ spei docuit nos Concilium Tridentinum sessione sexta, capite 13. respectu perseverantiæ, eademque ratio est respectu iustificationis. Quapropter falsum est aliud, quod ibi assumitur, scilicet spem veniæ sine fide speciali esse non posse, intelligendo per fidem specialem, ut ille auctor intelligit, aliquam distinctam à fide catholica in ratione assentiendi. Nam ad iustificationem nulla spes, vel fiducia necessaria est, quæ non sit virtutis spei infusæ, ac Theologicæ, huiusmodi autem spes in fide catholica sufficienter fundatur, iuxta definitionem Pauli, *Fides est fundamentum rerum sperandarum*, ubi, ut supra visum est, fidem catholicam describit; ergo ad sperandum, sicut oportet, ut homini iustificatio conferatur, non est necessaria alia fides præter catholicam, sed tantum necessarium est, universales promissiones sibi per fidem, & spem applicare, quod per eandem fidem catholicam, & spem Theologicam fit, ut declaravi. Vnde cum additur, oportere, ut is, qui iustificandus est, credat in particulari, quod his operibus, quæ exercet, est à Deo veniam consequuturus, ut sit verum, semper est accipiendum cum subintellecta conditione, scilicet, si ea opera talia sint, qualia ad veniam obtinendam esse oportet. Et tunc illa fides non est distincta à catholica. Non est autem necessarium, ut peccator, dum iustificari intendit, certa, & absoluta fide credat, illa opera, quibus hic, & nunc iustificari intendit, talia sint, qualia esse oportet ad veniam à Deo obtinendam: hoc enim neque illi reuelatum est, neque præceptum: satis ergo est, ut per coniecturas probabiliter id existimet, licet formidare possit, hoc enim non repugnat cum certitudine spei, ut declaravi.

## CAPUT XIX.

*Quanta sit necessitas actus spei ad iustificationem, & an sit maior, quam timoris?*

**S**ensus prioris partis huius tituli est, an actus spei infusæ, prout illum declaravimus, sit semper, & in omni iustificatione necessarius, vel solum frequenter, & ordinariè. Ex doctrina enim Concilij Tridentini non videtur colligi absoluta necessitas, sed tantum ordinaria, & moralis: nam eodem modo loquitur Concilium de spe, ac de timore, sed, non obstante doctrina Concilij Tridentini, timor non est simpliciter necessarius, sed ordinariè, ut omnes docent; ergo idem dici potest de actu spei. Atque ita videtur de hoc actu opinari graues moderni auctores, Vega libr. 6 in Trident. capit. 27. Petr. Soto lect. 10. de Poenit. Alter Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 13. & in 4. d. 14. q. 2. artic. 5. §. Hinc ergo retro. Valent. tom. 2. disp. 8. qu. 5. punct. 4. Et suaderi potest, quia ut homo iustificetur, satis est, quod perfecte convertatur in Deum, iuxta illud, *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, præsertim si conversio sit per amorem super omnia, qui per se sufficienter opponitur peccato. At potest homo post veram Dei fidem ipsum super omnia diligere, & propter ipsum peccata detestari, etiam si spes illi in mentem non veniat: ergo potest

disponi ad iustitiam sine formali actu spei. Probatum minor, quia actus amoris non pendet intrinsece ex actu spei, sed ex bonitate obiecti sibi per fidem sufficienter propositi, quod potest homo propter ipsum diligere, etiam si ab illo nihil actu speret, idemque est de odio, vel detestatione peccati, potest enim per se odio haberi peccatum, quia est offensio Dei, etiam si nihil de venia speranda cogitetur. Ac denique neque ad obtinendum auxilium est necessaria prævia spes ipsius auxilij, nam ad credendum confert Deus auxilium prius, quam speretur, & ad ipsum actum sperandi datur auxilium, non propter ipsum actum sperandi, sed ex liberali gratia Dei; ita ergo dari potest ad amandum Deum, vel detestandum peccatum, etiam si actus sperandi non præcedat; ergo non est, unde talis actus sit simpliciter necessarius.

Hæc igitur suadere videtur, formalem actum spei non esse tam necessarium ad progressum iustificationis, sicut est actus fidei, nam actus fidei per se requiritur, & aliquo modo ex natura rei, ut supra dixi, ut cæteris actibus voluntatis proportionate obiectum proponat: spes vero non habet tam intrinsecam connexionem cum alijs actibus voluntatis amoris, vel penitentiae, licet ad illos excitandos plurimum conferre possit. Et ideo considerata hominis conditione, quia naturale est homini ab imperfecto ad perfectum procedere, & ideo per amorem concupiscentie, ad quem spes pertinet, ordinariè inducitur ad perfectiorem dilectionem benevolentiae, & charitatis.

Nihilominus tamen absolute dicendum censeo, necessarium esse ad adultorum iustificationem, ut aliquis formalis actus spei præcedat, etiam si necessarium non sit, ut in ipsa actuali iustificatione formaliter semper interueniat. Ut hoc declarem, distinguo duplicem iustificationem, una est, qua homo antea infidelis ad fidem convertitur, ut usque ad iustitiam obtinendam progrediatur; de qua tractat Concilium Tridentin. in dicta sess. 6. c. 6. Alia est, qua fidelis peccator se ad iustitiam parat, de qua idem Concilium agit in eadem sess. 6. capit. 14. & sess. 14. cap. 4. In priori iustificatione simpliciter, ac per se necessarium videtur, ut formalis actus spei in homine præcedat. Quia Concilium Trident. dicta sess. 6. can. 3. actus fidei, spei, & charitatis numerat ut necessarios, ut homo iustificationis gratiam consequatur, & in cap. 7. specialiter docet, tria illa fidem, spem, & charitatem iustificatis infundi. *Quia fides (ait) nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque venit perfectum cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit*, & in canon. 3. inter actus necessarios, ut homo se ad gratiam disponat, spem cum fide, charitate, & penitentia enumerat. Et ratio reddi potest, quia formalis actus spei per se est mediū necessarium ad salutem, & ad obtinendam habitualement spem, sine qua non potest esse habitualis iustitia. Et ideo fortasse Paulus descripsit fidem per quandam habitudinem ad spem, dicens esse, *fundamentum rerum sperandarum*, insinuans, esse necessarium ad salutem credere aliqua ut speranda, & consequenter etiam sperare illa. Et ideo in eodem loco subiungit. *Accedentem autem Deum oportet credere, quia est, & in quirentibus se remunerator sit*. Quia necessarium est homini non tantum subijci Deo per fidem, sed etiam per spem tēdere in ipsum. Hac ergo ratione necessarium videtur, ut homo transiens ab infidelitate ad fidem, actum aliquem spei eliciat, priusquam ad iustitiam perveniat.

At vero si quis actum spei habuit prius tempore, quam iustificaretur, non est necessarium, ut postea alium formalem actum spei eliciat, ut iustificetur, ita ut talis actus coniungatur, & præfens ad sit eo tempore, & momento, quo iustificatio perficitur, seu quo gratia sanctificans infunditur. Quia per actum præcedentem statim obtinuit habitum spei, ut est probabilius, & satisfacit necessitati mediij habēdi aliquando spei actum; nova autem obligatio præcepti non occurrit,

1. Declaratur titulus huius cap.

Opinio.

2. Vis superioris rationis.

3. Assertio. Declaratur ex duplici iustificationis genere.

4. Actus spei iustificationis præcedens sufficit.



occurrit, nisi pro aliquo tempore necessitatis, hæc autem necessitas non vrget omni tempore iustificationis, vt probat ratio facta pro citata sententia, quia potest quis elicere actum contritionis, etiam si non repetat actum spei; satis ergo erit, vt iustificetur, quod super omnia Deum amet, & de peccatis doleat. Nam virtute, & implicite, & (vt ita dicam) in actu exercito sperat in Deo, quia illo modo perfecte in Deum conuertitur. Vnde a fortiori sequitur, in altera iustificatione fidelis peccatoris, qui a priori gratia cecidit, & postea resurgit, non esse per se necessarium semper formalem actum spei: nam licet regulariter & moraliter loquendo, ac ordinarie intercedat talis actus, vel in ipsa iustificatione, vel proxime ante illam: nihilominus sæpe sufficere potest, vel intentio ex virtute poenitentię concepta faciendi quiddam necessarium est ad satisfaciendum Deo pro peccato, quæ intentio virtute includit spem, & ex illa immediate sequi potest detestatio peccati ex charitate, vel etiam potest fidelis peccator actu considerans bonitatem Dei, & turpitudinem suorum peccatorum ob diuinam offensionem immediate prodire in amorem Dei, vel odium peccati.

per se necessario ad salutem; secundum quem ordinem præcedere debet actus spei, tanquam intentio efficax propriæ salutis, quæ est aptissimum medium ad excitandam voluntatem in perfectum amorem Dei. Ad secundum dicere quis potest, illam necessitatem magis habere locum in iustificatione extra sacramentum, quam per illud, quia cum sacramento sufficit dispositio minus perfecta, & ipsum sacramentum ex opere operato potest supplere defectum dispositionis per se necessariæ ad infusionem habitus spei. Sed hoc nec sufficienti ratione fundatur, nec videtur consentaneum testimonio citato Concilij Tridenti sess. 14. cap. 4. Dico ergo neminem posse moueri ad agendam etiam imperfectam poenitentiam, & cum sacramento sufficientem, nisi prius de venia obtinenda cogitet, & illam speret, non potest enim quis recipere baptismum, nisi præcedat voluntas illum recipiendi, neque potest illum dignè recipere, nisi illa, voluntas sit de baptismo, tanquam de remedio salutis, quod in remissionem peccatorum datur: hæc autem voluntas sine actu spei formali, vel virtuali intelligi non potest, vt autem virtualis sufficiat, præcedere debet formalis, & ideo ante primam iustificationem per baptismum præcedere debet aliquis actus spei.

Ad tertium respondeo, etiam in illo casu videri necessarium, vt a lapsu desperationis per formalem spei actum homo resurgat: quia si de præterita desperatione in specie cogitet, non potest illam efficaciter detestari, quin simul in spem erigatur, & prodeat, cum possit facile, & sit moraliter necessarium ad auerendam voluntatem a priori desperatione. Si autem non cogitat de desperatione in specie, sed generatim de peccatis suis, tunc non potest conuenienter ea detestari, nisi illa apprehendat vt remissibilia, quod facere non potest, nisi in virtute alicuius præcedentis actus spei; oportet ergo, vt post desperationem mutauerit affectum, & actum aliquem sperandi habuerit, in cuius virtute postea moueatur. Vnde ad quartam obiectionem ex Concilio Tridentino respondeo, illam plane conuincere, in omni iustificatione etiam peccatoris fidelis, tam in sacramento poenitentię, quam extra requiri aliquam spem formalem vel virtutalem, explicitam, vel implicitam. Et probabile est, regulariter non fieri fine formali actu spei: nihilominus tamen non est id simpliciter necessarium, quia cum præcesserit aliquis actus spei, & illius virtus non fuerit interrupta per contrarium actum, quin potius habitu, & virtute maneat, postea virtute, & quasi in actu exercito continetur in conuersione ad Deum per amorem, vel poenitentiam, quia tendit in ipsum apprehensum vt placabilem, & reconciliabilem homini. Quocirca differentia posita inter illas duas iustificationes hominis infidelis, vel fidelis intelligenda est de fidei, qui solam perdidit charitatem, & affectum spei saltem virtutè retinuit. Et tota differentia in hoc consistit, quod in hoc hominem moraliter, ac sæpe potest contingere iustificatio sine iteratione formalis actus spei; in illo vero semper, & ordinaria lege necessarium est, vt spei actus præcedat, etiam si miraculoso, & extraordinario modo possit diuina gratia illum ordinem immutare.

Sic explicata priori parte quæstionis de absoluta necessitate actus spei, superest, vt alteram comparatam ad timorem, & obiectionem ab illo sumptam expediamus. Est autem præcipue sermo de timore poenæ, quem Concilium proximè post fidem, & primum inter alias dispositiones voluntatis ad iustitiam collocat, eumque timorem diuinæ iustitiæ appellat, vtique vindicatiue, vt canon. 8. & sess. 14. cap. 4. expressius declarat. Circa hunc autem timorem occurtebat disputatio cum hæreticis, an bonus, & honestus sit, & an per modum dispositionis aliquo modo ad iustificationem conferat? Sed quia in tom. 4. de Poenit. disp. 5. sect. 2. hæc tractata sunt, illorum disputationem omittimus, & iuxta catholicam doctrinam

Conuersio fidelis ad Deum virtute includit spem.

5. Dubia circa præcedentem doctrinam.

1. Argum.

2. Argum.

3. Argum.

4. Argum.

6. Deciduntur

Ad primum

Ad 2.

7. Tertio respondetur.

Ad 4. ex Conc. Trido

Limitatus superior iustificationis distinctio.

De timore poenæ excitatur alia difficultas.



Hic timor  
Spiritus S.  
donum est.

ctinam supponimus primo hunc timorem esse honestum, & Spiritus sancti donum: nam ipse Spiritus sanctus illum timorem consulit, dicens. *Timete Dominum omnes sancti eius.* Et iterum: *Venite filij, audite me, timorem Domini docebo vos.* Quæ verba de hoc timore intelligit Basil. in illum Psal. & adiungit illud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas,* & de eodem timore intelligit illud Prouerb. 1. *Initium sapientia timor Domini,* in hom. 12. super illud initium Prou. Et idem habet Clemens Alexand. lib. 12. Stromat. dicens, fidem fundare timorem, & edificare charitatē, perficere spirituale templum. Similia habet Augustinus tract. 9. in 1. canonic. Ioann. & Bernardus serm. 23. in Cantic. & alij Patres, quos cum alijs Scripturæ testimonijs dicto loco adduxi. Ac deniq; definit Concilium Trident. sess. 6. canon. 8. & sess. 14. cap. 4. Et ratio est euidens, quia timor hic est consentaneus rationi, & de se utilis ad fugiendum peccatum.

Timor dis-  
ponit ad iu-  
sticiam.

9. Vnde suppono secundo, hunc timorem poenæ à Deo infligendæ de se multum conferre ad vitandum peccatū, ac proinde inter dispositiones ad iustitiam merito computari. Nam vt Isai. 26. dicitur, à facie Domini, seu præ timore Domini concipit anima spiritum, quo nimirum ad Deum conuertatur, *Vt quem per beneficia non sensimus* (ait Hieronymus) *per tormenta discamus,* & ideo timor etiam poenalis dicitur esse initium sapientiæ, quia ad iustitiam inducit, vt communiter sancti citati exponunt. Et ideo aiebat Dauid. *Imple facies eorum ignominia: & quærent nomen tuum Domine:* quod in Niniuitis optimo exemplo monstratum est Ionæ 3. Et ipsa ratio id conuincit, nam qui timet malum, fugit etiam causam eius, causa autem mali, quod à Deo præcipue timeri potest, est peccatum; ergo si homo verum timorem Dei concipiat, necesse est, vt peccatum fugiat, & voluntate sua ab illo auertatur. Item qui ab aliquo malum timet, quærit placere illi, & illum non offendere, saltem ne sibi inferat; ergo hac saltem ratione timor Dei est optima dispositio ad peccati remissionem obtinendam. Propter quod dicit, *timor Domini expellere peccatum,* Ecclesiast. 1. & esse *fons vitæ.* Prouer. 14. & tradit Concilium Trident. dicta sess. 14. cap. 4.

10. Solus timor  
absque sa-  
cramento  
non sufficit  
ad iusticiam.  
Difficultas.

Tertio certum est hunc timorem, tametsi bonus, & honestus sit, & quamcunque auersionem à peccato ex illo solo conceptam, non esse sufficientem præparationem ad iustificationem per se, ac sine opera sacramenti obtinendam, vt idem Concilium eodem cap. 4. docuit, & est per se satis clarum. In quibus omnibus timor cum spe conuenit. Difficultas autem est an in necessitate talis dispositionis sit aliqua differentia, quia Concilium eodem modo videtur de utroque actu loqui, & Ecclesiast. 1. dicitur. *Qui sine timore est non poterit iustificari,* quæ verba absolutam necessitatem indicant. Vnde Augustinus epist. 116. inter necessarias dispositiones timorem ponit, cuius verba capite sequenti referam. At vero in contrarium est, quia (vt notabam) differentia inuenitur in hac parte inter spem, & timorem poenæ. Nam timor poenæ non est per se necessarius propter ipsam iustitiam infusam quali complendam, & ex parte formaliter constituendam, sed requiritur ex imperfectione hominis, præsertim in hoc statu corruptionis. Nam propter affectionem, quam habet ad proprium commodum, magis continetur à malo timore poenæ, quam amore virtutis, præsertim in principio conuersionis, quando vel nullam, vel valde imperfectam charitatem habet. At vero spes per se pertinet ad complementum iustitiæ, vt supra dictum est, & ex Concilio Tridentino colligitur; ergo actus eius magis est necessarius ad iustificationem, quam actus timoris. Est enim post fidem fundamentum per se, ac moraliter necessarium ad iustificationis progressum, timor vero solum vt per accidens disponens, affectum peccati aliquo modo remouendo. Atque hinc est, vt hic timor poenalis minuatur, cre-

sciente charitate, iuxta illud 1. Ioann. 4. *Perfecta charitas foras mittit timorem,* quod licet aliqui intelligant de timore malo, seruilī, vel mundano, optime etiam intelligitur ab August. ibi tract. 9. & libr. 83. Quæstion. quæst. 36. & serm. 13. de Verb. Apost. circa finem, quia quo aliquis charitate magis crescit, eo minus ex hoc timore operatur, quamuis dum in hac vitā viuimus, nunquam omnino expellatur, quia semper charitas est aliquo modo imperfecta. At vero spes non minuitur, crescente charitate, sed potius cum illa perficitur ad Roman. 5. *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem spes autem non confundit, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis,* nam quo plus Deum diligimus, eo plus ab eo diligī confidimus, & ita perfectius in eum speramus.

In hoc puncto dicendum est, timorem & spem aliquo modo in necessitate conuenire, nihilominus tamen spem simpliciter magis necessariam esse. Prior pars sumitur ex Concilio Tridentino, quatenus timorem ponit, tanquam initium, à quo inchoatur dispositio voluntatis peccatum expellens. Idemque confirmari potest multis Scripturæ testimonijs, in quibus legimus, Deum per Prophetas, & prædicatores suos peccatores terrere afflictionibus, & comminationibus poenarum, vt respiciant, vt late refert Vega lib. 6. in Trident. cap. 33. Item ex Augustino de Catechizand. rudib. capite quinto, dicens. *Karissime accidit, imo vero nunquam, vt quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo modo. De timore perculsus.* Et Gregor. homilia 34. in Euang. *Praua mens* (ait) *si non prius per timorem eueritur, ab assuetis vitijs non emundatur.* Quod latius prosequitur 28. Moral. cap. 10. & frequentes sunt huiusmodi sermones in Patribus, quos Vega supra, & Bellarm. dicto libr. 1. de Iustification. cap. 13. & lib. 2. de Poenitent. cap. 17. referunt. Addendum vero est, hanc necessitatem esse moraliter ac regulariter intelligendam, quia cum Deus vult, facile conuertit hominem illuminando intellectum per fidem, & attentam considerationem maiestatis, & bonitatis ipsius, & grauitatis peccati, quatenus offensa illius est, & excitando immediate affectum, ad perfectam Dei dilectionem, & ad detestationem peccati propter ipsum, & cum spe veniæ ab ipso obtinendæ sine interuentu timoris, aut alterius motus voluntatis, qui ex ipso nascatur. Quod sæpe à Deo fieri, & in Magdalena, Matthæo, bono Latrone, Paulo, & similibus factum esse docuit Vega lib. 6. in Trid. c. 12. inducens etiam parabolam de filio prodigo, qui in se reuersus nō timore motus est, nec seueritatem Patris, sed miseriam suam, & indigentiam, & Patris abundantiam considerauit, & de illius benignitate confidens dixit. *Surgam, & ibo ad Patrem meum.* Vnde etiam D. Thomas. 1. 2. q. 113. art. 7. dicit, iustificationem interdum fieri subito sine dispositionibus remotis, ad quas timor poenæ, & motus qui ex illo nascuntur, pertinent. In his ergo aliqua conuenientia est inter timorem, & spem. Differentia vero est, quia spes est necessaria, tanquam per se, & intrinsece pertinet ad substantiam iustificationis, vt de habitu eius supra ostensum est, eademque ratio est de actu, seruata proportionem, vt ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. & canon. 3. iam declarauī. At vero timor, vel dolor in eo fundatus non pertinet ad substantiam iustificationis, sed est quædam via, & remota præparatio remouens impedimentum, vt promptior fiat voluntas ad substantialem dispositionem, & proximam eliciendam, & ideo, per se loquendo, non est tam necessarius timor, sicut spes. Vnde et fit, vt etiā in vsu rarissime, *Ad iustificationem* vel fortasse nunq; fiat in adulto iustificatio, quin actio carionem spei in eo sit, vel præcesserit, licet de actu timoris oppositum contingat. Vnde in conuersione Latronis, *cessaria est* vel Pauli, aut similibus probabilius credo, non spes, quam fuisse iustificationem factam sine formali actu spei, timor, sicut non est facta sine actu fidei, licet fuerit facta sine actu



actu timoris propter rationem factam, quod spes est de substantia iustificationis, non timor, vel aliter, quia, licet actus spei dicatur dispositio remota respectu dilectionis, vel contritionis, respectu cuiusdam partis substantialis iustitiæ habitualis est proxima dispositio, ut supra declaravi, timor autem omnino est remota dispositio, utilis tantum, vel moraliter necessaria ob imperfectionem subiecti, ut etiam exposui, & ideo non est tanta necessitas in timore, sicut in actu spei.

## C A P V T XX.

*Deceteris actibus voluntatis, qui ad iustitiam obtinendam peccatorem disponunt, ac necessarij, vel utiles sunt.*

**1.** *Exponitur tres alii actus in iustificatione interuenientes.* **P**RÆter fidem, timorem, & spem, tres alios actus voluntatis Concilium Tridentinum numeravit, scilicet, amorem Dei, detestationem, seu odium peccati, & propositum mutandi vitam, seu non peccandi amplius mortaliter, & hos ponere videtur, tanquam omni tempore necessarios. Pro tempore legis gratiæ adiungit propositum suscipiendi sacramentum baptismi, utque in non baptizatis, & cum proportionem idem intelligit in sacramento penitentiae in iam baptizatis, quando ante realem susceptionem sacramenti iustificantur, ut in capitul. decimo quarto declarat. De his vero actibus multa dixi in quarto tom. tertiæ partis, quæ hic non censeo repetenda, & ideo breuissimè de singulis explicabo duo, primum mentem Concilii secundum rem ipsam, quid unusquisque actus sit, & quomodo sit necessarius.

**2.** *Opinio Vazq. de amore.* **P**rimo ergo ponit Concilium actum amoris illis verbis, *Eumq. (id est Deum) tanquam omnis iustitiæ fontem diligere incipiunt.* Dicunt vero aliqui, Concilium per hæc verba non explicare actum charitatis præsertim perfectum, quo Deus, & propter se, & super omnia diligatur, sed amorem concupiscentiæ inchoatum, & imperfectum. Ita docet P. Vazquez disp. 203. c. 9. & disp. 210. c. 2. & in pluribus aliis locis id reperit. Ducitur autem præcipue alio fundamento ex re ipsa sumpto, quia perfecta dilectio charitatis non est dispositio ad iustificationem, sed vel forma, vel effectus iustitiæ habitualis prius natura infusa, & perfecta satisfactio pro peccato absq. alia gratuita Dei remissione. Ut autem suæ interpretationi colorem præbeat, in verbis Concilii illam fundare nititur, id est, in verbo, *incipiunt*, quod inchoatum quendam, & imperfectum amorem indicat: unde etiam si sermo Concilii esset de amore benevolentiae Dei propter se, non oporteret intelligi de amore pfecto efficaci, & super omnia, sed de quodam amore simplicis affectus ad bonitatem Dei, quia homo non incipit motum charitatis à dilectione perfecta. Secundo quia Concilium non addidit particulam *super omnia*, sed consulto videtur ab illa abstinuisse, quia de inchoato amore loquebatur, non enim casu, sed consulto id fecisse videtur, ut notauit Vegali. 6. in Trid. c. 28. Tercio quia Concilium solum loquitur de amore, quo amatur Deus, ut fons iustitiæ, ille autem amor solum est concupiscentiæ, nam per illum amatur Deus, ut bonum nostrum, scilicet, quia iustitiam, & remissionem peccatorum, quæ magnum bonum nostrum sunt, nobis confert.

**3.** *Mens nostra* Ego vero in superioribus, & in tom. 1. 3. partis hæc verba ita intellexi, ut vel de dilectione perfecta charitatis, quæ super omnia dicitur, accipienda sint, vel ut non sint limitanda ad amorem imperfectum, sed generatim sumenda sint de dilectione accommodata iustificationi, iuxta modum eius, nimirum, si extra sacramentum, vel cum illo fiat. Quam sententiam probavi, quia Concilium tradit doctrinam de iustificatione, quæ & comprehendat modum iustificationis

adultorum legis nouæ, & non excludat illam, quæ in omni lege, ac tempore locum habere potuit, & in ipsa lege noua, non solum declarat modum iustificationis cum sacramento in recepto, sed etiam in voto, ut in ca. 4. euidenter supposuit, prius enim ponit descriptionem iustificationis generalem omni tempore, & legi, & deinde subdit. *Quæ quidem post euangelium promulgatum sine regenerationis lauacro, aut eius voto fieri non potest.* Et de hac iustificatione in sequentibus capitulis consequenter loquitur, ergo cum modum dispositionis describit, debuit eam tradere, vel comprehendere, quæ & ante Euangelium sufficiebat, & post Euangelium cum voto sacramenti sufficere possit, alias nimis angustam, & sufficientem doctrinam de dispositione ad iustitiam tradidisset, hæc autem dispositio includit amorem Dei ex charitate, & absolutum, ac efficacem, quam super omnia vocamus, ut supra ostensum est, & mox dicemus, ergo etiam hunc amorem Concilium comprehendit.

**4.** *Tridentina Synodus consonat.* Deinde verba Concilii non dissonant huic expositioni, sed consonant maxime, nam can. 3. qui doctrinæ illius capituli respondet, generatim loquitur Concilium de dilectione necessaria, vel sufficiente ad iustificationem, tam in sacramento, quam extra, cum dicit necessariam esse præuenientem Spiritus Sancti inspirationem, & eius adiutorium ut homo possit diligere Deum sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur. Quæ verba vel de sola dilectione perfecta charitatis, vel de illa maxime intelligenda sunt: similiter ergo loquitur in c. 6. Quod vero utatur illa phrasi, *diligere incipiunt* nihil obstat, nam loquitur de dilectione, per quam peccator, qui antea Deum non diligebat, in Deum conuertitur, per illam autem semper incipit diligere Deum, siue per imperfectum, siue per amorem perfectum conuertatur: nemo enim negabit, quin peccator possit in primo actu statim super omnia Deum diligere, & nihilominus tunc etiam dicetur incipere diligere Deum. Itaque verbum *incipit*, non dicit perfectionem, vel imperfectionem actus, sed transitum à statu non diligentis ad statum diligentis, seu dicit initium temporis in diligendo, non modum. Præterquam quod charitas perfecta secundum essentiam, & super omnia solet dici inchoata, & incipientium, respectu charitatis proficientium & perfectorum. Neque etiam obstat, quod Concilium omiserit particulam, *super omnia*, nam etià Christus illam omisit Ioa. 14. cum dixit. *Qui diligit me, diligitur à Patre meo, & si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & tamen non est dubium, quin de dilectione super omnia, & essentialiter perfecta fuerit loquutus: ita ergo potuit Concilium illam omittere, licet de amore necessario ad modum iustificationis fuerit loquutus, qui voluit simpliciter loqui, prout Scriptura loquitur, & non adiungere particulam illam, vel quia noluit limitare sermonem ad solam iustificationem, quæ extra sacramentum sit, vel quia illa particula obscura est, & inter Scholasticos controuersa. Et hoc est, quod Vide Bellar. Vega docuit, & nihil aliud. Nam docet Concilium li. 2. de Pan. loqui de dilectione sufficiente ad iustitiam, etiam extra sacramentum, siue illa dicenda sit super omnia, seu minor sufficiat, quamuis in eam partem semper inclinet, quæ certa est, & dilectionem super omnia requirit. Deniq. non obstat, quod Concilium loquatur de amore Dei, tanquam omnis iustitiæ fontis, quia etià diligitur Deus super omnia, & ex charitate, ut creator est, vel glorificator. Neq. tunc diligitur amore concupiscentiæ, sed propter bonitatem, & potentiam, quæ in se habet, ratione cuius est omnis iustitiæ fons. Sicut dicitur Deus amari charitate infusa, ut est finis ultimus supernaturalis, & obiectum beatitudinis eiusdem ordinis, non quia eo amore nobis illum diligamus, sed quia eam bonitatem in eo, & propter eum diligimus, quæ potest nos tam perfecte beare, ut in superioribus declaratum est. Nec erat, cur Concilium de amore concupiscentiæ post spem loqueretur, cum*

*Primum indicium, & fundamentum Vazq. soluitur.*

*Simile.*

*2. etiam non obstat.*

*Vide Bellar. li. 2. de Pan. c. 14.*

*3. Diluitur.*



spes ad amorem concupiscentiæ pertineat, & ideo illum non excitet, sed potius supponat, & ideo ad amorem benevolentiam, promouere soleat.

5. *Assertio firma.* Sit ergo certum, Concilium docere, amorem charitatis esse optimam dispositionem ad iustificationem, & omnium certissimam, ac proximam, quia tali dispositione posita, infallibiliter sequitur iustificatio, ut in superioribus ostensum est, & satis constat ex allegatis verbis Christi: *Qui diligit me, diligitur à Patre meo, quem autem Pater diligit, illum sanctificat, & in eo habitat iuxta id, quod idem Dominus subiungit. Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus, utique per gratiam sanctificantem, de qua optime intelligitur illud, Ecclesiast. 2. Qui timetis Dominum, diligete illum, & illuminabuntur corda vestra, gratia enim perfectum est animæ lumen. Et 1. Ioann. 4. dicitur. Omnis qui diligit, ex Deo natus est, & multa alia in superioribus adduximus. Vnde non est dubium, quin hæc sit optima dispositio, etiam ante baptismum, & ideo Deus non solum fidem sed etiam amorem suum inspirat, ut, & baptis. 1. sacramenta fideliter requiramus, ut dixit Concilium Araulic. c. vlt. & tradit August. de Spirit. & liter. cap. 17. & serm. 16. de Verb. Apost. & frequentissime. An vero ad iustificationem ante baptismum hæc dispositio sit necessaria, & an sola sufficiat, in sequenti puncto dicam.*

6. *De actu pœnitentiæ.* Secundo ponit Concilium actum pœnitentiæ, dicens. *Ac propterea mouentur aduersus peccata per odium aliquod, & detestationem, hoc est, per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agere oportet.* Circa quæ verba, sicut circa præcedentia, statim occurrit in primis quæstio de sensu Concilii, an scilicet, loquatur Concilium de perfecta detestatione peccati, seu contritione, vel solum de imperfecta, quæ attritio dicitur. Nam citatus Auctor consequenter contendit, solum loqui Concilium de attritione. Primo quia expresse loquitur de pœnitentia, quam ante baptismum agere oportet, ante baptismum autem non oportet habere contritionem. Secundo quia non loquitur de pœnitentia simpliciter, sed dixit, *Per odium aliquod*, illa enim particula, aliquod, diminuens est, & imperfectionem pœnitentiæ indicat. Tertio quia agit de iustificatione per baptismum, nam illum ponit in cap. septimo, inter causas huius iustificationis, sed pœnitentia necessaria cum baptismo non est contritio, sed attritio, ergo.

7. *Reiicitur. Vide Sot. li. 2. de Nat. & grat. ca. 16. Bella li. 2. de Pœnit. c. 14. Petr. Soto lect. 4. Pœnit.* Nullus tamen alius Theologus, qui post Concilium scripserit, de sola attritione verba illa intellexit, sed vel de contritione, vel generatim de pœnitentia modo iustificationis accommodata, sicut de dilectione diximus, ut sentit aperte Bellarmin. libr. 1. de Iustific. cap. 13. §. Quinta dispositio, in testimoniis, quæ allegat, & Vega libr. 13. in Trident. cap. 17. ubi exponens caput. 14. Concilii dicit, vsum fuisse nomine detestationis ad significandam pœnitentiam, non ut excludat contritionem, cum statim cor pœnitens cor contritum vocet, sed ne videatur attritionem excludere. Eadem autem est ratio de iustificatione lapsi post baptismum per sacramentum pœnitentiæ, de qua ibi loquitur Concilium, quæ de priori iustificatione per baptismum, nam etiam ad iustificationem per sacramentum pœnitentiæ attritio sufficit, tamen quia non solum agit de iustificatione peccatoris fidelis per realem suspensionem sacramenti pœnitentiæ, sed etiam per votum eius, & quia etiam iustificatio per sacramentum pœnitentiæ non solum cum attritione, sed etiam cum contritione fieri potest, ideo ita loquitur est Concilium de detestatione peccati, ut neutram excludat: eodem ergo modo loquitur est de odio peccati in cap. 6. Vnde cum dixit, *aliquod odium*, particula, *aliquod*, non est diminuens, sed est signum indefinitum, indicans, illud odium esse posse, vel contritionis, vel attritionis, & vtrumque antecedere potest baptismum, & vnum re-

Trident. ex pœnitur.

quiritur ad iustificationem cum baptismo in voto, aliud cum baptismo in re, & de vtrique loquitur Concilium, ut ostensum est. Vnde eadem est ratio de hoc actu, quæ de præcedente. Maxime, quia, posito actu amoris, subdit Concilium: *Ac propterea mouentur aduersus peccata*, id est, propter Dei amorem, ac vero sub amore comprehendit Concilium etiam illum, qui est super omnia, ut ostendimus, ergo sub odio peccatorum comprehendit illud, quod est propter Deum summe dilectum, quod est contritio. Imo si quis attente consideret doctrinam eiusdem Concilii in sess. 14. capit. 4. nullam tradit attritionem, quæ sit propter amorem Dei, sed vel propter timorem pœnarum, vel propter foeditatem peccati, ergo cum in alio loco de odio ex Dei amore concepto loquitur, principaliter agit de contritione, licet attritionem non excludat.

Tandem vsus, & veritas ipsius doctrinæ satis suadet, non fuisse aliam mentem Concilii, certum est enim perfectam contritionem esse optimam, & maxime propriam dispositionem ad consequendam iustificationem, & peccatorum mortalium remissionem, ut in superioribus ostensum est, & euidenter colligitur ex testimoniis veteris testamenti, in quibus vere pœnitentibus remissio peccatorum infallibiliter concedi, asseritur, vel promittitur, ut Isai. 45. Ierem. 12. Ezechiel. 18. & 33. Zachar. 1. Joel. 2. & sæpe alias, nam illo tempore non habebat illa promissio infallibilem connexionem, nisi cum vera contritione, ergo necesse est, ut talia testimonia de illa intelligantur. Quod satis expresse David Psal. 50. dicens: *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*, ergo eadem dispositio est optima in lege gratiæ, nam illæ promissiones etiam nunc durant, imo intuitu legis gratiæ, seu Christi auctoris eius prius factæ sunt. Et de se sola illa pœnitentia est quasi connaturalis dispositio. Quod autem nunc ex priuilegio Sacramentorum minor acceptetur cum sacramento, non tollit, quin illa sit melior dispositio, & ad consequendam gratiam, & remissionem peccatorum ante suspensionem sacramenti necessaria, ergo etiam nunc hic actus contritionis sub dispositione ad iustitiam comprehenditur, neque à Concilio prætermitti debuit.

Difficultas vero superest circa hos duos actus, an vterque simul sit necessarius ad iustificationem per se sumptam, id est, seclusa institutione sacramentorum nouæ legis, vel nunc ante realem eorum suspensionem. Et ratio dubitandi est, quia si vterque actus simul est necessarius, neuter solus sufficit quod videtur inconueniens. Quæ difficultas plures includit quæstiones, quas late tractavi in dict. tom. 4. disp. 4. sect. 1. & 2. & disp. 9. sect. 1. ad quas lectorem remitto, & pauca, quæ nouiter occurrunt, adiungam. Primum ergo cenfeo, vtrumque actum, per se loquendo, esse necessarium ad complendam dispositionem ultimam extra sacramentum. Nam vterque actus est necessarius necessitate mediæ ad salutem, talis enim necessitas explicatur in amore illis verbis: *Qui non diligit, manet in morte. 1. Ioann. 3. & illis ad Galat. 5. In Christo Iesu, neque circumcisio aliquid valet, neque praputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* In pœnitentia vero verbis illis: *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis. Luc. 13.* Et illis: *Si pœnitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei.* Et multa alia ex Scriptura, Conciliis, & Patribus, grauioribusque Theologis in vtriusque partis confirmationem in citato loco adduximus: Ratio autem maxime Theologica sumitur ex diuina ordinatione dictis testimoniis contestata. Moralis autem propositio, quam talis ordinatio habet cum ipsa rei natura, est, quia cum homo per peccatum conuertatur ad creaturam, & aueratur à Deo, præferendo illi in amore creaturam, non satis disponitur ad reconciliationem cum Deo, nisi & ipsum diligere incipiat, & peccatum detestetur, ita ut vtrumque ex toto corde faciat.

8. *Amplius Concil de-claratur.*

Assertio. 1.



10. *Assertio. 10.* Secundo cenſeo, in caſu, & per accidens poſſe hominem iuſtificari per ſolum amorem formalem Dei ſuper omnia, virtute, & voto includente deſtationem peccatorum, etiam ſi tunc formaliter actus pœnitentiæ non concurrat. Hanc ſententiam oſtendi in illo loco eſſe D. Thomæ, & plurium Theologorum, licet pauci contradicant. Fundamentum vero in duobus principiis conſiſtit. Vnum eſt, poſſe aliquando eum, qui eſt in ſtatu peccati mortalis ſubito excitari ad cogitandum de Deo, eiſque beneficiis, & bonitate, & antequam peccata in mentem veniant, illum ex toto corde diligere. Primum enim de cogitatione vnius ſine alio naturale eſt homini, & infinitæ poſſunt eſſe occaſiones, vel obiecta, quæ illo modo mentem excitent. Secundum autem facile eſt gratiæ, neſcit enim tarda molimina Spiritus Sancti gratiæ, & ideo, propoſito Deo, vt ſumme diligibili, ſtatim nullo alio ex peccato, poteſt voluntas cum adiutorio gratiæ in dilectionem Dei prodire. Sicut iuſtus poteſt diligere Deum ex eius recordatione, nulla præcedente recordatione priorum peccatorum. Qui autem hoc negat eſſe poſſibile, quando peccata remiſſa non ſunt, vel Deum nunquam excitare mentem talis hominis ad vnum ſine alio, gratis id aſſerunt, quia hominis memoria, & conſideratio ordinariæ excitatur obiectis externis, quæ interdum ad vnum occurrunt, & non ad aliud. Et ſimiliter Deus in excitandis hominibus vitur externis obiectis, aut ſignis, & illis ſe accommodat. Hoc ergo principium, quod in facto conſiſtit, nõ videtur poſſe negari. Hinc autem ſubiungitur aliud, videlicet, cum abſoluta Dei dilectione ſuper omnia non poſſe ſimul eſſe peccatum mortale, ſaltem ſecundum legem Dei ordinariam, neq; Deum poſſe nõ redamare eum, qui ipſum ex toto corde diligit. Hæc autem lex adeo eſt conſentanea bonitati Dei, & perfectioni inſuſæ charitatis, vt aliqui putauerint, opoſitum omnino repugnare, vt in ſuperioribus vidimus: ſed licet id verum non ſit, ſaltem negari nõ poteſt, quin lex illa, & naturæ, ac dignitati talis amoris ſit valde conſentanea. Quod autem à Deo ſit lata, infinita Scripturæ teſtimonia ſupra adducta conuincunt & in citata diſputatione multa ex Patribus adiunximus. Ex his ergo duobus principiis euidenter cõcluditur, interdum poſſe ſufficere ſolum actum amoris per modum vltimæ diſpoſitionis ad gratiam. In illo vero ſemper includitur dolor de peccatis tum virtualiter, quoniam qui ex corde amat Deum, habet principium efficacis deſtandi offenſionem eius, tũ etiam in voto, quia ex vi illius amoris paratus eſt dolere de peccatis commiſſis, cum primum memoriæ occurrant, & commode poſſit, quia hoc eſt medium per ſe neceſſarium ad ſalutem, vt in citata diſputatione latius declarauimus.

11. *Assertio. 3.* Tertio dixi in citato loco, & nunc etiam dicendum cenſeo, deſtationem efficacem, ſeu odiũ peccati, ſi ſit ſuper omnia, & ex charitate interdum poſſe ſufficere ad iuſtificationem per modum actualis diſpoſitionis ſine formali actu amoris. Hanc aſſertionem multi Theologi docuerant, vt ibi retuli, & præſertim Soto li. 2. de Nat. & grat. c. 16. & 17. & in 4. d. 14. q. 2. ar. 5. §. Hinc ergo in fine. Docens enim ſemper eſſe neceſſarios formaliter omnes illos actus, quos Concil. Trid. enumerat, ita concludit. Neq; requiruntur ſemper duo actus charitatis, ſed ſæpe vnus panitentia alium virtute continet. Idẽ ſentit Vega lib. 6. in Trid. c. 12. & 28. & lib. 13. c. 21. vbi multa congerit, quæ hanc ſententiam confirmant.

12. *Duobus principiis probatur.* Probatur autem hæc aſſertio ſicut præcedens ex duobus ſimilibus principiis. Vnũ eſt, ſi peccator conſiderans grauitatem offenſionis diuinæ Maieſtatis, ſtatim de illa ſumme doleat, ſolum quia auertit, & ſeparat à Deo, & quodammodo malum illius eſt, per illum actum ſine alio actu formali dilectionis, vel priuſquam in illum prodeat. Alterum eſt, hanc deſtationem dilectionem Dei virtualiter continere. Nã hinc ſequitur poſſe hominẽ iuſtificari, priuſquã pro-

prium actum poſitiuũ dilectionis Dei habeat. Primum ex dictis principiis nemo negat, quẽ ego legerim. Et poteſt probari omnibus locis Scripturæ, in quibus cõtritioni, aut deſtationi perfectæ peccatorũ illorum remiſſio promittitur, & ex Concil. Trid. ſeſ. 14. c. 4. vt in eodẽ loco latius oſtendit. Et hoc etiã ſentiunt Theologi, qui dicunt contritionem poſſe vno actu ſimplici aliquando fieri, ille enim actus non poteſt eſſe, niſi illa perfectæ deſtatione per ſe elicitæ propter ſuũ obiectũ ſine formali imperio actualis amoris. Contrariã nihilominus doctrinam modernus quidã in vtroq; docuit. Nam in primis ait, non poſſe deſtationem peccati antecedere amorẽ Dei: deinde ait, dilectionem Dei non poſſe virtualiter contineri in aliquo priori actu. Primum probat, quia amor Dei comparatur ad odium peccati, ſicut intentio finis ad electionem mediũ, ſed impoſſibile eſt habere electionem mediũ ante intentionem finis, ergo etiam eſt impoſſibile habere odiũ peccati propter Deum ante dilectionem Dei, quia ſicut electio oritur ex intentione, ita odium ex amore, nam ab illo accipit rationem formalem motiui, propter quod fugit peccatum. Secundum autem probat, quia charitas eſt prima virtus, & excellentior aliis, & ideo in nulla alia virtualiter contineri poteſt, ergo nullus alius actus poteſt eſſe ſufficiens tanquam virtualiter continens charitatem. Vnde etiam addit, quod licet actus charitatis poſſit in alio implicitè contineri, non eſſet tutum, nec ſyncera Scripturæ, & Patrum interpretatio, dilectionem implicitam admittere, quia non conſonat ſanæ doctrinæ iuſtificationem abſque ſupernaturalibus actibus concedere, omnium autem primi ſunt fides, & dilectio.

Sed hæc parum obſtant noſtræ ſententiæ, vt autem illam magis declaremus, & confirmemus, oportet aduertere, hunc actum deſtationis peccati ſeu contritionis præciſe ſumptæ, eſſe odium quoddam abominationis reſpectu peccati: nam illud fugit, & abominatur vt grauiffimum quoddam inale, & quia illud abominatur, vt malum Dei, neceſſe eſt, vt ille actus dicat reſpectum aliquem ad Deum, qui certe non eſt reſpectus abominationis, ſeu fugæ, ſed potius tendentiæ ad Deum, ſeu complacentiæ ad ipſum, vt generaliter, & bene exponit Caietan. 1. 2. q. 29. ar. 1. Quapropter odium illud peccati comparatur ad Deum non habet rationem odii, ſed potius videtur habere quandam rationem complacentiæ, & quaſi amoris, & hac ratione dicitur actus panitentia actum amoris virtute continere, & Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. ſub diſiunctione dixit, quod pœnitentia aut eſt dilectio quædam, aut non eſt ſine illa. Vnde multi ipſum odium peccati, vt offenſa Dei eſt, dicunt eſſe proprium, & verum amorem Dei. Quem modum loquendi ego non approbo, nec uſurpo, ne actus, & quaſtiones confundamus. Si enim timor mortis eſt quidam amor ſui, vel vitæ, & ſic de cæteris. Vnde ſumpto amore in illo ſenſu, clarum eſt, non poſſe eſſe odium prius amore, vel ſine amore, quia indiuiſibiliter ſunt vnus actus cum duplici habitu, quorum vna non eſt prior altera, ſed omnino ſimul. Quapropter neq; in præſenti agimus de amore ſic ſumpto, ſed de proprio, ac formali actu amoris Dei, quo illi bonum volumus, eumq; propter ipſum, & ſuam bonitatem ita amamus, vt illum omnibus modo virtutis aliis bonis præferamus, noſque, & omnia in ipſum te amoris actum continet. Et de hoc actu amoris a-  
ctum continet. Quis amoris actus eſt medium per ſe neceſſariũ ad ſalutem, & ad iuſtificationem, qui eſt primus, & principalis actus charitatis Dei, & fundamentum aliorum, imo & rectitudinis totius Chriſtianæ vitæ, ſalutem. eundemq; amorem cenſemus eſſe actum realiter diſtinctum ab odio peccati, ſeu panitentia, etiam ſi talis actus ſit, vt ab ipſo habitu charitatis immediate eliciatur. Nã eadẽ virtus poteſt actus varios elicere, vt idem

Opinio Lor  
ca diſp. 32.  
de gratia.

13.  
Deſtatio-  
nis actus eſt  
odium pec-  
catum abo-  
minans.

Actus pani-  
tentia quo-  
modo virtutis  
amoris a-  
ctum continet.

Quis amoris  
actus eſt  
medium ad  
ſalutem.

vt idem



ut idem habitus spei elicit amorem, & intentionem efficacem propriæ beatitudinis, qui sunt actus distincti à timore, vel odio peccati, quatenus eiusdem beatitudinis consecutionem impedire potest. Idem ergo est in charitate. Atque hoc modo etiam diximus, posse esse actum amoris Dei sine odio, aut detestatione peccati, quod ille auctor etiam admittit in casu obliuionis, vel inaduertentiæ peccati.

14. *Affertio.* De hoc ergo actu amoris Dei proprio dicimus, licet natura sua prior sit, quam actus odii peccati, nihilominus non repugnare, quin homo prius actum detestationis eliciat, quam actum amoris Dei. Quod probamus, quia neque ex parte voluntatis id repugnat, nec ex parte ipsorum actuum, vel obiectorum ipsorum. Primum patet, quia proxima materialia obiecta talium actuum distincta sunt, & distinctis actibus considerantur, ac ponderantur. Obiectum enim amoris est Deus, ut summum bonum propter se amabile, vel ut fons iustificationis, ut Concilium dixit, quod obiectum potest per intellectum attente considerari sine recordatione actuali peccati, ut supra visum est, & ille auctor admittit. Obiectum autem proximum, vel (ut sic dicam) obiectum, quod, odii est peccatum ut offensa Dei est, eiusque voluntati est contrarium, & ab eo separat, in quo solum includitur Deus ut obiectum, cui, & ita potest optime menti obici, & considerari, non considerando illum, ut obiectum proprii amoris. Sicut potest quis cogitare de cultu Dei, & consequenter de Deo, ut de persona, cui cultus offerendus est, non cogitando illum, ut super omnia amabilem, ergo ex parte intellectus, vel obiectorum non repugnat considerare vnum, & non aliud, imo, attenta hominis imperfectione naturale est, ut si attente, & magno conatu ad vnum applicetur, ab alio prorsus distrahatur.

15. *Responsio euasione.* Dices, non posse ponderari exacte malitiam offensionis Dei, & quam detestabilis sit, nisi præcedat cogitatio summæ bonitatis, & maiestatis Dei. Respondeo, esto demus, hoc esse in initio necessarium, nihilominus priusquam voluntas in actum amoris, vel doloris prodeat, posse intellectum desistere à cogitatione directa (ut sic dicam) Dei, & bonitatis eius, & circa offensionis considerationem immorari, & attentius illam ponderare, quod satis erit, ut voluntas possit incipere ab illius detestatione, si aliunde non repugnet. Adde vero, licet ille ordo considerationis in principio seruetur in eo præcipue, qui non est multum rebus diuinis instructus, in eo tamen, qui ex habitu, seu frequenti usu fidei operatur, facile contingere posse, ut statim ac cogitationi peccatum offertur, eius malitia, ut offensiva diuinæ bonitatis, menti proponatur, nulla interim habita noua, seu directa Dei consideratione. Vnde facile potest peccatum præctice offerri ut grauissimum malum omni detestatione dignum, etiam si tunc actu non proponatur Deus præctice ut bonum super omnia diligendum. Igitur ex parte intellectus non repugnat, actum detestationis prius elici, quam actum dilectionis, & absq; illo, quandiu intellectus voluntatem amplius non excitat.

16. *Inductio probans posita à detestatione incipi.* Quod vero neque ex parte ipsorum actuum repugnet incipere à detestatione, declaratur, & probatur primo inductione ex aliis similibus actibus appetitus, & ex generali eorum doctrina. Nam inter appetitus quidam sunt prosecutiones boni, alii sunt fugæ mali, vnde cum proportionem sumpti inter se comparantur, sicut accessus ad terminum ad quem, & recessus à termino à quo opposito termino ad quem, & ideo sicut in naturalibus motibus accessus ad terminum ad quem, est naturæ ordine prior, ita etiam vnusquisque motus prosecutionis appetitus ex se, & seruato quasi connaturali ordine inter actus ipsos est prior, quam actus fugæ ipsi oppositus. Interuenit autem vulgaris differentia inter naturalem motum, & animale, seu vitalem, quod in priori vnus est in-

diuisibilis motus, quo receditur à termino à quo, & quo acceditur ad terminum ad quem immediate, & directe oppositum, & ideo fieri non potest, ut mobile recedat ab vno termino, quin accedat ad alterum, & è contrario. In motibus vero appetitus oppositum contingit, quia secundum affectum per vnum motum accedit ad bonum, & per alium distinctum recedit directe à malo. Vnde fit, ut possit habere formaliter, & proprie vnum sine alio formaliter, & in se, sed tantum virtualiter. Et hinc etiam fit, ut, licet prosecutio boni natura sua prior sit, nihilominus per occasionem, vel ob imperfectionem operantis incipere possit fugiendo malum, prius quam prosecutur bonum. Quod in præsentia etiam materia considerare licet, nam inter dispositiones ad iustitiam Concilium primo loco posuit timorem panæ, qui est quædam fuga mali v. g. gehennæ, vnde virtualiter includit amorem sui, cuius malum fugit, & amorem illius boni, cui talis poena opponitur, quod est beatitudo. Et nihilominus haberi potest prius quam in homine præcedat formalis actus amoris sui, vel beatitudinis, quam sibi concupiscat. Idemque est in similibus humanis motibus, nam, proposita infamia, statim homo auersatur illi per odium, vel timorem, etiam si amor famæ tunc actu non præcedat, & similia exempla sunt facilia. Sic ergo fieri potest, ut, licet conuersio ad Deum per dilectionem, & auersio ab offensa Dei per detestationem comparentur, sicut accessus ad terminum, ad quem, & recessus à termino, à quo, nihilominus possit sæpe prodire voluntas in actum fugæ peccati prius, quam eliciat actum tendentiæ in Deum dilectum.

Ratio autem huius non repugnantia est, quam in citato loco tetigi, quia in ipso peccato est sufficiens malitia, ob quam odio habeatur, & per affectum fugiatur, & ideo proposito tali obiecto sub tali ratione mali, potest statim sequi detestatio, & odium eius, etiam si proprius amor boni non præcedat. Quod magis confirmabitur, respondendo ad probationem dicti auctoris. In prima falsum est, quod assumitur, dilectionem Dei, & detestationem peccati comparari ut intentionem finis, & electionem medii, quia detestatio non est medium ad dilectionem, sed effectus eius, eo modo quo desiderium boni est effectus amoris eiusdem boni, vel sicut odium inimici potest esse effectus amoris proprii. In huiusmodi autem actibus, licet vnus possit esse causa alterius, non semper est causa ita necessaria, ut actus posterior essentialiter pendeat à priori, ita, ut sine illo esse non possit, nam potest immediate fieri à potentia, vel habitu, si obiectum illi sufficienter proponatur, sicut in odio mali, & amore boni contrarii, & aliis exemplis supra monstratum est. Vnde negatur æquiparatio electionis respectu intentionis, & detestationis respectu amoris, quia obiectum electionis, ut electio est, non habet bonitatem, nisi per habitudinem ad finem intentum, obiectum autem detestationis per se malum, & odio dignum est, etiam si amor Dei non supponatur. Atque ita falsum est, quod assumitur, detestationem mali accipere ab amore rationem motiui, nam ipsa malitia peccati, ut contraria bono diuino, per se spectata est sufficiens detestationis motiuum. Quod euidenter patet in attritione ex inferiori ratione mali, vel poenæ, vel specifica conuersione turpitudinis peccati, illa enim ex vi talis obiecti immediate haberi potest, etiam si formalis amor contrarii boni non præcedat in voluntate, sed solum ex parte obiecti eius malitia per intellectum proponatur. Adde deniq; quod in alio loco notauimus, si poenitentia actus, ut medium, cogitetur, non posse id esse in ordine ad dilectionem Dei, etiam secundum contrariam sententiam, quia secundum naturam ordinem dilectio supponitur, sed esse debet in ordine ad remissionem peccati, quæ per illius detestationem

17. *Fundatur ratione.*

*Ad primam rationem Lorca.*



Comparanda est, & ut sic, intentio, quæ supponitur, non est dilectio Dei, sed est voluntas abiiciendi à se culpam, vel exeundi à statu peccati, quæ est proprius actus poenitentiae, ad quem tam detestatio peccati, quam etiam dilectio Dei potest, ut medium, comparari, ut constat ex doctrina D. Thomæ 3. p. quæst. 85. art. 2. ad 1.

18. *Hic actus à te, quod charitas non possit virtute in alia virtute contineri, negatur consequentia, quia contritio, seu detestatio peccati, de qua tractamus, non est actus elicitus ab alia virtute, sed ab ipsa charitate, ut D. Thomas loco proxime allegato testatur, & ita, licet virtute contineat dilectionem, non sequitur, charitatem contineri virtualiter in alia virtute, sed vnum actum charitatis contineri virtute in alio actu eiusdem charitatis, quod nullum est inconueniens, etiam si è contrario ipsa displicentia peccati virtute in amore contineatur. Instabis, quia amor est perfectior, & de se propria causa detestationis, & ideo potest illam virtute continere, è contrario vero non videtur actus minus perfectus virtute continere perfectiorē, ergo nec detestatio amorem. Respondetur, non esse hanc continentiam intelligendam quasi eminentialem, qualis in principio efficiente æquiuoco postulat, sed satis est, quod morali modo vnus actus in alio contineatur, tum proposito, tum necessaria consecutione, ac dispositione, & hoc modo displicentia efficax peccatorum, & absolutum odium illorum, ut Deum offendunt, & à Deo auertunt, continet virtute amorem, quia & continet illum in voto, seu proposito, & est dispositio necessario connexa de se cum tali actu, si opportunitas illius occurrat. Reliqua, quæ ille auctor addit, solum sunt verba per nimiam exaggerandi licentiam dicta, ut apud eundem auctorem non raro inueniuntur sine fundamento rationis. Nam quam ibi addit, profecto indigna est viro theologo: probat enim non esse synceram interpretationem Patrum, dilectionem implicitam admittere, quia non consonat sanæ fidei, iustificationem absque supernaturalibus actibus concedere. Atenim quænam est consecutio, aut quis sentit, nisi Pelagianus, veram contritionem, seu detestationem peccati disponentem ad iustitiam esse actum naturalem? quod si supernaturalis est, unde sequitur, cum qui in aliquo casu illam, ut sufficientem dispositionem admittit, concedere iustificationem absque supernaturalibus actibus? Addit, quia actus supernaturales omnium primi sunt fides, & dilectio. At hoc falsum est quoad posteriorem partem, nec illam docent Patres, sed contrariam, nam prior est timor, & prior est spes, qui actus supernaturales sunt, vtrumque enim ex Concilio Tridentino sumitur. Et licet verum sit, comparatione facta ad detestationem, dilectionem esse natura sua priorem, non tamen est id ita necessarium, ut in nullo casu oppositum contingere possit, neque id docent Patres, neque probabili ratione suaderetur: illas ergo faciles exaggerationes contemnimus.*

*Instantia soluitur.*

19. *De noua vita proposito.*

*Resolutio.*

Tertius actus à Concilio Tridentino traditus est propositum nouæ vitæ, seu seruandi in posterum mandata. De quo actu, quod sit optimus, & congruentissima dispositio ad mutationem, quæ in iustificatione fit, & ad vitam nouam instituendam, per se notius est, quam ut probatione indigeat. Item non est dubium, quin aliquo modo sit necessarius, nam in efficaci amore Dei, & in odio peccati absoluto virtute includitur. An vero sit necessarius, etiam ut esse potest specialis actus ab amore, & detestatione distinctus? ab auctoribus controuertitur. Veruntamen eodem modo iudicandum est de hoc actu, ac de præteritis: per se enim necessarius est, si memoriæ obiectum eius occurrat, fieri tamen potest in casu, ut implicite aliis contentus sufficiat, ut in dicto 4. tom. disput. 4. sect. 3. neque nunc aliquid occurrit.

Quod vero Concilium addit de voto, seu proposito recipiendi sacramentum baptismi, vel poenitentiae, iuxta conditionem peccatoris multo certius est, sufficienter posse votum implicitum in generali proposito seruandi mandata, ut si baptismus ignoretur, vel non actu cogitetur, nec obligatio confitendi practice memoriæ occurrat, quia non instat pro tunc, sed tempus habet determinatum ex præcepto. De qua re in eodem tomo. 4. tractando de baptismo, & de confessione late dictum est.

*De voto baptismi.*

Possit autem quis interrogare, an Concilium omnes dispositiones ad gratiam, tam proximas, quam remotas, enumerauerit, vel præter illas sint aliae? Et ratio dubii est, quia Patres solent alias addere, ut orationem, humilitatem, elemosynam, & similes, ut colligi potest ex Augustino epist. 105. dicente. *Nec quisquam iustificatur, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, non solum remissione peccatorum, sed prius infusione fidei, & timoris Dei, impetrato simul orationis affectu, & effectu, & ex aliis, quæ tetigi in tom. 4. 3. partis disput. 9. sect. 1. & tradit Vega libro sexto in Tridentinum capit. 38. Dicendum autem est breuiter, ad dispositionem ultimam tantum illa quatuor requiri, quæ Concilium Tridentin. sess. 6. can. 3. enumerauit, credere, sperare, diligere, & penitere, sicut oportet: nam si plura essent necessaria, certe Concilium non omitteret. Item quia per illos actus, & intellectus sufficienter eleuatur in Deum, & voluntas sufficienter conuertitur in Deum, & auertitur à peccato, sub dilectione autem, & poenitentia propositum nouæ vitæ subintelligendum est, ut ipsum Concilium explicauit. Dispositiones autem remotæ possunt fortasse multiplicari, Concilium autem eas numerauit, quæ & magis directe, & frequentius, attenta hominis conditione, ad ultimam dispositionem inducunt. Vnde alii actus dici possunt dispositiones remotissimæ, vel generalia remedia ad omnem bonam operationem, ut oratio, humilitas, &c. ut latius in citato loco tom. 4. dixi.*

20. *Dubium.*

*Decisio.*

## C A P V T XXI.

*Communibus obiectionibus hæreticorum contra dispositionem ultimam ad iustitiam satisfit.*

Explicata Catholica doctrina, argumentis, quibus ab hæreticis impugnatur, satisfacere necesse est, quæ partim in testimoniis Scripturæ, partim in aliquibus Augustini locutionibus fundantur. Ex Scripturis præcipue congerunt illa, in quibus salus, id est, iustificatio, fidei tribuitur. Et primo ex Euangelio referuntur plurima loca, in quibus Christus testatur propter fidem salutem tribuere, ut Matthæ. 9. *Videns Iesus fidem illorum dixit paralytico: Confide fili, remittuntur tibi peccata tua.* Nam in prioribus verbis non dixit Euangelista, *Videns Iesus opera eorum, sed videns fidem illorum*, & in posterioribus solam fiduciam à paralytico Christus postulauit, & paulo inferius mulieri, quam à profluvio sanguinis sanauerat, dixit: *Fides tua te saluum fecit.* Et similia verba dixit Magdalenæ cum ei peccata remisisset Luc. 7. & aa. 17. cum ad vnum ex leprosis, qui post sanitatem ab eo acceptam, ad eundem reuersus est, dixit: *Fides tua te saluum fecit*, quod tam de interna, quam de externa salute intellexisse videtur, vtramque enim illi contulerat. Et simili modo dixit cæco Luc. decimo octauo. *Respice, fides tua te saluum fecit*, de quo statim dicitur: *Et confestim vidit, & sequebatur eum, magnificans Deum.* Quod si quis respondeat, his locis nominari fidem, non vero alia excludi, contra hoc instat in primis, quia Luc. 8. expresse addidit exclusiuam, dicens Iairo, cuius filia mortua fuerat, *Noli timere, crede tantum, & salua erit.* Deinde instat testimoniis, quibus significatur,

1. *Obiectio 1. ex Scriptura.*

*Responsio. Instatur.*



catur, fidem esse formam iustificantem, & dantem spirituales vitam, ut in illo: *Iustus ex fide vivit*. Abac. 2. Rom. 1. Hebr. 10. Et simile est illud Roman. 5. *Iustificati ex fide pacem habeamus*, &c. & illud 1. Ioann. 3. *Qui credit in filium Dei in se, vique quod & ipse sit filius*. Deinde addunt testimonia, in quibus omnes credentes iusti dicuntur, seu ex Deo nati, ut ad Roman. 1. ubi de Euangelio ait Paulus: *Virtus est in salutem omni credenti*, & addit. *Iustitia enim Dei in eo reuelatur ex fide in fidem*. Vnde 1. Ioann. 5. dicitur. *Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est*. Act. 10. *Remissionem peccatorum accipere omnes, qui credunt in eum*, & cap. 13. ait Paulus, *In hoc (scilicet Christo) omnis, qui credit, iustificatur*. His addi possunt difficiliora loca, in quibus Paulus ita tribuit fidei iustificationem, ut expresse opera excludat, quæ peculiari tractatione indigent, quam capite sequenti instituemus.

2. Secundo inducunt Patrum testimonia dicentium solam fidem iustificare. Origen. ad Roman. 3. Hilar. Patrum obiectio. 2. in Matth. Basil. homil. 22. de Humilit. Ambro. in 3. 4. & 9. caput ad Roman. & serm. 45. de Bono latrone. De quo etiam allegatur Chrysostom. homil. de Fide, & lege nat. dicens. *Nullus sine fide vitam habuit, latro credidit tantum, & iustificatus est*, & in epist. ad Tit. homil. 3. *Si credis fidei (ait) cur alia infers, quasi fides non sufficiat iustificare sola*. Tandem, ut alios omittam, addunt (quod mirabile est) Bernardum, & Augustinum: nam Bernard. epist. 77. dicit, solam fidem interdum sufficere ad salutem, & serm. 22. in Cantic. ait, iustificationem per solam fidem habere pacem apud Deum, Augustinus vero lib. 83. Quæstion. q. 76. eum, qui credit, & statim ab hac vita discedit, saluari dicit per fidem sine operibus, quia præcedentia non fuere meritoria, & sequentia habere non permittitur. Allegatur etiam in libr. 1. contra duas epist. Pelag. c. 21. quia dicit, neminem saluum fuisse unquam, nisi per fidem mediatoris. Sed hæc, & similia loca non faciunt ad causam, quia non dicit, per illam solam, sed dicit, illam semper fuisse necessariam.

3. Tertio addi potest ratio præcipua, quam hæretici ex aliis suis erroribus conficiunt, quia homo non iustificatur per propriam inhaerentem iustitiam, sed per externam Christi apprehensam, ut sibi imputatam, sed hanc iustitiam Christi & imputationem eius sola fides apprehendit, credendo illam, seu magna fiducia illam, ut propriam, reputando, ergo. Alia ratio fundata in Paulo est, quia gratis iustificamur Roman. 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, ergo nulla dispositio ad iustificationem ex parte nostra præcedit, aut postulat, alias intuitu illius daretur iustitia, & remissio peccatorum, & consequenter non gratis, iuxta aliud principium Pauli, *Si gratia, iam non ex operibus* Roman. 11. Ultimo addi potest ratio fundata in alia doctrina Augustini, quod bona opera non præcedunt iustificandum, sed sequuntur iustificatum, ut ait libro de fide & operibus. cap. 4. quod necesse est intelligi maxime de operibus pietatis, quæ ad iustitiam conducant: ergo non potest peccator facere opera, quibus se ad iustitiam disponat, quia deberent esse opera pietatis, & antecedentia gratiam, quod esse non potest secundum Augustinum. Vnde in q. 2. lib. 1. ad Simplician. aperte pronuntiat: *Nemo propterea bene operatur, ut gratiam accipiat, sed quia gratiam recipit*, & lib. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 2. *Non viuunt (inquit) homines bene, nisi prius facti sint filii Dei*. Similia habet libr. de Spirit. & liter. cap. 26. & enarrat. in Psalm. 110. & serm. 26. in Psalm. 118.

4. Circa priora Scripturæ testimonia in primis dicimus, inepte, & tumultuario ab eis allegari, propter tria præcipue. Primo quia ipsi iustificationem tribuunt cuidam speciali fidei, ut supra visum est, & omnia illa testimonia allegant, ac si de illa fide loquerentur, cum tamen in nullo illorum de illa sua fide sermo sit. Secundo quia omnia æque congerunt, ac si in eodem sensu, & in ordine ad eundem effectum

iustificationis loquerentur, cum tamen in pluribus eorum non sit mentio de iustificatione, nec de fide, quæ iustificat, vel quatenus iustificat. Tertio, quia si loca Scripturæ, unde illa testimonia sunt excerpta, integre legantur, & considerentur, ex his euidenter constat, solam fidem ad iustificationem non sufficere, ac subinde longe in alio sensu Scripturam de fide loqui, quam ipsi fingant, quæ omnia per singula loca discurrendo, facile ostendemus.

Et in primis in verbis illis Matth. 9. *Videns Iesus fidem illorum*, non est sermo de fide ipsiusmet paralytici, qui sanatus est, sed de fide illorum, qui per regulas illum induxerant, ut ex contextu Evangelistarum constat: nam Marcus cap. 2. prius refert, quatuor fuisse portantes paralyticum, & de illis dicit: *Patefacientes submisserunt grabatum*, & statim addit: *Videns Iesus fidem illorum*, & ita exponunt Chrysostom. homil. 32. in Matth. Ambros. Luc. 5. Cyrillus Hierosolym. cateches. 5. ergo ibi neque est sermo de fide speciali, quæ tantum esse dicitur de propria iustitia, non de iustitia alterius, neque est sermo de fide, quæ sola sufficiat ad iustificationem alterius, præsertim adulti. In illis ergo verbis sermo est de fide, qua illi homines credebant, posse Christum salutem illi homini dare, quæ erat fides catholica, & fortasse in illis hominibus erat cum speciali perfectione, & fiducia, quæ ad impetrandum miraculum posset sufficere. Sic enim etiam Marci. 9. Patri, qui filii liberationem à vexatione demonis postulabat, dixit Dominus. *Si potes credere, omnia possibilia sunt credenti*, ubi de signis, & operibus mirabilibus euidenter est sermo, ac adeo non de fide filii, qui liberandus erat, sed de fide patris, qui filii incolumitatem petebat. Vnde non dicuntur omnia possibilia credenti, quia fides illa faciat, sed quia illa impetrare valet. Est autem considerandum, efficaciam impetrandi principaliter fidei attribui, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentia diuina, & misericordie, ex quibus oratio impetrat, quod petit, ut dixit D. Thomas. 2. 2. quæst. 83. art. 15. ad 3. & ideo merito dixit Evangelista, *Videns Iesus fidem illorum*, neque charitatis meminit, vel quia non oportet semper omnia commemorare, sed id, quod ad rem maxime spectat, vel etiam quia charitas non est ad impetrandum necessaria, nam etiam peccatores orando possunt impetrare. & nihominus licet sola fides nominata sit, non excluduntur alia, nec est sermo de fide torpente, & otiosa, sed de fide operante per aliquo modo, scilicet, petendo legitime, & Christo paralyticum cum magna fiducia præsentando.

In verbis autem, quæ Christus dixit paralytico, *Confide fili, perfectionem spei ab eo postulauit*, ut ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 6. nam cum ille corporis sanitatem quæreret, volens Christus perfectius, & (ut ita dicam) radicatus illum sanare, ad maius beneficium remissionis peccatorum sperandum, animum eius erexit. Vnde ibi non postulauit Christus à paralytico specialem fidem de propria iustitia, quia neque eam habebat, neque apprehendere poterat iustitiam Christi, ut sibi imputatam, cum nihil de hoc audisset, sed postulauit spem futuri beneficii, quod ab ipso recepturus erat, sed præter fidem postulauit spem, neque aliam poenitentia dispositionem exclusit, licet illam non expresse, sed talem fiduciam postularer, quæ speraret, omnia necessaria ad remissionem peccatorum esse recepturum. Vnde verisimile est, cum Christus illi homini dixit: *Confide*, simul interius ad memoriam peccatorum, & detestationem eorum illum excitasse, vel saltem cum adiunxit: *Remittuntur tibi peccata tua*, simul aliquem poenitentia motum illi inspirasse: & potuit quidem Christus cum solo motu fidei, & spei peccata dimittere, quod si id fecit, non de ea re legem statuit, sed potius in ordinaria lege dispensauit, & miraculoso modo peccata remisit. Non est tamen id afferendum, quia verba non cogunt, nec miracula non necessaria,

Peccator potest orando impetrare.

Declaratur



ria, nec vtilia sine maiori fundamento credenda sunt.

7. *Exponitur dictum Domini.* Præterea verba illa: *Fides tua te saluam fecit*, non semel, neque semper eidem personæ, atque adeo non ideo dicta non sunt in eodem sensu, & in nullo ad causam præsentem faciunt. Nam Matth. 9. Luc. 8. & Marc. 5. dixit Christus illa verba ad fœminam, quæ ipsum tetigerat, & sanitatem à profluxu sanguinis consequuta fuerat. Volens autem Christus tam illam, quam circumstantem turbam docere, qua via, & modo sanitatem consequuta fuerat, circumspiciebat, ut videret illam, & postquam illa prociudit ad pedes eius, dixit illi: *Fides tua*. Ex quo contextu evidens est, non loqui Christum de fide speciali propriæ iustitiæ, sed de fide, qua credebat Christum esse potentem, & misericordem ad sanandam illam. Vnde intra se dicebat: *Si tetigero fimbriam vestimenti eius, saluaberò*. Hac ergo fide tetigit Christum, & de eadem dixit Christus: *Fides tua te saluam fecit*. Vnde fides illius mulieris catholica fuit, & perfectionem habuit fidei miraculorum. Vnde etiam manifestum est, ibi per se, & formaliter non esse sermonem de effectu fidei quoad internam iustitiam, & remissionem peccatorum, quia de hoc ibi non agitur, sed de sanitate corporali, fuit ergo illa propriè fides impetrans, non iustificans. Quod si forte illa mulier etiam animæ sanitatem consequuta est, ut pie credi potest, licet ibi non dicatur, ad id quidem illa eadem fides deferuire potuit, cum esset fides infusa, & catholica de Christi omnipotentia, tamen inde colligi non potest, solam fidem sine alia dispositione internam iustitiam fuisse operatam, sed potius sicut illa fœmina non est consequuta sanitatem corporis sola fide, sed fide simul operante, & mouente, ut ad Christum accederet, dicens: *Si tetigero, &c.* ita si eadem fide intrinsece iustificata est, credendum omnino est, non fide otiosa, sed operante interius conuersionem ad Deum iustificatam fuisse. Vnde cum Christus dixerit: *Fides tua te saluam fecit*, quoad corporis sanitatem non potest intelligi, fidem per se, & quasi formaliter illam contulisse, sed tanquam principium mouens ad impetrandam illam à Christo, non imputatiue tantum, aut fide, sed vere: ita ergo de sanitate animæ intelligendum est, si à illam dicta verba extendantur, ut mox videbimus. Idemque dicendum est de similibus verbis dictis ad Leprosum Luc. 17. & ad cœcum Luc. decimo octauo.

8. *Altera illorum verborum expositio.* Apud Lucam autem cap. 7. illa eadem verba dicta Magdalene longe diuersum sensum habent, nam sine dubio propter iustitiam, & remissionem peccatorum, quam fuerat consequuta, dictum est illi: *Fides tua te saluam fecit*. Ad hanc enim salutem spiritualem obtinendam mulier peccatrix ad pedes Saluatoris accesserat. Est autem magna impudentia verba illa ad confirmandum errorem de sola fide iustificante traducere, cum ad confutandum illum errorem sola illa historia, & omnia verba Christi ibi relata, & inter se collata iufficiant. Nam ex illa historia constat, Magdalenam non fuisse sola fide cõtentam, ut remissionem peccatorum à Christo obtineret, sed ex magno amore de peccatis doluisse, & vtrumque multis signis, & lachrymis ostendisse, ideoque prius sententiam protulisse, dicens: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Cum ergo Christus expressis verbis dilectioni attribuat remissionem peccatorum, qua impudentia audent isti dicere, Magdalenam sola fide fuisse iustificatam, aut si in illis prioribus verbis diligendi verbum pro verbo credendi positum dicunt, cur non potius in posterioribus verbis fidem pro charitate positam esse dixerint: vel si priora verba per posteriora corrigere audent contra infallibilem Christi veritatem, cur non potius posteriora verba per priora catholicò, & vero sensu interpretabuntur, nimirum si dem viuam, & per charitatem operantem, Magdalenam saluam fecisse. Vnde hoc solum Christi testi-

pars 3.

monium sufficit ad explicandum omnia, quæ de fide iustificante loquuntur, & sine expressa exclusionem dicunt, fidem iustificare, sufficienter enim intelliguntur de fide per charitatem operante, iuxta doctrinam Apostoli ad Gal. 5. quamuis aliæ suppetant verissimæ interpretationes, iuxta variorum locorum exigentiam, ut mox dicemus. Hæc igitur nunc de illis prioribus testimoniis sufficiunt.

Supereft, ut alia, in quibus particula exclusiua expressæ, vel virtute apponitur, expendamus. Et de formali exclusiua solum allegatur locus Luc. 8. *Credetantum, & saluaerit*, sed ineptissime, nam ibi non est sermo de fide iustificante, sed de fide miraculorum, seu impetratiua extraordinarii beneficii. Loquutus enim est Christus verbis illis ad laicum Principem synagogæ, quæ prius salutem filia morientis poscebat, Christus autem illam distulit sanare, ut posset resuscitare. Nam cum interim nunciatum esset patri, filia esse mortuam, ne diffideret, Christus illum præuenit dicens. *Credetantum, & saluaerit*: non petit ergo fidem iustificantem, quia (ut dicebam) hæc postulatur ab eo, qui iustificandus est, Christus autem non postulat fidem puellæ resuscitandæ, sed patris postulantis. Ille ille non postulabat filia iustificationem, sed sanitatem, & Christus cum dicit, *Et saluaerit*, non iustitiam, seu vitam animæ, sed vitam, & salutem corporis promittit, ergo petit fidem miraculorum, seu miraculi impetratiuam. Denique licet promitteret spirituales salutem filia, nihilominus in illa non solam fidem exigeret, ut eam iustificaret, neque ibi tractat de dispositione in illa necessaria ad tale beneficium recipiendum, sed tantum de fide necessaria in parente ad optinendum quod petebat, ad quem effectum potest interdum sufficere sola postulantis fides ratione iam dicta.

Inter testimonia vero, in quibus dictio exclusiua virtute contineri dicebatur, primo loco penebantur illa, in quibus fides ponitur, ut forma iustificans. Ad quæ respondemus, nulla esse in Scriptura talia testimonia, nam potius Scriptura dicit, per charitatem fidem perfici, ac subinde formari ad Gal. 5. & sine charitate nihil esse. 1. Corinth. 13. seu mortuam esse. Iaco. 2. & similia. Testimonia vero, quæ ad id suadendum adducuntur, leuissima sunt, nam in his, quæ dicunt, iustum ex fide viuere, vel iustificationem esse ex fide, particula, *ex*, non dicit causam formalem, quia nec in proprietate sermonis dictio illa talem habet significationem, nec in illis locis aliquæ sunt circumstantiæ, quæ cogant talem sensum illi affingere. Ita ergo dicitur iustificatio esse ex fide, sicut ad Roman. 3. dicitur: *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum*. Quæ verba iuxta perpetuum Ecclesiæ sensum, ita exposuit Concilium Trident. sess. 6. capit. 8. *Ut per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humana salutis initium, fundamentum, & radix omnis iustificationis*: eodem ergo modo dicitur iustus ex fide viuere, tanquam ex fundamento, & radice, sicut dicitur arbor viuere ex radice, & aqua profluere ex fonte: sic enim omnis operatio, per quam iustificamur, à fide ducit initium, & in ea fundatur, & ideo merito ex fide viuere dicitur iustus, quia ex fide opera vitæ spiritualis exercet, & similiter dicitur ex fide iustificari, quia, ut dixit Augustin. episto. 105. *Omnis iustificatio à fide ducit initium*, quod in superioribus, præsertim in lib. tertio, late à nobis explicatum est.

Addebantur secundo loco testimonia, quæ omnibus credentibus vitam, & salutem attribuunt, quod verum non esset, si fides tantum esset fundamentum, & radix, & non forma dans vitam, & salutem. Ad quæ omnia generaliter, & vno verbo respondetur, vitam promitti omnibus credentibus, sicut oportet, vtique fide viuæ, & operante, non otiosæ, & mortuæ, vt docuit Iacob. ca. 2. & eleganter explicuit August. præfat. in Psalm. 31. & lib. 83. Quæstion. q. 76.

Y

& serm.

9. Interpretatio formalis exclusiua.

10. Respondeatur ad loca, quibus dicitur contineri virtutem exclusiua.

11. Omnibus fide viuæ credentibus salus promittitur.



& serm. 53. de Tempore, ubi ait, fidei attribui salutem, quia per ipsam salutem eternam impetramus, & addit inferius, Vere beatus est, qui & recte credendo bene viuit, & bene viuendo rectam fidem custodit, &c. Ad maiorem autem veritatis ostensionem libet ad singula testimonia hoc responsum applicare. Et in primis aliquando dicuntur omnes credentes esse iusti, non actu, sed potestate. Sic enim Ioann. 1. de Verbo incarnato dicitur. Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius. Vbi non omnes credentes dicuntur fieri filii Dei, sed accipere potestatem, ut fiant filii Dei, quia recipiunt fidem, per quam possint impetrare iustitiam, vel quia per fidem excitantur, ut tandem in Deum conuertantur, & viuant, vel quia credentibus in Christum datur potestas recipiendi baptismum, per quem ex Deo, & non ex sanguinibus nati sunt. Sic etiam dixit Ioann. tertio. Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam eternam. Nam hic quidem est finis aduentus Christi, & omnes credentes illum consequi possunt, non tamen omnes assequuntur, quia non omnes volunt.

Fidelis est in  
fusus potesta-  
te.

12.  
Ad Rom. 1.  
soluitur.

Instat here-  
ticus.

Impugna-  
tur.

In hunc ergo modum potest optime intelligi primum testimonium Roman. 1. ubi Euangelium esse dicitur virtus omni credenti, quia in eo reuelatur iustitia ex fide, id est, quia in eo prædicatur fides, quæ est virtus, per quam homines possunt iustificari, si velint. Sed instat Calvinus, quia ibi additur. In eo reuelatur iustitia Dei ex fide in fidem, & non dicitur ex fide in opera, sed ex fide in fidem, attribuendo utique fidei tam initium, quam consummationem iustificationis. Sed est friuola obiectio. Primo quidem quia nec verba id significant, nec Patres ita exponunt, sed multis aliis modis, scilicet ex fide annunciantium in fidem credentium, ut August. de Spirit. & liter. c. 11. vel ex fide venturi Christi, vel obscura veteris testamenti in fidem explicitam Christi, vel ex fide inchoata, seu mortua in fidem viuam, seu ex fide credente in fidem operantem per charitatem, ut ipse alibi dixit. Vnde iuxta hanc ultimam expositionem, quæ probabilissima mihi videtur, potius ibi significat Paulus, iustitiam Euangelicam non consistere in sola fide credente, & quasi speculatiua, sed in fide practica, & operante. Hæc enim est iustitia, quæ in Euangelio reuelatur, dicente Christo: Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus Sancti, docentes eos seruare omnia quæcumque mandauit vobis. Matt. ult.

13.  
Ioannes ep.  
1. c. 5. dissol-  
uitur.

Simili modo facile responderi potest ad verba Ioannis c. 5. epist. 1. dicentis: Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est, ut sermo sit potentia-  
lis, id est, ex Deo nasci potest. Ioannes enim præcipue intendit docere, neminem posse ex Deo nasci, nisi credat Iesum esse verum Messiam, tamen hoc explicat per illam affirmationem, quia qui fundatus est in illa fide, facile potest ex Deo nasci, quod non credenti est impossibile. Vel sicut proxime dicebamus, qui credit non solum speculatiue, sed practice Iesum esse Christum, & per illum mouetur, & obedit illi, ex Deo natus est, præcipue cum illius fidem in baptismo profitetur. Præterea regula generalis est, huiusmodi affirmationes, quæ in Scriptura absolute proferuntur, posita vna conditione necessaria, non excludunt reliquas, sed potius semper subintelliguntur, ita ut sensus sit, ex Deo natus est, quantum est ex parte fidei, sicut idem Ioannes dixit cap. 3. Qui habet hanc spem sanctificat se, utique quantum est ex parte spei, si alia necessaria non desint. Denique intelligitur de credente fide viuam, non mortuam. Quod non melius, quam ex eodem Ioanne in eadem epistola probamus, tot enim sunt euidentia eius testimonia, ut incredibile proteruia sit, nolle vnum per plura intelligere, sed potius per vnum male intellectum multa corrumpere. Ait enim Ioannes in eadem epist. cap. 2. Qui dicit, se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est.

Et iterum. Qui dicit, se in luce esse, & fratrem suum odit, in tenebris est usque adhuc. Nihil certe accommodatius contra huius temporis hæreticos dici potuit, iactant enim, se in luce manere, si credant se esse iustos, licet charitatem non habeant, quæ magna cæcitas est. Et ideo addit idem Apostolus in c. 3. Filioli nemo vos seducat, qui facit iustitiam, iustus est. Et infra. Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit. Et iterum. Qui non diligit, manet in morte, & alia multa similia in alia epistola leguntur, quæ catholicam sententiam aperte confirmant, verumque sensum illorum verborum declarant. Denique eodem modo dicuntur in Actibus remissionem peccatorum accipere omnes, qui in Christum credunt, utique si velint, vel si fidem non otiosam, sed actiuam, sicut oportet, habeant.

Aperte hære-  
tici oppug-  
nantur.

Ad Patres eadem responsiones adaptandæ sunt, nam eodem modo loquuntur, quo Scriptura, & tam multipliciter, tamque euidenter docent in aliis locis necessitatem aliarum dispositionum vitra fidem intellectus, ut de vero sensu vnius, vel alterius voculæ, quam in aliis locis addunt, vel omittunt, nemo prudens dubitare possit. Ut tamen, si fieri potest, proteruis etiam hoc persuadeamus, per singula obiecta breuiter discurremus. Generaliter autem pro his, qui addunt particulam, sola, dicimus, nunquam per illam excludere voluisse alias internas dispositiones necessarias ad iustitiam, quas aliis locis requirunt, sed aliquid aliud, quod secundum circumstantiam loci iudicandum est. Origenes ergo dum ait, solius fidei iustificationem sufficere posse, etiam si nihil operis fuerit completum, de fide per charitatem formata loquitur, vnde solum excludit opera externa. Vtrumque patet ex eodem statim in c. 4. eiusdem epistolæ ad Roma. ubi, ut supra retuli, dicit, iustitiam fide inchoari, spe erigi, charitate consummari. Et expresse adiungit. Credentibus quidem Christo, nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus suis, fides non potest ad iustitiam reputari. Similiter Hilarius canon. 7. in Matth. non tantum fidem, sed etiam obseruationem præceptorum Domini ad vitam animæ postulat, cum ergo cano. 8. dicit fidem solam iustificare, legi veteri fidem opponit, ut ex contextu clarum est, ideoque solam legem excludit, quæ, teste Paulo, iustificare nunquam potuit.

Ad Orig.

Basilius autem in Constitut. Monast. capitul. 16. ita scribit. Omnibus autem rebus, priusquam ad eas aggrediamur, viam munire debet, ac præstruere ea, quæ in Deum fides est, eique comes vna spei alacritas adiungenda, qua videlicet, & fidei fultus animi vires suffulciamus, & spei alacritate animo ad res honestas erectiores simus. Et infra. Ad perfectum virtutis cumulum vitæque coniuncta simul esse oportet, & humanum studium, & auxilium celeste fidei opera ascitum, & comparatum. Vbi non ponit fidem ut formam iustificantem, vel ut manum apprehendentem iustitiam, sed ut fundamentum, & principium, cui adiungit spem, quibus iustitiæ consummationem impetrari dicit, sicut etiam in libro de Spiritu Sancto capite duodecimo, in fine, dicit, fidem perficere per baptismum, baptismum autem fundamento fidei niti. Ac præcedit (inquit) professio ad salutem, sequitur autem baptisma, consignans pactum nostrum, id est, alia Spiritus Sancti dona, & virtutes infundens, quibus consummatur iustitia, & homo animo, & verbis, & opere immutatur, ut idem Basilius pluribus confirmat in regul. moralib. regul. 20. Vnde in Homil. de Humilitat. per particulam, sola, humanam tantum iustitiam excludit. Nam cum multa dixisset contra arrogantiam in humana sapientia fundatam, adducit Paulum dicentem. Qui gloriatur, in Domino gloriatur, & cum eodem concludit: Perfecta gloriatio est in Deo, quando neque propter suam ipsius quis iustitiam extollitur, sed agnoscit, se quidem vera destitui iustitia, verum sola in Christo fide iustificatum esse. Ex quo contextu aperte constat Paulino more exclusisse iustitiam humanam in humana sapientia fundatam, non supernaturalem iustitiam

15.  
Ad Basil.



riam fundatam in sola fide, quam infra etiam cum Paulo vocat, *iustitiam, quæ ex Deo est infide*, per quem loquendi modum euidenter significatur, iustitiam illam, quæ ex Deo est, aliquid ultra fidem esse, quod in fide datur, seu fundatur, & subiungit statim gloriam veram hominis fidei iustificati esse, ut omnia sua mortificet, futuram in Christo vitam quærat, per omnia in gratia, & dono Dei viuatur, & alia, quæ profequitur.

16. Ex Ambrosio expresse habemus, fidem solam non sufficere, nam Hebr. quarto sic inquit: *Magna quidem res est fides, & salutaris, & sine hac non est saluari possibile alicui, sed sola fides non sufficit, operari fidem per dilectionem necessarium est, & conuersari digne Deo.* Quod si quis dicat, non esse certum commentaria illa esse Ambrosii, aduertat obiectionem ex illis commentariis præcipue esse desumptam, & ex sermone non magis certi auctoris. Et tamen nos illo responso non vitmur, quia satis est, quod illa opera vel Ambrosii, vel grauis auctoris Catholici esse censeantur. Habemus tamen satis expressam fidem Ambrosii in loco indubitato. Nam libro septimo in capite decimo quarto Lucæ prope initium: *Fides (ait) & ratio quæritur.* Et infra. *Nec hoc tamen planum est, ut aliquis vocatus adueniat, nisi vestem habeat nuptialem, hoc est fidem habeat, & charitatem.* Et enarration. in Psalm. 61. circa illa verba. *Effundite coram illo corda vestra, inquit. Qui induit fidem, prius perfidiam debet exuere, euacuare cor suum ab omni labe malitiæ, ut capax fiat cor eius gratiæ spiritualis.* Ideoque Apostolus ait: *Renouamini spiritu mentis vestre.* Cumenim effunditur vetus malitia, noua sumitur gratia, qua unusquisque renouatur. Non poterat certe clarius describere modum renouationis per fidem, vel quid ultra fidem necessarium sit, declarare. Igitur in locis, quæ ex Ambrosio in epistola ad Romanos citantur, cum dicit, *solam fidem*, legem excludit, non alios actus, vel opera ab ipsa fide procedentia. Nam in capite tertio, cum dixisset, legem non potuisse iustificare, sed fidem, subdit in §. *Iustificati sunt gratis, quia nihil operantes, neque vicem reddentes, sola fide iustificati sunt dono Dei.* Vbi aperte excludit legem, & omnia opera antecedentia fidem, non vero donum Dei consequens fidem. Vnde in §. sequenti ita dicit, non iustificari hominem apud Deum, nisi per fidem, quod statim declarat, dicens. *Nulla faciens opera legis.* Vnde in eodem capite, §. *Hoc iuxta, ait: Quamuis peccatores simus, reformamur tamen per penitentiam, & in §. sequenti, Non tradidit fides, quæquam peccare debere, quippe cum iudicaturum Deum prædicet, sed delinquentibus consulit, ut recuperata salute sub lege Dei viuentes iam non peccent.* Vnde licet etiam intelligere, sub nomine fidei comprehendere Ambrosium totam fidei doctrinam, quod vñtatum quidem est, ac proinde cum solam fidem nominat, non excludere actus, & opera, quæ ipsa fides Euangelica necessaria esse docet, sed quicquid extra hanc fidem additur, & præsertim legalia. Et in eodem sensu loquitur capit. quarto. Quia vero interdum videtur etiam necessitatem penitentia, & laborum excludere, aduertendum est loqui in ordine ad baptismum, & excludere non internam penitentiam, sed externam, & laboriosam satisfactionem. Vnde in §. Hoc ipsum, ita concludit. *Prophetæ tempus felix prævidens in Saluatoris aduentu beatos prædicat, quibus sine labore, vel aliquo opere per lauacrum remittuntur, teguntur, & non imputantur peccata.* Et in ultimo §. cum dixisset, solos fideles esse filios Dei, addit. *Pro infinita enim magnificentia sua Deus hoc donauit diligentibus se, quod sua dignum est Maiestate.* Et tandem in eodem capit. nono. §. *Saluari, cum dixisset, decreuisse Deum saluare homines per fidem, ita exponit. Quia sublatis omnibus neomeniis, & sabbatho, & circumcisione, & lege escarum, & obligationibus pecorum, sola fides posita est ad salutem, euidenter excludens legalia, & sub fide totam Euangelicam legem comprehens.*

pars 3.

Denique allegatur Ambros. serm. 45. quia dixit, *sufficisse latroni ad iustitiam, Domino credidisse, si autem hæretici fideliter agere voluissent, alia Ambrosii verba addidissent.* Nam in principio illius sermonis his verbis refert quæ in præcedenti dixerat: *Meminit, fratres, vestra dilectio, me dedisse rationem, cur tantorum criminum inueteratus, & scelerum suorum confessione damnatus, paradysum in ipso patibulo potuerit promereri, &c.* At vero in præcedenti serm. 44. tanti beneficii causam exponens, sic inquit. *Primum quod iste latro deuotione fidei tam repente mutatus est, ut præsentem penam despiceret, ac de futura venia precaretur, & magis crederet, vtile sibi esse de æterno iudicio, quam de præsentis supplicio postulare.* Reminiscens enim scelerum suorum, & penitudinem gerens, plus incipit dolere, quod sperat, quam sentire, quod patitur. Hæc est ergo fides, quam latroni sufficisse in altero sequenti sermone dixit Ambrosius, & in eodem serm. 44. dixerat. *Qui propter scelera damnatus fuerat ad penam, propter fidem translatus esse ad gloriam, semper intelligens actuosam fidem, non otiosam, viam, non mortuam, ut hinc intelligatur, Patres de fide loqui more Scripturæ, & quia inter catholicos confidenter loquuntur, non semper singulas partes addere, vel explicare. Nec dubitandum est, illos sermones esse Ambrosii, nam & pietas, & stylus, & sententiarum vbertas Ambrosiana sunt, & ideo in Romana nihil in eis adnotatur, sicut in aliis, quæ apud Maximum, vel Augustinum reperiuntur, fieri solet.*

Iuxta hæc facile est intelligere verba Chrysostomi de eodem latrone cum dicit: *Credidit tantum, & iustificatus est.* Illa enim particula, *tantum*, non excludit internos actus comitantes, & quasi formantes fidem, ut iustificare valeat, sed excludit externa opera penitentia, satisfactionis, & aliorum mandatorum, ut statim circa Augustinum explicabimus. Alioqui enim fidem non sufficere ad salutem sine recta voluntate, frequentissime docet Chrysostomus, ut videre licet homil. 5. 25. 26. & 70. in Matth. & homil. prima ad Timor. *Non sola fide opus est, sed etiam charitate, & in epistol. ad Roman. sæpe.* Vnde in alio loco ad Titum cum dicit: *Cur alia inferis? illud relatiuum, alia, refert legalia, & similia superstitiosa, de quibus ibi loquebatur, illa ergo solum excludit, cum dicit, fidem iustificare solam.* Vnde subiungit. *Quid legis iugo collum submittis? Vnde recte dici potest, nomine fidei ibi totum Euangelium, eiusque præcepta intellexisse.*

Bernardus autem in eisdem locis, in quibus allegatur, euidentissime refellit hæreticam prauitatem. Nam in epistol. 77. errorem dicentem, *adultos non posse saluari per baptismum in voto, si re ipsa baptis-* mum non suscipiant, etiam ob impotentiam, elegantissime impugnat, & statim in initio impugnationis ait. *Si ante exitum respicerit, & voluerit, & petierit baptizari, sed mortis præoccupatus articulo forte obtinere nequiverit, dum non desit fides recta spes pia, charitas sincera, propitius sit mihi Deus, quia huic ego, ob solam aquam, si defuerit, nequaquam omnino possum desperare salutem.* Ecce fidem, quam Bernardus ut necessariam postulat. Vnde licet millies postea diceret, *sola fides*, nihil horum excludere censeret, sed realem baptismi susceptionem, de qua ibi disputabat. Paulo vero inferius referendo Ambrosium, dicit, *illum homini non baptizato, & mortuo fidenter de sola fide salutem præsumere: statim vero adiungit, & tribuere indubitanter bonæ voluntati, quod defuit facultati, quod merito addidit, quia in tota illa oratione de Obitu Valentiniani Ambrosius nunquam tribuit soli fidei gratiam sine baptismo obtentam, sed bonæ voluntati.* Allegat deinde Bernardus Augustinum libro 4. de Baptismo capit. 22. dicentem, *Non solum martyrium, sed etiam fidem, conuersionemque cordis posse supplere baptismum, si forte ad celebrandum baptismi mysterium in angustiis temporum succurri non potest.* Et iterum infra cum dixisset Bernardus, *Credens ipse sola fide posse hominem saluari, statim ad-*

Y 2

didit,

17.  
Locus alius  
S. Amb ex-  
penditur.

18.

Chrysost.  
verba.

19.

Retincit  
hæreticos.  
D. Bernardus



didit, cum desiderio percipiendi sacramentum, si tamen pio desiderio mors anticipans, vel alia quacunque vis inuincibilis obuiaret. Cum ergo inferius dicit, interdum solam fidem sufficere ad salutem, & quod sola fides fidem valet obtinere, & realem tantum susceptionem sacramenti euidenter excludit, & à fide piam voluntatis conuersionem non separat. Vnde infra iterum ait. *Si recordatus fuerit homo necdum salutis percipisse mysterium, & dolens, pœnitensque toto desiderio expetierit, & mortis celeritate assequi nequiverit, damnabitur fidelem suum Deus?* Ecce de quali fide loquitur, vere utique pœnitente, ita ergo loquitur de sola fide per charitatem interiori operante, licet exteriori careat sacramento. Est ergo euident, & mens Bernardi, & hæreticorum fallacia. Nec maiori fide alter locus allegatur, hæc enim sunt integra verba Bernardi: *Quisquis pro peccatis compunctus est, ac sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium, & solam iustificatus per fidem, pacem habebit ad Deum.* Quomodo per solam fidem, si compunctionem cordis adiunctam habere supponitur? certe quia de illa fide loquitur, quæ cor contritum efficit, & particula, *sola*, excludit, vel compunctionem non fundatam in fide, vel aliorum operum absolutam necessitatem, iuxta dicta in priori testimonio. Denique catholicam in hac parte doctrinam plane, & sapienter tradit idem Bernard. sermon. 24. tractans verba illa: *Recti diligunt te.*

20. *Confundit hæreticos S. Aug. in loco allegato.* Superest Augustinus, qui licet pro necessitate operum cum fide tam acriter pugnaverit, & contra istos hæreticos tanta antea scripserit libr. de Fide, & operibus, & passim in aliis suis operibus, nihilominus propter unum, vel aliud verbum ab hæreticis in suam sententiam trahitur. Neq; solum in aliis, sed etiam in eo ipso loco, quem hæretici allegant, eos confundit. Nam ibidem ait, errasse hæreticos, qui dixerunt, saluari hominem per fidem, etiā si flagitiose viuat, eosq; Apostolum non intellexisse. Respondere tamen possunt Augustinum ibi postulare opera post iustificationem, non vero ad ipsam iustificationem per fidem. Eos autem conuincet idem August. serm. 16. de Verb. Apostoli, dicens. *Si fidem habemus, iam aliquid habemus iustitiæ* aliquid dicit, non totam, & rationem reddit, quia fides tantum dat credere, & demones credunt, & contremiscunt: ut ergo discernatur fides, & perficiatur iustitia, inquit: *Adde ergo fidei spem, & quas spes, nisi de aliqua conscientia bonitate? Speique ipsi adde charitatem, &c.* Et ideo sermon. 23. de Verb. Apostoli. *A fide (ait) domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* At vero domus, seu templum Dei spirituale in iustificatione hominis ædificatur, ergo non sola fides illud consummat. Quin potius in aliis locis idem Augustinus docet, illam esse fidem otiosam, quæ per dilectionem non operatur, ut sermon. 53. de Temp. & Præfat. ad Ps 31. non esset autem otiosa, nec vacua, si iustum hominem efficeret.

21. *Dubium in verbis Aug. augetur.* Quamuis autem hæc vera, & clara sint, non caret dubitatione, cur August. in priori loco dixerit, quosdam iustificari sine bonis operibus antecedentibus iustificationem, & interdum non permittitur habere sequentia, quia præmature moriuntur, & loquitur non solum de infantibus (in quibus id per se notum est, quia non per propriam dispositionem iustificantur) sed etiam de adultis, in quibus id obscurum est, Quia vel Augustinus sentit, aliquos iustificari cum sola fide sine operibus concomitantibus ipsam, quod hæretici volunt, vel non recte dicit, aliquos adultos saluari sine bonis operibus: nec recte id colligit numerando antecedentia, & sequentia opera, illaque excludendo, cum omittat concomitantia opera disponentia ad iustitiam. Respondent aliqui, loqui Augustinum de fide viuā, quæ sine actuali operatione potest esse viuā per habituales gratias. Sed licet habeat locum in homine iustificato in infantia, non tamen in his, qui adulti iustificantur, de quibus nunc loquimur, &

Augustinus loquebatur. Alii Augustinum exponunt de operibus factis viribus propriis, quorum meritum respectu iustificationis excludere intendit. Sed licet aliis locis ita loquatur Augustinus, & ibi ita debeat intelligi quoad opera, quæ antecedunt fidem, non habet illa expositio locum quoad opera subsequenta fidem, ergo necesse est loqui generatim de bonis operibus, siue propriis viribus, siue per gratiam factis, nam opera, quæ non permittitur facere iustus morte præuentus, non sunt tantum naturæ, sed etiam gratiæ.

Alii ergo dicunt, loqui Augustinum de operibus mandatorum, & quæ sint in præcepto, & tantum illorum absolutam necessitatem excludere, quia fieri potest, ut aliquis adultus eo tempore iustificetur quo nec Deum actu amare, nec contritionem habere ex præcepto teneretur, & quod moriatur, priusquam tempus implendi aliquod præceptum occurrat. Quam expositionem etiam Origeni, & Chrysostomo aliqui accommodant. Sed mihi non placet, quia non potest adultus iustificari extra sacramentum, quin præceptum dilectionis Dei, vel pœnitentiæ impleat. Nam licet fortasse pro illo momento, vel tempore tale præceptum nondum obligaret, nihilominus eius obligatio impleta manet, nam qui soluit debitum, priusquam teneretur, vere soluit, & ab obligatione liberatur, & qui summo mane diei festi Missam audit, præcepti opus facit, eiusq; obligationi satisfacit, etiam si pro illa hora nondum vrgeretur illo præcepto, & in quocumq; alio præcepto affirmatio idem videre licet. Et ratio est, quia licet tale præceptum non pro semper obliget, obligat tamen semper, & hoc satis est, ut, quoties opus eius sit, impleatur, si antea non erat impletum. Eo vel maxime, quod in casu, in quo Augustinus loquitur, necessarium erat, actum contritionis fieri eo tempore, pro quo præceptum obligabat, quia loquitur de iustificatione, quæ fit in articulo mortis adeo vicinæ, ut non permittat tempus bene operandi post iustificationem, ut in bono Latrone contigit, de quo alii loquuntur. At vero in homine antea in peccato existente pro illo articulo maxime obligat præceptum contritionis, ergo non potest quis tunc iustificari sine omni opere præcepto, saltem interno: ergo non potest in illo sensu verum esse, hominem illum iustificari sine omni opere præcepto tam interno, quam externo.

Dico ergo, intentionem Augustini in illo loco solum fuisse docere, quod licet opera non fuerint homini necessaria ante fidem, ut per fidem iustificaretur, quia iustitiam, & fidem gratis accepit, nihilominus indigere operibus iustis, etiam post iustificationem obtentam, ut illam non amittat. In quo doctrinam hæreticorum damnat, ut latius libro. 10. videbimus. Quia vero illa bona opera subsequenta fidem non sunt simpliciter necessaria in re, sed si fieri possint, & tempus detur, ideo addidit Augustinus, posse aliquem perpetuam retinere iustitiam sine operibus subsequentibus fidem, si viuere non permittatur. Vbi loquitur de operibus subsequentibus tempore, non natura, nam ad huiusmodi opera est necessaria duratio vitæ post iustificationem, non ad illa, quæ simul tempore existunt, licet sint ordine naturæ posteriora. Et certe videtur maxime loqui de operibus externis, hæc enim sæpe non permittuntur fieri propter breuitatem vitæ, nam quoad internos actus vix potest contingere iustificatio tam vicina morti, ut non relinquatur breue aliquod tempus exercendi bonum motum internum post obtentam iustitiam, ut in bono Latrone, & similibus considerari potest. Non videtur ego Augustinus excludere actus internos, etiam tempore subsequentes iustificationem. Multo ergo minus excludit actus internos voluntatis in eodem momento, in quo perficitur iustificatio, imo illos supponit, cum de fide per charitatem operante aperte loquatur. Et hæc tenus de testimoniis Patrum.



24.  
Ad rationē  
primam.

Prima ratio hæreticorum fundatur in alio errore de iustitia imputatiua supra impugnato, vnde facile responderetur negando illud. Addere vero possumus, etiam si verum esset, iustificari hominem per Christi iustitiam sibi imputatam, gratis dici imputari potius ratione fidei, quam dilectionis, vel amoris eiusdem iustitiæ, & applicationis eius. Quia illa applicatio, vel imputatio non fit per solam apprehensionem intellectus, vt apprehensio est, nam talis apprehensio esse potest in homine non credente, ergo vel apprehenditur per iudicium, quo quis firmiter credit, sibi imputari iustitiam Christi, vel per fiduciam, qua firmiter id sperat, vtraque autem ex his valde metaphorica apprehensio est, quæ maiori ratione, & proprietate potest attribui dilectioni, & amoris, quo aliquis iustitiam illam vt suam amet, vel sibi cupiat, volens sub illa, & per illam, prout potuerit, iustificari. Accedit, quod nec de fide, nec de fiducia potest dici, quod sit talis apprehensio iustitiæ natura sua, si non fundetur in aliqua institutione, & promissione Dei, vt est per se notum. Atq; ita per fidem, vel fiduciam apprehendi iustitiam nihil aliud erit, quam esse conditiones quasdam, quibus positis, ex promissione Dei iustitia Christi homini applicatur, vt propter illam ei non imputentur peccata, ergo simili ratione potuit eandem promissionem Deus facere amoris, vel penitentia, ergo per hos etiam actus potuit applicari iustitia Christi. In Scriptura autem non minus, imo magis fit promissio remissionis peccatorum sub conditione dilectionis; ergo gratis tribuunt hæretici istam apprehensionem fidei, vel fiduciæ, potius, quam dilectioni. Quem discursus latius prosequitur Bellarminus libro 1. de iustificat. capit. 16. & Valent. 2. tom. disput. 8. quæstio. 5. punct. 4. §. 1. vers. Quarto. Quocirca controuersia cum hæreticis de vera, vel imputata iustitia inhærente, vel intrinsecus denominante, longe diuersa est à quæstione præsentis de actibus, quibus iustitia illa, qualiscunque sit, obtinetur: & quicquid sit de iustificationis modo quoad formam, euidenter ex Scripturis, non minus esse necessariam dilectionem, & penitentiam, vt recipiatur, vel apprehendatur iustitia, quam fides, vel fiducia.

25.  
Ratio secundā  
da infirmatur.

Redarguitur  
hæretici

Ad secundam rationem ex eo sumptam, quod gratis iustificamur, responderetur, principium esse catholicum, quod in sequenti capite, & infra li. 12. late tractandum est. Nunc breuiter negamus consequentiā, sicut illam virtute negat Concilium Tridentin. sess. 6. capit. 8. vbi declarat sensum, in quo dicimur gratis iustificari nimirum, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur. Ex quibus verbis redarguere possumus hæreticos, quia si necessitas penitentia, v.g. vel charitatis obstat, quominus iustificatio gratis fiat, obstat etiam necessitas actus fidei, vel si fides, vel fiducia potest concurrere ad iustificationem sine merito, poterit etiam amor, vel penitentia. Consequentiam hanc inferius tractando de merito, latius explicaturi sumus, nunc breuiter ostenditur, quia sicut penitentia, vel amor est opus hominis, ita etiam & fides est opus nostrum. Nam Christus exigens fidem à Iudæis, dicebat illis. Operamini, non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam æternam, quod de actu credendi statim ipse explicuit Ioa. 6. & sicut fides est opus Dei in nobis, vt ibidem dicitur, & donum Dei, vt ait Paulus ad Phil. 1. ita etiam charitas, & penitentia est opus, & donum Dei, vt in superioribus late probatum est, & sicut vnum ex his operibus est bonum, ita, & aliud, vel si ipsi hæretici dicunt, omnia opera nostra esse mala, idem cogentur de fide dicere. Ac proinde si vel hoc titulo, vel quocunque alio negent, actus nostros esse meritorios, profecto etiam si requirantur ad iustitiam, non impediunt, quin iustificatio gratis fiat: si vero dicant esse meritorios, & ideo obstat gratuitæ iustificationi, idem illis sequeretur de actu fidei.

pars 3.

Vel denique si contendunt, ab actu fidei concurrence ad iustificationem, separari rationem meriti, quia antecedit, idem nos dicimus (sicut Concilium dixit) de cæteris actibus, nam antecedunt iustificationem, ergo ex eo, quod iustificatio gratis, & sine merito fiat, non magis inferri potest fieri sine necessitate penitentia, vel alterius similis dispositionis ex parte nostra, quam fidei, vel fiduciæ. Itaque euidenter conuincitur, eorum argumentum nihil magis contra nos, quam contra suam fidem virgere. Quomodo autem illa duo componantur, iustificationem nobis dari gratis, & nihilominus non dari sine dispositionibus nostris, summam dicitur, quia dispositiones, & sunt ex spiritu gratia, & non merentur iustificationem ipsam de condigno, vt postea latius dicemus.

Informa  
tisit.

Vltima ratio sumebatur ex alio principio, quod homo nihil boni potest operari, prius quam iustificetur, maxime id intelligendo Theologico more, vt nunc loquimur, de bono opere conducente ad salutem, quod pietatis dicitur. At hoc principium simili modo potest contra hæreticos replicari, nam fides est opus hominis, vt ostensum est, & præcedit iustificationem saltem natura, cum secundum illos sit organum, quo illa apprehendimus, vel ergo est opus malum, & sic per malum opus iusti efficiuntur, quod absurdissimum est, vel est opus bonum, & sic falsum est illud generale principium, & quod ipsi de fide dixerint, nos de aliis dispositionibus dicemus. Respondemus ergo principium illud posse in se, & absolute considerari, vel prout fundatur in doctrina Augustini. Priori modo distinguendum est verbum illud, *Iustificetur*. Accipi enim potest late, vel stricte. Priori modo iustificari dici potest, qui ad iustitiam moueri incipit, quamuis ipsam iustitiam formaliter iustificantem nondum acceperit: posteriori modo dicitur quis iustificari in eo puncto, quo apud Deum fit iustus, ipsamq; formam iustitiæ infusam recipit. In priori acceptione verissime dicitur, hominem nihil boni posse operari, priusquam ex parte aliqua iustificetur, quia si opus est primum, etiam si sit primum, per illud incipit aliquo modo iustificatio, saltem remote, vt in superioribus visum est. At vero si iustificandi verbum sumatur posteriori modo pro ipsa infusione iustitiæ, per quam homo iustus constituitur, sic principium illud non est verum, nam potest homo multa pietatis opera efficere prius natura, imo & tempore, quam iustus sit, vt in superioribus late probatum est.

26.  
Vltimū ar-  
gumentū in-  
foshæreti-  
cos retorque-  
tur.

Distinctio -  
ne vtendum

Loquendo autem de doctrina Augustini, dicimus in primis etiam in illa notissimum esse fidem antecedere iustificationem perfectam, & posteriori modo pro gratia infusione sumptam, nam vulgare est apud ipsum, fidem impetrare iustitiam, & remissionem peccatorum epist. 105. lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 7. de Prædestinat. Sanctior. ca. 7. non posset autem aliquo modo impetrare, nisi aliquo modo præcederet, & interdum addit spem, interdum confessionem proprii peccati, vel orationem, vt libro 2. cont. Parmen. c. 8. agens de publicano. Igitur cum dicit, bona opera non antecedere iustificationem, necesse est, vt in alio sensu de iustificatione loquatur, quod apud ipsum inusitatum non est. Nam is, qui confitetur peccata, dicitur inchoare iustitiam lib. 4. de Baptism. ca. 21. & tract. 4. in Ioan. & in dicta epist. 105. dicit, iustificari hominem non sola remissione peccatorum, sed etiam inspiratione fidei, timoris &c. Et ita videtur loqui dicta q. 2. ad Simplician. & li. de Fide, & operib. cap. 4. nam generatim de gratia loquitur. Quod si alicubi loquitur de homine iam perfecte iusto, vel loquitur de opere iustitiæ, quod sit meritorium de condigno, vt plane videtur loqui in locis allegatis super Psalmos, vel loquitur non de vno, aut alio opere iustitiæ, sed de operatione iustitiæ integra cum obseruatione omnium mandatorum, & hanc dicit non esse, nisi in homine iam iusto, & ita plane loquitur in li-

27.  
In doctrina  
Aug. solui-  
tur superior  
ratio.

Y 3

bro de



bro de Spiritu, & litera, & contra duas Epistolas Pelagiani. Nihil ergo ex illo principio recte intellecto contra catholicam doctrinam inferri potest.

## CAPUT XXII.

*Quo sensu dicat Paulus, hominem non iustificari ex operibus, & non contradicat Iacobo dicenti, hominem ex operibus iustificari.*

**De operibus legis ex Apo. obiectio fer-**  
**pit.** **V**Ltima, & præcipua obiectio hæreticorum sumitur ex doctrina Pauli sæpissime negantis hominem iustificari ex operibus. Apud eum autem distinguere possumus duplicia testimonia, quædam, in quibus loquitur de operibus legis, ab aliis, in quibus generalius, & sine vlla restrictione loquitur. Prioris generis sunt hæc, ad Roman. tertio. *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.* Et infra. *Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis.* Et ut ostendat, se loqui de lege scripta, adiungit ita. *An Iudæorum Deus tantum?* quia videlicet illis tantum data fuerat lex, quam ibi, *legem factorum* vocauerat, Et similiter ad Galat. 2. ostendens, se loqui de Iudæorum lege, inquit: *Nos ex natura Iudæi, & non ex gentibus peccatores, scientes autem, quod non iustificatur homo ex operibus legis, nisi ex fide Iesu Christi, & nos in Christo Iesu credimus, ut iustificemur ex fide Christi, & non ex operibus legis, propter quod ex operibus legis non iustificabitur omnis caro coram illo.* Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est. Et in cap. quinto. *Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini, à gratia excidistis: non enim spiritu ex fide spem iustitiæ expectamus.* Et ad Philippenf. 3. dicit, omnia legalia contemnere, *Vt Christum (ait) lucrificiam, & inueniar in illo non habens meam iustitiam, quæ ex lege est, sed illam, quæ ex fide est Christi IESV, quæ ex Deo est iustitia in fide.*

**2. Absoluta Pauli testimonia obijciuntur.** Posterioris ordinis sunt illa testimonia, in quibus Paulus absolute, & sine limitatione vlla negat, hominem iustificari ex operibus. Præcipuum est ad Roman. 4. *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Vnde tacite subsumit, sed Abraham apud Deum gloriam habet, ergo non est ex operibus iustificatus. Vbi iam non de operibus legis, sed simpliciter de quibuscunque operibus loqui videtur. Quod magis comprobat ratio, quam subdit, sic enim argumentatur, *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum, ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei.* At vero Abraham iustificatus est, quia credidit Deo, & fides est illi reputata ad iustitiam, ut Scriptura dicit, ergo non est ex operibus iustificatus. In quo argumento maior propositio necessaria de quibuscunque operibus intelligenda est, quia merces quorumcunque operum gratiam excludit, sicut idem Paulus capit. 11. eiusdem epistolæ dicit: *Si gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia non est gratia.* Vnde ad Ephes. 3. *Gratia (inquit) estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis gloriatur.* Quæ ratio exigit, ut excludantur omnia opera, quia de quibuscunque propriis posset quis gloriari. Ac denique quoties Paulus absolute excludit opera, omnia remouet, ut Roman. 9. *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei &c.* ut ponderauit Augustinus libr. de Prædestinat. Sanctior. capit. 7. Et 2. ad Timot. 1. *Vocauit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra &c.* ad Tit. 1. *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, & proprietates verborum id requirit, tum quia negatio vi sua omnia includit, nisi limitetur ex parte termini, cui adiungitur, tum quia sermo est doctrinalis, & ideo sine limitatione traditus vniuersali æquiualeat.*

**2. A priora loca Pauli:** Priora igitur loca per se, ac solitarie spectata à multis intelliguntur strictè de lege veteri quoad proprios

ritus, & cœremonias eius. Et sic intellecta non habent repugnantiam cum Iacobo, ille enim nunquam his operibus legis tribuit iustificationem, neque in se habent difficultatem, quia si de præsentī tempore sit sermo, certum est hominem non solum iustificari ex illis operibus, sed potius iustitiam amittere, vel illi impedimentum apponere, si illa ut opera sunt antiquæ legis faciat. Si vero loquamur absolute de tempore ante datam legem, etiam est certum, illa opera non fuisse necessaria ad iustificationem, ut exemplū Abrahæ ostendit. Idemque est de omnibus gentilibus, etiā pro tempore legis antiquæ. Si denique loquamur de tempore, pro quo illa lex durauit, & de Iudæis, qui illi subiciebantur, sic etiam verum est, nunquam fuisse iustificatos ex operibus legis ut illius erant, quia illa lex nihil ad perfectum adduxit, ut dicitur ad Hebræ. 7. nec per se habebat vim iustificandi, quia erat vacua, & egena, ut tom. 3. de sacrament. & li. vlt. de legibus ostensum est. Nihilominus tamen verum est, potuisse homines illam legem seruantes iustificari tum prima iustificatione habentes cum fide, & pœnitentia propositum seruandi illam legem, ad quam tenebantur, tum secunda iustificatione, merendo augmentū iustitiæ seruando legem illam, ita tamen ut neutra iustitia tunc daretur virtute legis, sed fidei nō otiosæ, aut mortuæ, sed conuenienter ad legem ipsiusmet operantis: lex enim vetus nec fidem, nec legem connaturalē (ut sic dicam) ipsi fidei excluderat, imo in illa fundabatur. Vnde Paulus excludens dicto modo opera legis, non excludit legē fidei, nec opera eius. Imo nec ipsa opera, quæ lex habebat, quatenus fieri poterant, & debebant spiritu fidei Dei, & Christi. Quia vero Iudæi increduli, & Christo repugnantes, vel etiam male, & ignoranter Christum admittentes, ita in lege confidebant, ac si materiali (ut sic dicam) obseruatione ipsius, & non ex fide Christi venturi ad salutem valeret, vel etiam necessaria esset: ideo Paulus contra illos scribens, & ad sensum illorum loquens, opera legis reiecit à iustificatione, quia nec ad illam necessaria sunt, nec ex vi legis vtilia, sed tota iustificatio in spiritu fidei radicē habeat, & per opera fidei, ut talia sunt comparetur, seu compleatur. Si ergo illa testimonia in hoc sensu exponantur, nihil in illis habent hæretici, quod obijciant, ut per se patet.

Difficultas vero est, an hic sensus sufficiat, & an posteriora testimonia sint ita per priora limitanda, & explicanda, vel potius priora per posteriora magis amplianda. Priorē partem videtur semper sequutus Ambrosius, vel quicumque fuit auctor commentariorū in Paulum, qui Ambrosio tribuuntur, & nonnulli alii, qui putant, sufficienter, ac generaliter exponi omnia loca Pauli, quod ubique tantum excludat opera legis sub formalitate (ut sic dicam) operum legis veteris. Et videtur hæc responsio fieri probabilis. Primo quia optime exponitur Scriptura, quædam loca per alia ita declarando, ut inconuenientia, vel errores, qui in alio sensu sequi possunt, facilius vitentur, hoc autem in illa expositione obseruatur, ergo. Secundo non est necessarium, ut in omnibus Scripturæ locis de eadē re loquentibus, eadem verba semper repetantur, sed interdum licet vnum, vel aliud verbum omittatur, ex aliis locis subintellectum creditur. Sic enim supra dicebamus, ut quoties Scriptura de iustificatione loquitur, & illam fidei tribuit, charitatis etiam mentionem faciat, nam ex aliis locis subintelligitur, ergo similiter licet Paulus dicens, *non ex operibus*, non semper addat legis, optime potest ex aliis locis subintelligi. Terrio iuuat, quod ubi prius Paulus absolute dicit, *non ex operibus*, statim illud explanat in operibus legis veteris, ut in præcipuo loco, qui est ad Roman. quarto, postquam dixit Abraham non fuisse ex operibus iustificatum, statim subiungit. *Dicimus, quia reputata est Abrahæ fides ad iustitiam. Quomodo ergo reputata est, in circumcisione, an in præputio? non in circumcisione, sed in præputio.* Vbi statim



statim restringit sermonē ad opera legis. Quarto hoc modo facile conciliatur sententia Pauli cum Iacobo qui c. 2. eodem exemplo probat. *fidem sine operibus mortuam esse*, quia *Abraham ex operibus iustificatus est, offerens filium suum super altare &c.* & simile exemplum adducit de Raab meretrice, quia non loquitur de operibus legis, sed de aliis.

5. Nihilominus aliorum multorum sententia est, posteriora testimonia Pauli vniuersaliter, & vt sonant, esse intelligenda. Primo quidem, ac præcipue propter illa, quæ ponderauimus, referendo ipsa testimonia. Secundo quia per illa testimonia, non solum damnantur Iudæi fidentes de operibus legis, sed etiam Pelagiani, qui de operibus naturæ, & liberi arbitrii gloriabantur, & contra vtrosque firmatur catholica veritas, quod gratia non detur hominibus propter eorum opera, ergo necesse est, vt de quibuscunque bonis operibus intelligantur. Tercio ita videtur exponi in Concilio Araulic. can. 21. *Sicut eis, qui volentes in lege iustificari, à gratia exciderunt, dicit Apostolus, si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est, sic & his, qui gratiam, quam commendat, & percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur, si ex natura iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.* In quibus verbis virtute docet Concilium, sententiam Pauli non de sola lege scripta, sed de lege naturæ, vel quacunque alia esse intelligendam, quia ratio eius vniuersalis est, & æqualiter de omnibus probat. Ac subinde indicat, ideo de operibus legis veteris veram esse illam sententiam, quia vniuersaliter etiam operibus naturalis legis vera est, & propterea Paulum indifferenter loqui nunc de operibus legis, nunc absolute de operibus. Sumptaque est hæc sententia Concilii ex Augustino libro de Grat. & liber. arbitr. capit. 13. nam cum in 12. optime explicasset aliqua testimonia Pauli de operibus legis, vt factis ex adiutorio solius legis sine adiutorio fidei, & gratiæ, insert in 13. legem non esse gratiam, & adiungit. *Si autem lex non est gratia, quia vt in ipsa lex fiat, non lex adiuuat, sed gratia, nunquid natura erit gratia?* Vnde infert. *Sicut eis, qui volentes in lege iustificari &c.* vt habetur in relato canone. Deinde libro de Spirit. & liter. cap. 8. 13. & sequentibus optime ostendit, sub lege factorum includere Paulum præceptum. *Non concupisces*, quod morale, & perpetuum est, ac proinde voluisse Apostolum docere, non iustificari hominem per quælibet præcepta bonæ vitæ, vt præcepta sunt, sed per spiritum fidei, quæ impetrat gratiam, quibus præcepta feruentur. Idem reperit, licet aliis verbis in cap. 17. & in cap. 29. habet optima verba, quæ infra referam. Ita etiam intellexit Paulum Hieronym. in epistol. ad Thesiphon. circa finem. Et in eadem sententia est Prosper contr. Collator. ca. 22. sic enim ex dictis testimoniis Pauli contra Semipelagianos argumentatur. Cum Paulus definiat, *quod non ex operibus legis iustificatur omnis caro, & quoniam in Christo IESU neque circumcisio, neque præputium valeat aliquid, sed noua creatura, quid iste impiam in fidelium libertatem naturalibus instruit bonis, & propriis vult iustificare principis?* Vbi aperte vult Pauli verba, *non ex operibus*, generaliter intelligenda esse. Denique D. Thomas in capit. 3. ad Roman. lect. 3. eandem sententiam supponens, longe aliter exponit illud: *Non enim est distinctio Iudæi, & Græci*, quod supra obieciatur. Ait enim docuisse Paulum, commune esse Iudæis, & gentibus, non per legem, aut ex operibus iustificari, sed per fidem, quia omnes peccauerunt, & egent gloria Dei. Excludit ergo Paulus cuiuscunque legis opera. Neque obstat, quod aliquando specificè loquatur de operibus legis, tum quia non illa specialiter ponit, quia talia sunt, sed simpliciter, quia quædam opera sunt, cū eadem ratio in cæteris operibus intercedat, tum etiā, quia lex vetus in sua latitudine omnia quodammodo comprehendebat, id est, non tantum cæremonialia, & iudicialia, sed etiam moralia, quæ alias ad legem naturalem de se pertinent.

Hæc ergo sententia omnino vera censenda est, tum propter communioem sensum Patrum, & expositionum Pauli, tum quia est valde consentanea ad totam Apostoli doctrinam, consideratis omnibus sententiis, & rationibus eius, vt illas expendimus, tum denique quia est plane necessaria, & concludit vniuersaliter, quod intendit, nimirum fidem Christi esse necessariam omnibus ad salutem, tam gentibus, quam Iudæis, & non superesse aliam viam obtinendi iustitiam Dei. Nam hinc euidenter sequitur, sicut lex vetus, vt talis erat, vim iustificandi non habuit, ita neque legem naturæ pure sumptam, vt lex erat, illam habuisse. Quapropter cum præcepta moralia de se pertineant ad legem naturæ, necesse est, vt illa etiam, vt quædam naturalia præcepta sunt, comprehendit Apostolus, cum dixit, non iustificari hominem, *ex operibus*, siue addiderit, legis, siue non addiderit. Ponderari etiam potest cum Chrysostomo, cum Paulus dicit, *Arbitramur iustificari homines per fidem sine operibus*, non dicere Iudæum, vel gentilem, sed homines, vt omnium hominum opera excludat, quod clarissime exposuit, dicens: *Ex operibus legis non iustificatur omnis caro coram illo*: ergo sicut loquitur de omni carne, ita & de omni lege.

Supposita ergo hæc vera expositione, duo circa illa testimonia exponenda supersunt. Vnum est, quod sensu, accipienda sit illa negatio: *Non ex operibus*, vt non repugnet doctrinæ Catholicæ de dispositionibus necessariis ad iustitiam. Aliud est, quomodo Iacobi sententia affirmans cum illa negatione Pauli sit concilianda.

Vt primum exponamus, reuocandum in memoriam est, quod sæpe notauimus, iustificationem interdum sumi pro tota mutatione, & progressu iustificationis à sui initio vsq; ad infusionem iustitiæ, interdum vero pro ipsa iustitiæ infusione. Quod ergo Paulus ait, iustificationem non esse ex operibus, potest ad vttramque iustificationem referri. Et quidem si referatur ad totam iustificationem, sic clarus est sensus, & non minus clara est sententiæ veritas. Quia ante totam iustificationem, id est, ante initium eius, nullū opus præcedere potest, ex quo iustificatio contingat, siue tanquam ex merito, siue perfecto, siue imperfecto, siue vt ex dispositione, vel impetratione, vt in li. 1. & 3. late ostensum est. Atq; ita sententia Pauli in hoc sensu expugnat Iudæos, & Pelagianos, ac Semipelagianos, & nullum argumentum possunt ex illa hæretici sumere contra doctrinam Catholicam. Quia dispositiones ad gratiam sanctificantem, & ad remissionem peccatorum, de quibus nos loquuti sumus, non sunt causæ aliquo ex dictis modis totius iustificationis in dicto sensu, sed supponunt aliquod principium illius non datum ex operibus, & ita tota iustificatio nullo modo est ex operibus.

At vero si Paulum intelligamus de iustificatione ipsa formali, & (vt ita dicam) essentiali, & indiuisibili, sic particula, *ex operibus*, significat idem, quod ex meritis de condigno. Estque explicatio satis fundata in vt verborum, nam illud dicitur aliquis habere ex operibus suis, quod ex merito suo comparat, apud Deum autem non est proprium meritum, nisi quod est de condigno, & ideo illud maxime dicitur, non esse ex operibus, quod non est ex merito de condigno. Vnde è contrario illud dicitur homo absolute habere ex operibus suis, quod de condigno meretur, vt videtur loqui Iacob. capit. 2. ergo contraria negatio proprie negat hoc meritum. Fauetque non parum huic expositioni Concilium Tridentin. sess. 6. capit. 8. vbi exponit, ideo nos dici gratis iustificari, quia neq; per fidem, neque per opera antecedentia iustificationem, gratiam promeremur. Vbi de proprio merito de condigno, & prima gratia sanctificante loqui videtur, vt communiter sentiunt Doctores, & in li. 12. videbimus. Gratis autem iustificari apud Paulum idem est, quod non ex operibus, vt constat ex Roman. 11.

8. Assertio.

7. Duo dubia.

8. Duplex acceptio iustificationis, & in prima expenditur Paulus.

9.

In secunda sic particula, *ex operibus*, significat idem, quod ex meritis de condigno.

Satisfit talia obiectio.



ergo sentit Concilium, non iustificari ex operibus idem esse, quod non mereri de condigno iustificationem. Denique fauet Augustinus epist. 105. dicens. *Nulla ne sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt: sed ut iustificentur, merita non fuerunt.* Vbi necesse est loqui de meritis simpliciter, & de condigno, nam in eadem epistola admittit aliquale meritum imperfectum iustificationis, ut suo loco videbimus. Et concion. 26. in Psalm. 118. cum dixisset, non posse fieri opera iustitiæ, nisi ab homine iustificato, obijcit sibi confessionem publicam, dicens. *Vnde ergo illa confessio? & respondet. Nondum quidem opus est iustitiæ, sed delicti improbatio, ubi per opus iustitiæ intelligit plane opus meritorium de condigno.* De his ergo operibus tacite exponit, cum dicitur iustificatio non esse ex operibus. Et iuxta hanc etiam expositionem cessat obiectio hæreticorum, quia licet ad infusionem iustitiæ præcedant hominis dispositiones radicatæ in fide, & ex auxilio diuino procedentes, nihilominus non sunt meritoria de condigno primæ gratiæ, ut in lib. 12. patebit, ideoque licet prima gratia, & remissio peccatorum dentur propter dispositiones in suo genere, nihilominus non sunt ex operibus in eo sensu, in quo Paulus loquitur.

Hæretica obiectio ruit.

10. *Obiectio contendens, Paulum non recte exponi.* Sed licet hæc doctrina quoad utramque partem verissima sit, & satisfaciatur obiectio secundum se spectatæ, nihilominus non videtur satisfacere Paulo omni ex parte, quia non loquitur tantum de prima iustificatione, siue in priori, siue in posteriori sensu accepta, sed etiam de secunda iustificatione, seu augmentatione iustitiæ, quæ etiam solet iustificatio dici, ut supra notauimus ex Apocal. ult. *Qui iustus est, iustificetur adhuc, & Ecclesiast. 18. Ne verearis usque ad mortem iustificari.* Ergo non recte exponitur Paulus de prima iustificatione. Antecedens patet, quia Paulus adducit in exemplum iustificationem Abraham, quando de illo dictum est, *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam, Genes. 15.* tunc autem iam erat iustus, ut ex cap. 12. Genes. constat. Nam licet expresse non vocetur iustus, tamen euidenter docetur habuisse fidem, & obedisse Deo, eumque per sacrificium coluisse, & cum eo familiariter egisse, multaque promississe, & contulisse, protegendo illum ab inimicis, unde in capit. 14. illi dixit Melchisedech: *Benedictus Abram Deo excelsio, qui creauit cælum, & terram, benedictus Deus excelsus, quo protegente hostes in manibus tuis sunt.* Quæ omnia manifeste ostendunt, non solum fuisse Abraham eo tempore iustum, sed etiam magnæ iustitiæ virum, Deoque familiariter amicum, ergo necesse est, ut verba dicta de illo in cap. 15. quod fides eius reputata est illi ad iustitiam, de secunda iustificatione intelligantur, ergo de eadem loquitur Paulus, alias non recte ex illo loco argumentum sumpsisset.

11. *Dissoluitur.* Ad hanc difficultatem respondere nunc possemus, etiam si per se magna sit, non tamen quoad punctum, de quo tractamus, nec quoad hæreticorum obiectiorem, quæ solum procedit contra dispositiones necessarias ad primam iustificationem, ad quam, ut diximus, satis est, quod vel ex nullo merito in priori sensu, vel non ex merito de condigno in posteriori sensu fiat. Quod si Paulus de secunda iustificatione fuit loquutus, inde non sumetur obiectio contra primam iustificationem ex dispositionibus, sed oriatur specialis obiectio contra meritum de condigno iustorum, quia videtur Paulus etiam ab Abraham illud excludere. Existimo tamen dubitari non posse, quin Paulus primam iustificationem in sua sententia comprehendat. Nam in dicto capit. 4. ad Roman. in confirmationem suæ doctrinæ adducit verba Psalm. 31. *Beati, quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum.* In quibus verbis euidenter est sermo de sola prima iustificatione, in qua peccata remittuntur, ergo etiam Paulus de illa loquitur. Et quoad hanc partem optime accommodari potest

doctrina hætenus data, & contra hæreticos satisfacta. An vero Paulus etiam loquatur de secunda iustificatione, & in quo vero sensu dici possit illa non esse ex operibus, in puncto sequenti dicam.

Venio ergo ad aliud punctum de conciliatione duorum Apostolorum, certissimum enim est sententias illas non esse inter se contrarias, ut aliqui hæretici dicere tentarunt, negantes propterea epistolam canonicam Iacobi ab ipso fuisse conscriptam. Cuius contrarium, tanquam certum de fide supponimus, & supponit Augustin. libro. 83. Quæstionum qu. 76. qui potius dicit, Iacobum scripsisse illam sententiam in epistola sua ad exponendum Paulum, qui male intelligebatur ab eis, qui ita Pauli dicta acceperunt, ut putarent, cum semel in Christum credidissent, etiam si male operarentur, & facinorose, flagitioseque viverent, saluos esse posse per solam fidem. Vnde infra subiungit, non magis esse Iacobum Paulo contrarium, quam Paulum sibi, qui ad Roman. 2. dicit. *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur, & similia, quæ ex Roman. 8. Galat. 5. & 1. Corint. 6. refert.* Similem doctrinam habet idem Augustinus li. de Fide, & operib. cap. 14. ubi refert, etiam Petrum, Ioannem, & Iudam contra illam falsam Apostoli intelligentiam suas canonicas epistolas scripsisse. Existimatque propter obscuritatem istorum locorum Pauli dixisse Petrum in epist. 2. cap. 3. esse in epistolis Pauli quædam difficilia intellectu, quæ prauis homines ad suum interitum deprauant. Et similia habet lib. Octo quæstionum ad Dulcit. quæ. 1. & Præfat. ad Psalm. 31. Cum ergo utriusque Apostoli testimonium indubitata fidei sit, & in specie verborum repugnantiam continere videantur, rationem concordie inquirimus, quia non solum in generali, sed etiam in particulari de Abraham, & de eodem facto eius, in quo dicitur, fidem eius reputatam esse ad iustitiam, Paulus dicit, non fuisse Abraham iustificatum ex operibus, Iacobus autem ex operibus dicit, fuisse iustificatum.

Prima ratio conciliandi hos Apostolos est, quod Paulus de prima iustificatione fuerit loquutus. Iacobus vero de secunda, seu de augmento iustitiæ. Hanc verum valde commendat Vega lib. 10. in Trident. ca. 8. Sequitur Bell. li. 4. de Iustificatio. c. 18. & quod magis est, addit ita conciliare illa loca Conci. Trid. sess. 6. c. 8. & 10. & Augustinum in locis à nobis allegatis. Eandem sequuntur in epist. ad Rom. Adam, & Claud. Guili. c. 3. & 4. Tolet. annot. 13. in 3. c. & annotat. 4. in 4. Benedict. Pereir. in 3. c. 4. disp. 1. & 2. Tiletan. Apolog. pro Concilio Trid. circa cap. 10. sess. 6. Dried. de Captiuit. & redempt. gen. human. tract. 4. p. 4. cap. 1. Salmer. Roman. 3. disp. 28. & ex parte Valent. 2. tom. disput. 7. qu. 6. punct. 3. §. 3. in fine. Et suaderi potest, quia de Paulo iam ostendimus loquutum esse de prima iustificatione. Quod autem Iacobus loquatur de secunda, probari potest primo ex Concilio Trident. cap. 10. ubi cum dixisset, iustos suis operibus magis, ac magis in dies iustificari, in probationem affert verba Iacobi, *Videtur, quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum,* ergo supponit, verba illa, *Iustificatur homo,* idem significare, quod in iustitia crescit, ergo ex mente Concilii de hac iustificatione loquutus est Iacobus. Secundo ex opere ipso, quod Iacobus allegat, id videtur euidenter, ait enim, *Abraham pater noster nonne ex operibus iustificatus est, offerens Isaac filium suum super altare?* Manifestissimum enim est, tunc non fuisse iustificatum à peccato: nam præterea, quæ paulo antea ex Genes. ponderauimus, illud factum, quod Iacobus allegat, refertur Genes. 22. & in 15. iam fuerat illi fides reputata ad iustitiā, & in cæteris capitibus usque ad 22. eius sanctitas commendatur. Tercio est hoc consentaneum intentioni Iacobi, disputat enim contra errorem dicentium, fidelibus non esse necessaria opera, sed fidem sufficere, ipse autem ostendit esse necessaria opera etiam iustis, ne à fide cadant,

12. Paulus, & Iacobus in eandem doctrinam mire conspirant

Nota verbum ad Ephes. 2. Non ex nobis.

13. Modus prius Apostolos concilians



dant, & ut iustitiam augeant. Quarto ita videtur illum exponere Augustinus in dicta q. 76. ait enim Iacobum ostendere iustificatum per fidem, non posse manere iustum, si male vixerit, & hoc probare ex eo, quod fidem Abraham (utique iam iustificati) opera consequuta sunt. Et in alio loco de fide, & operibus c. 14. dicit, *Opera iustitia se, qui hominem iustificatum, non precedere iustificandum.*

14. Vna vrget difficultas hanc sententiam.

Hæc sententia vnam difficultatem patitur. Quia si dicat, ita Iacobum Apostolum loqui de sola iustificatione secunda, seu augmento iustitiæ; nec id satis argumenta facta cogunt, & ex textu Iacobi videtur posse impugnari. Prior pars patet quia Concilium Trident. allegando locum Pauli pro secunda iustificatione, sensit quidem Iacobum de illa esse loquutum, non tamen exclusit aliam, nec vnum ex alio sequitur. Et similiter Iacobus vtens exemplo secunde iustificationis Abraham, non addidit, nec insinuaui exclusionem. Et similiter ad intentionem eius satis erat, ostendere, præter fidem necessaria esse opera ad iustitiam sine conseruandam, siue obtinendam; ergo recte loqui potuit de iustificatione abstrahendo ab vtraque, nec Augustinus id illi tribuit, sed tantum quod loquatur de operibus quæ fidem sequuntur. Posterior pars probatur, quia Iacobus inducit aliud exemplum de Rahab meretrice, quia de illa non legimus fuisse iustificatam ante aduentum exploratorum; ergo non est, cur de meretrice id asseramus. Vnde etiam Bellarminus supra arguens contra Calvinum dicentem, verbum iustificandi significare apud Iacobum declarationem iustitiæ, non collationem, hoc vtitur argumento, quod cum esset meretrix, non potuit iusta declarari, sed vere iustificata est (inquit) id est, ex infideli fidelis, ex meretrice iusta facta est. Idem dicimus de Paulo, nam si illa sententia dicat, ipsum Iacobum loquutum esse de sola prima iustificatione, videtur aperte impugnari exemplo Abraham, quod adducit, vt iam dictum est: Si vero de vtroque Apostolo dicatur ita loqui de vna iustificatione, vt aliam non excludat. Sic non poterunt conciliari ex diuersa significatione verbi iustificandi, cum probatum sit, ab vtroque sumptum esse abstracte, vt vtramque iustificationem amplectatur.

15. Quorundam solutio.

Ad hanc difficultatem ex mente dictorum auctorum responderi potest, dicendo, & Iacobum de sola secunda iustificatione, & Paulum de sola prima in suis conclusionibus (vt sic dicam) fuisse loquutos; licet in probationibus exempla aliarum iustificationum adduxerint. Hoc in Iacobo facile defenditur, quia etiam secundum exemplum de secunda iustificatione optime intelligitur, nam verisimillimum est, quia Rahab nuntios suscepit, & alia via eiecit, iam fuisse iustificatam a peccatis, & vocari meretricem, quia talis antea fuerat, & fortasse in populo talis esse credebatur, non quia coram Deo in illo statu, vel peccato adhuc permaneret. Suadet hoc, quia cum recepit exploratores iam credebatur in verum Deum, eiusque timorem conceperat: sic enim ad illos introeuntes loquuta est Iosue 2. *Noui, quod Dominus tradiderit vobis terram, etenim irruit in nos terror vester, & elanguerunt omnes habitatores terra. Audiuius, quod Dominus siccauerit aquas mari Rubri, &c.* Et cum narrasset mirabilia, quæ, & antea, & tunc esset operatus cum populo suo concludit. *Et hoc audientes pertimuius, & elanguit cor nostrum, nec remansit in nobis spiritus ad introitum vestrum, Dominus enim Deus vester, ipse est in celo sursum, & in terra deorsum.* Ex quibus verbis euidenter constat, illam fuisse fidem, cum illa dicebat. Est etiam multo credibilis, illam fidem non tunc primo concepissem, sed habuisse illam antequam exploratores ad illam venirent, quia semper de præterito loquitur: *Noui, quod Dominus, &c. Audiuius, quod siccauerit, &c.* Et hoc audientes pertimuius, &c. Et ita Paulus ad Hebr. 11. dicit, fidem liberatam esse excipiens, *exploratores cum pace*, significans iam habuisse fidem, cum illos excepit, & ex fide id fecisse. Et idem significat Iacobus, cum dicit, *Fide iusti-*

Illius comprobatio.

*ficata est excipiens nuncios, &c.* cum ergo illos excepit, per fidem operata est: hoc enim modo conducit exemplum ad probandum, non sufficere fidem, nisi operetur, quod Iacobus intendebat.

Quod autem illa fides esset tunc iam viua, & non mortua, in primis videtur esse sententia Chrysostomi. *Magis de homil. 3. de Pœnitent. dicentis: Non solum dilectione (scilicet in proximum) sed etiam fide præuia, atque in Deum dispositione salutem consequitur.* Et inferius declarat, concepissem prius veram pœnitentiam, quin etiam vocat illam pœnitentia doctorem, sentit ergo iam fuisse iustificatam. Secundo idem sentit Nazianz. orat. 16. dicens, Rahab non excepisse in domum suam exploratores animo meretricio, vt eos in malum induceret, sed studio hospitalitatis, quod illi (inquit) *& laudi, & salutis fuit.* Id nobis significat Paulus ad Hebr. 11. dum eam numerat inter iustos, qui per fidem viua operando, aliquid mirum operati sunt, vel singulare aliquod beneficium à Deo obtinuerunt. Quarto homo non iustificatur apud Deum proxime, & immediate per opera misericordiæ à fide mortua procedentia; ergo si Rahab recepisset exploratores ex sola fide mortua, non posset cum fundamento dici illam fuisse iustificatam, id est, remissionem peccatorum consequutam ex concipiendo nuncios, quia illud solum erat quoddam opus misericordiæ, non tamen erat per se dispositio ad iustitiam. Quod si quis dicat, per illud opus impetrasse dispositionem ad iustitiam, & ideo illi tribui, sicut solet elemosynæ tribui remissio peccatorum; profecto, licet hoc potuerit contingere, non videtur ad mentem Iacobi, quia de immediata quadam iustificatione, & omnino certa ex vi operis, vt procedentis à tali fide, loqui videtur. Alius autem modus iustificationis per imperationem dispositionis remotæ, aut operis de se mortui est de se valde incertus; nec est cur dicamus, diuino instinctu id innotuisse Iacobo, sed verisimilius est, illum supposuisse, Rahab fuisse operatam ex fide viua, & veterem historiam Iosue ita intellexisse. Atque hoc iudicium mihi probabilissimum videtur. Veruntamen etiam si daremus, Rahab tunc fuisse primo iustificatam, nihilominus sustinere facile possumus loqui Iacobum in assertionem suam de secunda iustificatione, vsum autem esse illo exemplo, etiam de prima intellecto, vt quasi argumento à fortiori illo suam sententiam confirmaret. Nam si fides mortua bene operans potuit impetrare iustitiam sceminæ meretrici, multo magis fides per charitatem operans, magis, ac magis hominem iustificabit.

Effugium nihil valet.

Circa sententiam Pauli, licet sustineamus, illum de sola prima iustificatione loquutum fuisse, cum dixit, non iustificari hominem ex operibus, nihilominus dubitandum non est, quin verba illa, quæ de Abraham allegat: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, de secunda iustificatione sint accipienda. Prius autem quam exponamus, quomodo ab illis sumat argumentum, alia diuersitas non solum inter Paulum, & Iacobum, sed etiam inter vtriusque allegationem, & historiam Genesis explicanda est. Nam Paulus iuxta dictam expositionem refert illa, tanquam dicta de prima iustificatione, Iacobus vero eadem refert, tanquam dicta de tertia iustificatione (vt sic rem explicem) cum illa dicta fuerint de secunda. Nam illa referuntur dicta quando Deus Abraham promisit successionem ex Isaac, & ille credidit Genes. 15. Prima vero iustificatio Abraham iam præcesserat ab eo saltem tempore, quo Abraham credidit Deo ipsum vocanti Genes. 12. vbi Scriptura non refert illa verba, tanquam dicta de primo tempore, in quo Abraham ita cepit credere Deo, vt eius fides reputata illi fuerit ad primam iustificationem. E contrario vero post illud opus magnæ fidei Abraham, q. Gen. 15. refertur, narratur aliud insignius de voluntate sacrificandi filium ex obediencia fide Genes. 22. Ibi tamen non dicit Scriptura Abraham fidem reputatam esse illi ad iustitiam, & ita

17. Diuersitas inter vtriusque Apostolum, atque inter eorum allegationem, historiamq. Genesis.



& tamen Iacobus referendo illud opus Abrahæ, addit, *Et suppleta est Scriptura, dicens: Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Et licet, i. Machab. 2. dicatur: *Abraham nomine in tentatione inuentus est fidelis, & reputatum est ei ad iustitiam?* tamen Iacobus non ad illa verba, sed ad alia Genesim formaliter respicit, quantumvis illa non alleget, ut dicta de illa tertia iustificatione (sic enim illam ad rem breuiter explicandam, vocamus) sed ea commemorat, ut in illa etiam, ac maxime completa, quia in illo opere quasi consummata est iustitia, non per fidem otiosam, sed per fidem operantem, sic enim ait Iacobus. *Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, & ex operibus fides consummata est.* Et adiungit: *Et suppleta est Scriptura dicens: Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Vbi non dicit, & ideo dixit Scriptura, vel quia humile, sed inquit: *Suppleta est Scriptura, id est, id, quod alibi Scriptura dixit, ibi etiam suppletum, seu impellum est, vel suppleri dicitur, quia licet ibi verba non referantur, facto continentur.* Quod etiam in libro Machabeorum indicatum est. Ad eum itaque modum responderi potest ad Paulum, licet ageret de prima iustificatione induxisse illa verba, quæ de secunda fuerant dicta, quia in illa etiam fuerant impleta, & in illa possunt suppleri, ut sic dicam. Cur enim non potuit Paulus illa verba præcedenti iustificationi accommodare, sicut Iacobus fecit? Atque ita responderet Toletus ibi, estque probabilis responsio, sed non adducit probationem, ut non videretur voluntaria. Et præterea non videtur esse par ratio de loco Iacobi, & Pauli, nam Iacobus loquitur de iustificatione Abrahæ iam iustificati ex operibus, qualis etiam fuerat illa, de qua illa verba dicta fuerant, & ita optima, & necessaria est accommodatio. At si Paulus loquitur de prima iustificatione (ut supponitur) accommodat illa verba ad opera fidei hominis nondum iustificati, de quo minor ratio esse videtur, & ita non videtur efficax testimonium ab illo adductum.

18.

*Mens Pauli* Addendum igitur est, Paulum afferre illa verba, ut sit plana, & dicta fuere de quadam secunda iustificatione Abrahæ, non accommodando illa ad primam, sed ex illis argumentando, & a fortiori colligendo, tam Abrahamum, quam quenlibet alium hominem non iustificari, etiam prima iustificatione, ex iustitia suorum operum, sed necessariam esse, ut iustificetur ex fide. Ut autem ostendatur illatio, supponendum est, cum Paulus loquitur de iustificatione ex operibus, intelligere iustificationem ex merito operum, quod in fide non fundetur. Vnde recte colligit, si Abraham etiam in secunda iustificatione non potuit hoc modo iustificari ex operibus, multo minus, vel ipsum, vel aliquem posse primam iustitiam ex operibus consequi. Probatur, quia plus multo est, fieri ex non iusto iustum, quam ex iusto fieri iustiores, si ergo Abraham non potuit iustificari hoc posteriori modo, nisi per fidem, multo minus potest quis priori modo iustificari. Accedit, quod Paulus facit vim in verbo, *Et reputatum est illi*, ideoque illud iterum repetit: *Dicimus enim quia reputata est Abrahæ fides ad iustitiam*, & addit simile verbum ex Psalm. 31. *Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum*, quia in illo, ut supra ponderauimus, denotatur acceptatio aliqua gratuita, quæ non nititur in solo labore operantis, sed aliquid gratiæ, condonationis, vel liberalitatis habet. Vnde augetur illatio facta, nam fides ipsa in homine etiam iusto non iustificat ex vi operis humani, sed ex vi gratiæ, ergo multo minus potest ipsa prima iustitia esse ex operibus humanis, sed ex fide. Vel aliter etiam secunda iustificatio est aliquo modo gratia, ut per verbum, *reputatum est*, significatur, ut ponderauimus, ergo fundatur in prior gratia, & non in prioribus operibus, ergo multo magis ipsa gratia, & iustificatio prima non potest esse ex operibus, sed per fidem. Denique respondent aliqui Paulum non adducere exemplum

Abrahæ, ut ostendat immediate, primam iustificationem non esse ex operibus, sed ut ostendat primam iustificationem, & beatitudinem illam, quæ tribuitur his, quibus remissa sunt peccata, non fuisse propriam circumcisionis, sed in præputio etiam inuentam esse. Nam Abraham iustitiæ laudem assequutus est, & multo magis remissionem peccatorum. Sed hæc responsio, vel in præcedentem reuocanda est, vel non est acceptanda, quia Paulus re vera voluit, illo exemplo probare iustificationem gratia, sine operibus humanis. Sic ergo licet Pauli intentio directa esset ostendere, primam iustificationem non esse ex operibus, optime ad id confirmandum sententiam dictam de secunda iustificatione Abrahæ afferre potuit. Atque ita sententia Pauli nihil dissonat à sententia Iacobi, nam etiam Iacobus expendit Abrahamum fuisse iustificatum ex operibus, quia fides cooperabatur illius operibus. Soluitur etiam facile obiectio hæreticorum, quia Paulus loquitur de operibus secundum se, & ut non fundantur in fide, sed potius fidem fundare, aut mereri reputantur, nos autem non talia opera, sed quæ ex ipsa fide sequuntur, dicimus esse ad iustificationem necessaria, imo in ipsa fide comprehendi, quia non fides otiosa, sed actiuosa, & per charitatem operans iustificat.

*Heretica obiectio soluitur.*

Verumtamen his non obstantibus, multi graues auctores huic interpretationi non acquiescunt, putant enim, utrumque Apostolum loqui de vtraque iustificatione, & tam de acquisitione, quam de quocunque profectu iustitiæ. Quod de Paulo suaderi potest. Primo quia in vniuersum vult excludere omnem gloriationem hominis de propria iustificatione, ergo oportet, ut non solum à prima, sed ab omni secunda iustificatione illam excludat, per hoc autem illam excludit, quod non est ex operibus, ergo de omnibus intelligit, non esse ex operibus. Secundo quia vtriusque adducit exempla, & responsio, quæ datur ad exemplum Abrahæ, illis videtur nimis violenta, & non necessaria, cum possit simpliciori modo intelligi. Tercio, quia de illamet iustificatione Abrahæ ait Paulus, *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* De Iacobo idem probant simili fere modo, quia intentio eius fuit, fidem ad neutram iustificationem sufficere, si non aliquid operetur, & quia exempla optime ad vtramque adaptantur, nec oportet ad res incertas confugere, & quia de vtriusque habet legitimum sensum, quod Iacobus asserit.

19.

*Modus alius exponendi Apostolos*

Quo sensu supposito, ait hæc sententia Apostolos istos non esse sibi contrarios, quia de diuersis operibus loquuntur. Nam Iacobus aperte loquitur de operibus, quæ & fidem supponunt, & quibus ipsa cooperatur, nam sententia, quam assumpsit probandam, hæc est: *Fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* In qua, & fidem supponit ante opera, & opera vult aliquo modo esse ex fide. Et ideo inducendo Abrahæ exemplum, ait, *Vides quoniam fides cooperabatur operibus illius, & ex operibus fides consummata est.* Paulus autem præcipue confutat Iudæos, qui de suis operibus propriis viribus factis ita præsumebant, ut propter illa, & fidem accepisse tempore legis, & nunc ipsis solis gratiam euangelicam propter eadem opera deberi contenderent. Ad hunc autem errorem refellendum non erat necessarium excludere opera fundata in fide, & ab ipsa procedentia, sed necessarium fuit Paulo extenuare, & refutare opera antecedentia fidem, seu quæ ex fide non procedunt: hæc ergo opera tantum excludit, cum dicit, non ex operibus. Vnde quam in quibusdam locis vocat iustitiam legis, vel iustitiam operum, eandem vocat in aliis iustitiam humanam, quia in operibus humano, & non fidei spiritu factis nititur, eique opponit iustitiam fidei, sic dictam, quia per fidem comparatur, vel quia spiritu fidei fit, & eandem vocat iustitiam Christi, vel Dei, quia ex gratia Dei propter meritum Christi proue-

20.  
*Expositio illorum doctorum ad loca Pauli & Iacobi.*

*Responsio n. accepta da.*



prouenit. Et sic dixit de Iudæis ad Rom. 10. Ignorantes iustitiam Dei, & suam querentes statuere, iustitia Dei non sunt subiecti. Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti. Et capite 9. ait, Gentes, quæ non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam, iustitiam autem, quæ ex fide est. Israel vero sectando iustitiam, in legem iustitiæ non peruenit. Quare? quia non ex fide, sed quasi ex operibus, ecce quomodo illam iustitiam, quam humanam vocauerat, dicens de Iudæis, quod volebant suam iustitiam statuere, hic vocat iustitiam ex operibus, utique humanis, & sine spiritu fidei factis. Atque ita hæc loca intellexit Augustinus libr. de Spirit. & lit. cap. 29. & libr. 2. contra aduersar. legis, & Prophetar. capit. 7. & sermon. 15. de Verb. Apost. & alijs locis supra citatis. Atque ita non potest esse contrarietas inter Apostolos, cum de diuersis rebus loquantur.

Atque hunc concordiam modum indicat Anselmus ad Roman. 4. & D. Thomas eandem breuiter insinuat 1. 2. quæst. 5. artic. 7. ad 3. & quæst. 100. art. 12. & latius ad Roman. 3. & 4. Caietan. Iacob. 2. Stapleton. dicto lib. 8. de Iustificat. cap. 16. Valent. 2. tom. disput. 7. quæst. 6. punct. 3. §. 3. & in contro. libr. de Nouo discrim. inter veterem, & nouam legem p. 1. cap. 6. & tenuerat Vega Opusc. de Iustificat. quæstio. 2. ad 1. & copiose hanc sententiam tractat, & defendit Vazq. 1. 2. disp. 210. cap. 8. alios referens auctores. Excedit tamen, dum nimium inuehitur in primam sententiam, quæ probabilissima est, & grauissima habet fundamenta. Neque hæc posterior sententia, licet etiam sit valde probabilis, caret difficultate. Propter quam censeo aliqua indigere moderatione, quam breuiter explicabo, simulque ostendam, priorem sententiam aliqua ex parte verum attigisse, ideoque non esse tam facile refellendam. In explicatione igitur trium terminorum, quibus dicti Apostoli vtuntur, resolutio, & intelligentia huius difficultatis posita est. Primus terminus est, *iustificatio*, seu, *iustificandi* verbum, secundus est, *opera*, seu, *operibus*, tertius est particula, *ex*, cum dicitur *ex operibus*, vel *ex fide*. De singulis breuiter dicam, & ita sensum meum de re tota explicabo.

Tres notandi termini.

22. Auctoris iudiciū, & prima assertio. Probatur prima pars.

Probatur secunda.

Finis vtriusque Apost. diuersus in scribendis epistolis.

Quoad primum existimo negari non posse, quin aliter Iacobus, quam Paulus verbo iustificandi vtatur. Nam Paulus de tota integra iustificatione loquitur, cum dicit, non esse ex operibus, Iacobus autem non loquitur de tota, sed de aliqua parte eius. Priorem partem probo, supponendo, totam iustificationem inchoari à fide, tanquam à fundamento iustitiæ, & consequenter tanquam à prima parte totius iustitiæ, nam fundamentum pars est ædificij. Et ita expresse vocat fidem primam iustitiæ partem D. Thomas lect. 3. in cap. 3. ad Roman. Paulus ergo, cum dicit iustificationem non esse ex operibus, loquitur de tota iustificatione, vt fidem etiam includit, nam ideo semper condistinguit fidem ab operibus, & è conuerso, & iustificationem ex operibus opponit iustificationem ex fide, quia prior nec fundatur in fide, nec illam includit vt partem sui; posterior vero & fundatur in fide, & ipsam, vt partem sui, includit; ergo cum dicit, hominem non iustificari ex operibus, loquitur de tota integra iustificatione. Altera vero pars de Iacobo patet, quia ipse semper supponit fidem, & ultra illam exigit opera ad iustificationem, ergo non intelligit totam iustificationem, nam hæc includit fidem; ergo intelligit residuum iustificationis post fidem. Et vtraque pars potest ex diuerso fine vtriusque Apostoli confirmari: nam Iacobus scribebat contra errorem dicentium, solam fidem sine operibus sufficere ad iustitiam integram, quæ hominem saluat: ipse autem non negat, fidem aliquid iustitiæ formaliter conferre, sed, hoc supposito, probat, illam non sufficere ad completam iustitiam, sed per opera compleri, & ita non potuit loqui de tota iustitia, sed de eius complemento ultra fidem, & illud vocauit iustificationem. At vero Paulus impugnatur errorem putantium suis operibus comparare totam iustitiam apud Deum,

inchoando illam, vel obtinendo initium eius per aliquod proprium meritum, & contra hos docet, iustitiam non esse ex operibus; ergo hoc intelligit de tota iustitia à fundamentis (vt sic dicam) seu cum suo intrinseco initio, & fundamento sumpta; ergo loquitur de iustificatione, vt totius iustitiæ acquisitionem significat. Dices: Iacobus voluit Paulum exponere teste Augustino, libr. 83. Quæstionum quæstione 76. quomodo autem potuit illum exponere, aliter de iustificatione loquens? Respondeo. Optime. Quia Iacobus non exposuit Paulum in actu signato, vt sic dicam, sed in actu exercito, & hoc, loquendo de iustificatione, prout additur fidei, nam per hoc significauit, Paulum non fuisse de illa sola loquutum, sed prout fidem, & initium eius includit. Sic ergo Iacobus loquendo de diuerso genere operum, quam Paulus fuerat loquutus, illum tacite exponit, vt ex dicendis patebit.

Quæstio 22. August. soluitur.

Addimus vero, licet in sensu explicato vera sit illa differentia, nihilominus probabile esse, vtrumque loqui de prima, & secunda iustificatione, prout in infusione, & augmento habitualis gratiæ consistunt, & iuxta communem vsum appellari solent. Vtrumque ita declaro: nam qui incipit tantum credere, & fidem infusam accipit, licet mortuam, iam aliqua ex parte iustificatur, seu iustificari incipit, illa ergo potest dici in aliquo sensu prima iustificatio, licet imperfecta, vt de respectu illius infusio gratiæ, & charitatis, licet sit constituens hominem vere, ac simpliciter iustum, & amicum Dei, nihilominus comparatione primigradus iustitiæ, qui est per solam fidem, potest dici secunda. Nam & Augustinus illam iustificationem augmentum iustitiæ vocauit epist. 106. dicens. Cum fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei, aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici, comitante, non ducente, pedissequa, non præuoluntate. Dicens enim, quod fides cum impetrat iustificationem, id est, infusionem iustitiæ, meretur gratia augeri, non intelligit quoad intensiorem gratiæ habitualis, prout scholastice loquimur, sed quoad augmentum, vt ita dicam, extensiuum gratiæ, quatenus gratiæ fidei additur gratia sanctificans. Sicut ergo iustificationem post fidem, quæ simpliciter vocatur prima, appellauit August. augmentum gratiæ, ita nos dicimus posse vocari secundam iustitiam cōparatione ad inchoationem iustificationis, quæ per fidem, vel solam, vel cum fide sine charitate confertur. Vnde vltior iustificatio per intensiorem habitualis iustitiæ erit quidem secunda respectu primæ iustificationis, per quam remittuntur peccata, poterit autē vocari alia secunda, vel tertia respectu initij iustitiæ per infusionem fidei. Nam sub secunda iustificatione est propriissime sumpta plures mutationes, quibus iterum, atque iterum potest augeri iustitia, includuntur. Ita ergo loquendo de secunda iustificatione, seu augmento iustitiæ in dicta generalitate, verum est, Iacobum esse loquutum de secunda iustificatione. Loquendo autem de prima, & secunda iustificatione in ea proprietate, qua de prima infusione gratiæ habitualis, & eius augmento hæc verba dicuntur, sic verisimilius, Iacobum de vtriusque iustificatione esse loquutum, non quia secundum exemplum eius de Rahab cogat id dicere, sed quia simpliciter docet, præter fidem necessaria esse opera, quæ ex illa nascantur, vt fides mortua non sit, ac subinde vt homo non solum iustus, sed etiam simpliciter iustus constituitur. Hinc est facile explicantur eadē duæ partes in Paulo: loquitur n. de tota iustificatione per modum vnus, & vt resistat inimicis gratiæ Christi, illam reuocat ad initium totius iustificationis, docetque non opera, sed fidem, quæ est donum Dei, esse totius iustitiæ fontem, ac initium, vt in verbis proxime citatis ex epist. 106. August. docet, & toto lib. de Spir. & lit. & q. 2. ad simplician. & in locis supra citatis, & alijs innumeris. Sic autē considerata iustificatio est prima, & vt talis confide-

23. Vterque Apostol. de prima, & secunda iustificatione ne probabili- liter expli- catur.



sideratur, quia secundum suum primum initium spectatur, ergo sub hac ratione loquitur Paulus de prima iustificatione. Quia vero in illo iustificationis initio non solum prima iustitia sanctificans, sed etiam omne augmentum eius innititur, ideo sub doctrina sua non tantum primam iustificationem, qua homo fit vere iustus, sed omnem aliam secundam iustificationem complectitur. Ideoque merito ad suam doctrinæ confirmationem utriusque iustificationis exempla adducit. Atque ita quoad hanc partem verum est Paulum utramque iustificationem in sua sententia complecti. Quæ omnia ex sequenti puncto declarabuntur, & confirmabuntur amplius.

24.  
Alia expositio.

Circa secundum de operibus iam reiecit sententiam asserentem, Paulum loqui de operibus cæremonialibus legis veteris, Iacobum vero de moralibus. Alii strictè amplectentes priorem expositionem verbi, *iustificandi*, dicunt Paulum loqui de operibus antecedentibus infusionem primæ gratiæ. Iacobum vero de subsequenter eandem infusionem, & Paulum excludere à prioribus proprium meritum primæ gratiæ, Iacobum vero asserere proprium meritum secundæ sanctificationis in posterioribus operibus. Sed non placet expositio, quia non satisfacit intentioni utriusque Apostoli, ut iam explicavi. Et quia si Paulus loquitur tantum de riguroso merito de iustitia, & de condigno, non satis impugnat inimicos gratiæ Dei, ut in libr. 3. tractando sententiam Semipelagianorum vidimus. Si autem latius loquatur de merito, non potest admitti, quod Paulus absolute docuerit, non fieri iustificationem ex operibus antecedentibus ipsam iustitiam, cum prius tempore quam prima gratia sanctificans infundatur, præcedant supernaturales motus ex fide, quibus mediantibus ipsa sanctificatio perficitur. Eo vel maxime, quod Pauli intentio non fuit, eleuare opera ex fide procedentia, aut eorum utilitatem, vel necessitatem tollere, sed opera legis propriis viribus præsumpta. Iacobus etiam non tantum ad iustitiæ augmentum, sed etiam ad ipsam vitam iustitiæ obtinendam opera requirit. Alii dicere tentarunt, Paulum fuisse loquutum de operibus externis, Iacobum vero præcipue de internis. Sed nullo modo sustineri potest, quia in primis vox operum indefinita est, & opera interna vere sunt opera, imo illa sunt præcipua. Vnde cum Paulus absolute loquatur, immerito illo modo limitatur. Deinde quia necessarium est, ut Paulus non minus excludat interna opera, quam externa, quia non minus præsumunt homines de propriis internis actibus, quam de externis, nec minus hæreticum est, totam iustificationem fundare in aliquo interno opere proprio ipsius hominis, & quod non sit donum Dei, quam fundare illam in opere externo. Iacobus autem expresse loquitur de operibus externis. Quapropter non potest in hoc subsistere differentia, quomodoque circa iustificationem, de qua loquuntur, opinemur. Quia iustificatio quæcunque per se primo fit per opera interna, & ideo principaliter postulanda fuerunt, vel excludenda, nam externa solum postulantur in quantum cum internis connecti possunt, ac debent. Alii denique dixerunt, utrumque Apostolum loqui de eisdem operibus, etiam à gratia procedentibus, sed sub diuersis considerationibus, Paulus enim de illis loquitur præcise, ut opera sunt, & à libero arbitrio procedunt. Iacobus autem loquitur de illis, ut sunt à fide, & gratia. Sed est vana distinctio, quia iustificatio, quæ est ex operibus, non est ex illis tantum, ut sunt à gratia, vel fide, sed etiam ut sunt à libero arbitrio cooperante, quia libertas actus, & cooperatio liberi arbitrii est essentialis illis, ut possint esse aliquo modo ratio iustificationis, ita ut non possit præscindi actus iustificans ab illa cooperatione liberi arbitrii magis, quam à cooperatione gratiæ. Vnde Iacobus expresse dixit, fidem cooperari his operibus, eius autem coo-

peratio inuoluit cooperationem liberi arbitrii; loquitur ergo Iacobus de toto opere, ut est hominis cum gratia operantis. Vnde impossibile est, quod Paulus negauerit huic operi influxum in iustificationem sub simili præcissione, cum nec fieri recte possit, neque, etiam si fingatur, ad veritatem illius negationis sufficiat. Ad summum enim dici potest, iustificationem non esse ex operibus, ut sunt à libero arbitrio. De illo autem opere sub nulla ratione dici potest, quod sit à solo libero arbitrio.

Vera ergo expositio est, quam ubique tradit Augustinus, Paulum fuisse loquutum de operibus præcedentibus fidem, ac subinde antecedentibus totam iustitiam fidei, seu Christi, aut Dei: Iacobum autem esse loquutum de operibus consequentibus fidem, quæ iam sunt aliquo modo opera iustitiæ fidei, & Dei. Ita habet Augustinus, libr. 83. Quæstion. q. 76. vbi de Iacobo sic scribit, *Cum bona opera commemorat Abraham, quæ eius fidem comitata sunt. satis ostendit, Paulum Apostolum non ita per Abraham docere iustificari hominem sine operibus, ut si quis crediderit, non ad eum pertineat bene operari sed ad hoc potius, ut nemo meritis priorum operum bonorum arbitretur se peruenisse ad donum iustificationis, quæ est infide.* Quod itatim probat ex intentione Pauli, & concludit. Vnde Paulus dicit, *posse hominem iustificari sine operibus præcedentibus per fidem.* De Iacobo vero iterum ait, *fidem ipsius Abraham opera bona consequuta esse demonstrat.* Et tandem concludit, cum Paulus dicit, *iustificari hominem sine operibus, & Iacobus dicit, inanem esse fidem sine operibus, non esse sibi contrarios, quia ille dicit de operibus, quæ fidem præcedunt, iste de iis, quæ fidem sequuntur.* Et addit, hoc secundum docuisse Paulum in aliis locis. Eadem fere habet libr. de Fide, & operibus, cap. 14. vbi propterea dicit, *opera, utique meritoria, sequi iustificatum, non præcedere iustificandum,* quam sententiam in capite præcedenti explicui. Idem eodem fere modo late tractat Præfat. ad Psalm. 31. vbi ait, *Iacobum commemorasse egregium Abraham opus, sed ex fide.* Et laudo (inquit) *fructum boni operis, sed ex fide agnoscere radicem.* Et infra. *Ergo fratres ex fide iustificatus est Abraham, sed fidem opera non præcesserunt, tamen sequuta sunt.* Et deinde necessitatem talium operum ex doctrina Pauli late probat. Postea vero ad aliam sententiam Pauli redit, & interrogat. *Quomodo ergo iustificabitur homo sine operibus?* Respondet (ait) ipse Apostolus: *Propterea hoc dixi tibi, o homo, ne quasi de operibus tuis presumere videreris, & merito tuorum operum te accepisse fidei gratiam. Noli ergo presumere de operibus ante fidem.* Non est ergo dubium, quin Augustinus ita distinxerit opera, de quibus dicti Apostoli loquuntur. Vnde etiam planum fit, sensisse Augustinum, quod supra dicebamus circa verbum iustificandi, nimirum fuisse Paulum loquutum de toto iustificationis dono, fidem in eo includendo, Iacobum vero de iustificatione prout supponit fidem, quia non posset aliter ille loqui de operibus præcedentibus fidem, neque hic de subsequenter. Quod autem illa distinctio operum, ab Augustino data, sit iuxta Apostolorum intentionem, in Iacobo est per se euidentissimum, in Paulo vero etiam est clarum, tum quia in aliis locis requirit opera ad iustificationem, ut Augustinus late probat, tum etiam quia vbi de operibus in illo sensu loquitur, illa distinguit à fide, & legem operum à lege fidei, tum denique quia solus ille sensus est accommodatus ad id, quod Paulus intendit contra humanam præsumptionem, ut Augustinus late prosequitur.

Potest tamen aliquis interrogare (quod ad maiorem declarationem huius discriminis inferuiet) quando dicuntur aliqua opera consequi fidem, an intelligendum id sit de consecutione durationis, vel causalitatis. Nam Augustinus semper videtur loqui in priori sensu. Dicit enim illa opera antecedere fidem, quæ fiunt ab homine, antequam habeat fidem: vnde consequentia dicuntur omnia, quæ facit homo, postquam habet fidem. At in hoc sensu non videtur

25.  
Assertio. 2.  
Tenenda  
expositio. S.  
Augustini.

Paucis apostolos Augustini commenta-

Apostolis resolutio applicata patet.

26.  
Dubium.

Non sustinenda responsio.

um vana distinctio.



videtur sufficienter exponi Paulus, cum dicitur, solum excludere opera antecedentia fidem, aliàs sequitur, posse hominem iustificari per opera suis viribus facta, dummodo illa faciat postquam habet fidem, quod est absurdum. Et sequela patet, quia tunc non iustificatur ex operibus, cum non iustificetur ex operibus antecedentibus fidem. Respondeo distinctionem illam de operibus consequentibus, vel antecedentibus fidem, intelligendam esse de consecutione causali potius, quam successione, seu durationis; neque hanc requiri, nisi quatenus ad illam est necessaria. Non possunt enim opera procedere à fide, nisi fidem supponant iam existentem in operante, & ideo opera subsequuntur fidem causaliter, etiam in ordine existendi sunt posteriora, quamvis non sit per se necessarium, ut sint duratione posteriora: nam in rigore posset sufficere ordo naturæ: quamvis loquendo præcise de fide, & actu eius secundum substantiam illius, moraliter loquendo, & secundum ordinarium modum humanum prius tempore quilibet homo credat, quam ex fide aliquid operetur. Hoc ergo modo dicimus, Iacobum loquutum esse de operibus consequentibus fidem causaliter, id est, de operibus factis per gratiam, fide excitante, & dirigente, siue tempore, siue natura tantum præcedat, hoc enim nihil ad præsens refert. Et hoc satis explicauit Iacobus dicens de Abraham, quod fides cooperabatur operibus illius. Vnde cum Paulus loquitur de operibus antecedentibus totam iustificationem, atque ipsam etiam fidem, necesse est, ut loquatur de operibus, quæ non consequuntur ex fide.

*Resoluitur.*

*Iacobus lo-  
cutus de o-  
peribus con-  
sequentibus  
fidem cau-  
saliter: de  
antecedentibus  
Paulus.*

*27.  
Solutio  
quadam  
obiectionis.*

Ad obiectionem autem factam posset quis respondere, licet homo iam habens fidem possit facere aliquod opus bonum, quod non sit ex reali influxu fidei, nihilominus tale opus semper habere aliquam maiorem æstimationem moralem, quatenus sit ab homine fidei, & hac ratione posse aliquo modo conducere ad iustificationem, quæ non propterea erit ex operibus, sed ex fide, à qua talis actus illi tantum qualem cunque efficaciam habet. Sicut dicunt aliqui, actum moralem pure acquisitum in homine grato esse meritum de condigno, & nihilominus illud meritum non esse ex operibus, prout Paulus de illis loquitur, sed esse ex gratia. Sic videntur sentire, qui dicunt actus virtutum acquisitarum in homine iusto iustificare, id est, mereri augmentum iustitiæ, etiam si ex fide non procedant, sed ex mera ratione naturali, & libero arbitrio, quia iam supponunt fidem etiam viam. Eodem modo opinatur, qui sentiunt, opera bona pure moralia peccatoris fidelis, licet non ex fide, sed ex solo dictamine rationis naturalis, & motu pure naturali fiant, iustificare aliquo modo, id est, disponere saltem remote ad infusionem iustitiæ, quia non sunt opera antecedentia fidem, sed sequentia. Sed has opiniones falsas existimo, ut de hac posteriori iam in superioribus tractavi, & de priori dicam in materia de Merito lib. 12. Dico ergo, actus illos etiam si contingenter, & casu supponant fidem in talibus personis, per se, & ex modo, quo fiunt, non supponere illam, & ideo inter actus antecedentes fidem computari, & ideo nunquam hominem iustificari apud Deum ex talibus operibus quouis iustificationis modo ex supra declaratis, alioqui iam homo suis viribus haberet aliquid, unde posset gloriari in se, & non in auxilio gratiæ. Et hoc mihi videtur voluisse conuincere Paulus exemplo Abraham, nam, ut notauimus, ideo illud induxit, licet sit de secunda iustificatione, ut ostenderet, etiam illam esse non posse ex operibus, quæ à fide non procedant, seu (quod idem est) quæ vel ex intrinseca ratione sua, vel ex modo, quo fiunt, fidem non supponant.

*Actus à fi-  
deli factus  
contingen-  
ter fidem  
supponens  
inter ante-  
cedentes  
computan-  
dus.*

28. Circa tertium de particula, ex, Vega supra in Opuscul. de Iustificat. opinatus est, illam particulam in diuerso sensu acceptam esse à dictis Apostolis, nam Paulus usurpat illam ad significandam causalitatem me-

ritoriam, & illam excludendam, ita ut idem sit, non esse ex operibus, quod non esse ex meritis: à Iacobo autem usurpatam esse ad significandam solam cooperationem, ita ut opera non concurrant ad cooperationem per modum meriti, sed alio modo, scilicet, per modum dispositionis, vel impetrationis. In qua doctrina supponit, & utrumque Apostolum loqui de prima iustificatione, & de operibus etiam ab auxilio gratiæ perfectis: utrumque autem falsum est, ut vidimus. Et præterea de Iacobo negari non potest, quin loquatur de iustificatione ex operibus, tanquam ex meritis, nam hoc modo iustificatus fuit Abraham ex opere illo, quod Iacobus commemorat. Et ita Concilium Tridentinum supra ad probandum augmentum sanctificationis ex proprio merito Iacobum allegat. Vnde alij dixerunt, illam particulam in utroque Apostolo significare causalitatem meriti de condigno, quod Iacobus admittit in secunda iustificatione, & Paulus excludit à prima. Ita Vega lib. 6. in Trident. cap. 8. & loquitur consequenter, supposita prima expositione, & sequitur Claud. Guilielm. in epist. ad Rom. 4. Sed hæc expositio non potest sustineri, supponendo ut probabilius, Iacobum non tantum de secunda iustificatione propria, sed de prima loqui, id est, de prima gratiæ infusione, nam illa non est ex merito de condigno. Paulus etiam cum negat, ex operibus fieri iustificationem, non excludit tantum meritum de condigno, sed absolute omnem rationem meriti, tum quia sicut negat, iustificari hominem ex meritis, ita affirmat, iustificari ex fide ad Galat. 2. ad Philip. 3. at in affirmatione illa non potest particula, ex, denotare meritum de condigno, cum Paulus loquatur de prima iustificatione vel solum, vel præcipue ergo neque in negatione, debuit enim sine æquiuocatione loqui, tum etiam quia hoc est necessarium ad intentionem Pauli, aliàs non satis confunderet Iudæos, nec Pelagianos, ut lib. 3. diximus.

*Refutatur.*

*Expositio  
alia non  
placet.*

Quapropter dicendum est, particulam illam ab utroque Apostolo sumi abstracte, & generaliter, ut significat, opus esse causam moralem alicuius boni, vel beneficii, quod ratione operis, & intuitu illius confertur, siue illud sit perfectum meritum, siue imperfectum. Solum est differentia, quod sententia Pauli est negatiua, & ex ea parte vniuersalis, ideoque cum dicit, non ex operibus, excludit omnem rationem meriti, respectu cuiuscunque iustificationis, quod potuit iure optimo facere, quia loquitur de operibus, quæ præcedunt fidem. Sententia autem Iacobi est affirmatiua, quod homo potest, & debet iustificari ex operibus, utique à gratia procedentibus, & ideo non oportet ad veritatem illius sententiæ, quod omnis iustificatio ex operibus fidei, semper fiat omnibus modis, quibus fieri potest, neque semper eodem modo, sed nunc vno, nunc alio modo, iuxta modum fidei, à qua procedunt, nam si sint à fide viua, erit iustificatio ex operibus, ut meritorijs de condigno; si vero sint à fide nondum informata charitate, erit iustificatio ex operibus non quidem meritorijs de condigno, nec tantum cooperantibus, ut dicebat Vega, sed etiam meritorijs de congruo vel proxime, vel remote, iuxta operum qualiteratem, ut in lib. 12. videbimus. Tota ergo ratio concordiæ in diuersitate operum, de quibus Apostoli loquuntur, consistit. Et ex illa satis constat Iacobum confirmare doctrinam catholicam de necessitate operum ultra fidem, Paulum vero non excludere illis verbis dispositiones ad iustitiam procedentes ab spiritu fidei, quas innumeris alijs locis requirit.

*29.  
Assertio 3.*

)? (



## CAPVT XXIII.

*Utrum in opere iustificationis aliquis ordo, seu successio temporis necessaria sit.*

1.  
Doctrina  
capitis in-  
nuatur.

**E**xplicuimus hætenus omnia, quæ ad impij iustificationem vel necessaria sunt, vel ordinarie concurrere solent, superest ad huius materiæ complementum, ut ordinem, quem illa omnia inter se servant, aperiamus. Hæc enim quæstio & inter scholasticos celebris est, & ad modum iustificationis magis explicandum, conducit. Duplex autem ordo in negotio iustificationis spectari potest, temporis videlicet, & naturæ; de priori in hoc capite dicemus, de altero in sequenti. Supponenda vero sunt ea, quæ ad iustificationem concurrunt, ut sciamus, inter quæ ordinem constituamus. In quo D. Thomas dicta quæstione 113. ab art. 2. vsque ad 6. quinque numerat, inter quæ actum fidei ponit. In articulo autem sexto, omisso actu fidei (fortasse quia ante propriam iustificationem esse solet) numerat quatuor, scilicet infusionem gratiæ, motum vnum liberi arbitrij in Deum, & alium in peccatum, & remissionem peccati. Sed D. Thomas ibi loquitur tantum de his, quæ per se concurrere debent in eo momento, in quo fit iustificatio. Et præterea in primo membro per infusionem gratiæ non intelligit productionem gratiæ habitualis, sed motionem illam, qua in eo momento Deus efficaciter mouet animam, illam ad se conuertendo, ut ipse diserte explicat, tum ibi, tum euidentius alijs locis, quæ supra cap. 14. tractauimus. Vnde consequenter sub quarto membro, scilicet, remissione peccatorum, productionem gratiæ habitualis comprehendit, ut ex solut. ad 2. eiusdem articuli & ex art. 1. eiusdem quæstionis sumitur, nam hac ratione dicit, remissionem peccati esse quasi terminum vltimum, ad quem tendit, & à quo sumit speciem iustificationis.

2.  
De tota supernaturali mutatione iustificationem præcedente est sermo.  
In tria distinguitur iustificatio.

Nos autem in præsentia non solum de prima iustificatione, ut est terminus mutationis instantaneæ, quia homo ex peccatore fit iustus, sed de tota mutatione supernaturali, quæ ad illam antecedit, ab eius initio vsque ad spiritualem regenerationem tractamus. Iam enim sæpe adnotauimus, solere iustificationis nomen, etiam in hac significatione usurpari, & quoniam totam illam hætenus descripsimus, ideo de tota illa loqui necesse est. Et in ea tria tantum distinguimus, scilicet, dispositionem actualem hominis, habituum infusionem, & peccatorum remissionem. Et sub primo membro tam præuiam Dei motionem, seu vocationem ad talem dispositionem, quam vtrunque actum motionis in Deum, & aduersus peccatum, quibus illa constat, comprehendimus. Infusionem autem gratiæ, & remissionem peccati distinguimus, quia sunt partiales mutationes distinctæ, licet inter se necessario connexæ, ut supra dixi, & illas inter se conferre oportet. Ex quib. quatuor puncta tractanda, seu quatuor comparationes considerandæ occurrunt. Primo enim oportet inter se conferre actus, ex quibus dispositio ad infusionem habitus perficitur. Secundo comparandi sunt actus ad habituum infusionem. Tertia comparatio erit inter infusionem habitualis gratiæ, & remissionem peccati. Quarto quia etiam habitus infusi plures sunt, aliquid de illis inter se collatis dicere necessarium erit.

Comparatur quatuor modis prædicta tria membra.

3.  
Assertio 1.

Circa primum punctum duo breuiter dicenda sunt. Primum est, ordinarie, & quasi ex communi lege præparationem peccatoris ad iustitiam per Dei vocationem, & actus ipsius hominis cum successione temporis fieri, atque in ea hunc ordinem seruari, quod mutatio incipit à diuina vocatione, seu inspiratione, & paulatim procedit ab imperfecto ad perfectum, donec consummetur vltima dispositio. Ita sumitur ex D. Thomæ 1. 2. quæst. 112. artic. 2. ad 2. & q.

113. art. 7. & 10. & quæst. 28. de Verit. art. 2. ad 10. & est clara doctrina Concilij Tridentini sessione 6. cap. 5. 6. & 7. Ratio vero est, quia non potest homo inchoare suam sanctificationem, nisi Deus incipiat, ut supra libr. 3. late ostensum est; motio autem diuina secundum ordinarium cursum accommodatur conditioni hominis, quæ est indigere tempore ad recogitandum, & deliberandum, præsertim in rebus arduis, & difficilioribus, & ideo ut homo respondeat diuinæ vocationi, indiget præmeditatione, atque adeo temporis successione. Vnde fit, ut hic ordo, & successio maior sit in transmutatione infidelis ab infidelitate vsque ad iustitiam, quam in iustificatione fidelis peccatoris: nam in priori prius oportet audire res fidei, & eas recte concipere, & ipsarum credibilitatem penetrare, quod certe ordinario modo, non subito fit. Deinde concepta fide, non statim habetur contritio de peccatis, imo sæpe necesse est, ipsa fide vti ad petendum, & recogitandum, ut ad iustitiam perueniatur. In peccatore autem fidei ordinarie incipi potest à cogitatione Dei per culpam offensi, quæ peccatorum recogitationem vel contineat, vel pariat. Ad quam cogitationem, licet possit statim sequi voluntatis motus, sæpius non sequitur in eodem instanti, sed post aliquod tempus pro hominis libertate. Et similiter talis esse potest cogitatio, quæ simul excitet motum voluntatis in Deum, & contra peccatum, interdum vero potest prius tempore excitare ad vnum ex illis motibus, & inde ad alium. Vnde ex hac parte eadem est ratio successione in iustificatione impij fidelis, vel infidelis; ex ea vero, qua in illo iam supponitur fides, breuior est illa successio, & facilior iustificatio.

Secundo vero dicendum est, posse Deum totam hominis iustificationem à prima vocatione vsque ad infusionem gratiæ, & remissionem peccati in vno instanti consummare. Ita docet D. Thomas dicto articulo 10. vbi hunc modum iustificationis miraculorum vocat, & censet fuisse Paulum hoc modo iustificatum. Ratio vero est, quia ex parte ipsius iustitiæ, seu dispositionum ad illam nulla est repugnantia, quia tam diuina motio, quam hominis consensio fit per actus immanentes, qui de se postulant fieri in instanti, quia sunt qualitates habentes totum suum esse simul. Aliunde vero potest Deus sua infinita virtute supplere imperfectionem hominis conferendo lumen, quo subito perfecte concipiat, ac deliberet, & illum ita efficaciter mouendo, ut statim consentiat; ergo ex parte dispositionum non repugnat iustificationem fieri in momento, sine ordine, aut successione temporali. Neque in hoc puncto occurrit specialis difficultas. An vero omnis, vel aliqua iustificatio miraculosa dicenda sit in superiori libro cap. ult. tractatum est.

Circa secundum punctum certum in primis est, dispositiones remotas tempore præcedere iustificationem, quantum ad habituum infusionem, quia forma non introducit, nisi in subiecto perfecte disposito. Solum ergo occurrebat hic difficultas de vltima dispositione, an in eodem instanti, in quo consummatur, infundatur habitualis iustitia? Nam fuit opinio quorundam Theologorum, qui dixerunt, homini contrito non infundi iustitiam, vel remitti peccatum in eodem instanti, in quo habet actum, qui est contritio, sed requiri, ut prius per aliquam moram temporis, in illo actu perseveret. Sed contra hanc sententiam disputaui late disp. 4. de Pœnit. sect. 5. & ideo hic breuiter assero, inter dispositionem vltimam, & infusionem gratiæ nullam temporis moram intercedere. Hoc aperte significauit Concilium Trident. quando dixit: *Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, &c.* & sess. 14. cap. 4. dicens, contritionem producere hominem ad iustitiam si sit perfecta, si aut sit imperfecta, informari charitate medio sacramento. Quia, ut sup. dixi, respectu illius est vlt. dispositio,

4.  
Assertio 2.

5.  
Assertio 3.

Difficultas.

Opin. quorundam.

Decisio.



fitio, quamvis extra sacramentum sit remota, & ideo possit tempore antecedere. Quod vero ad rationem contritionis, vel dispositionis ultimæ non sit necessaria temporis duratio, præcipue certum est ex testimonijs Scripturæ, & Patrum, quæ supra allegavi, ex quibus constat, Deum promittere gratiam suam sub conditione si homo convertatur ad ipsum ex toto corde: ergo, impleta conditione, statim sine mora impletur promissio Dei, est enim fidelissimus in implendo, quod promittit. Ratio vero est, tum quia de ratione dispositionis ultimæ est, ut illam statim forma comitetur, tum etiam quia infusio iustitiæ habitualis de se postulat fieri in instanti, & ideo consummata dispositione nihil est, quod expectetur: tum præterea, quia facienti, quod in se est per divinum auxilium, Deus non denegat gratiam suam, quia iam non stat per hominem, quominus illam recipiat, per Deum autem stare non potest. Neque hic novum aliquid addendum occurrit, quod in loco allegato tractatum non sit.

6. Circa tertium punctum tractari posset opinio illius Theologi Louanienfis Michaelis Baij, qui asseruit, peccatori contrito statim infundi iusticiam, non tamen statim remitti peccata, & ita inter illa duo moram temporis intercedere donec sacramentum recipiatur. Qui solum fundabatur in necessitate baptismi, vel poenitentiae ad iustificationem. Veruntamen non est nobis necesse contra hanc opinionem, vel potius errorem iterum disputare, nam ex dictis de formali effectu iustitiæ inherenti, satis refutata est, ostendimus enim, remissionem peccati mortalis, de quo tractamus, esse effectum formalem ipsius iustitiæ, ac proinde secundum legem ordinariam, ac ex natura rei non posse simul esse. Ex quo principio necessario sequitur, inter infusionem habitualis gratiæ, & remissionem peccati non esse ordinem durationis, sed simul in eodem instanti conferri. Quod etiam satis aperte docuit Concilium Tridentinum dicens, posita dispositione, utique ultima, iustificationem sequi. *quæ non est sola peccatorum remissio sed renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Vbi aperte sentit, in iustificatione illa duo indivisibiliter, & inseparabiliter simul conferri. Quia in eodem instanti fit homo ex iniusto iustus, nec potest simul gratus, & in peccato esse. Et ad argumentum de necessitate sacramenti idem Concilium tacite respondet, sufficere votum sacramenti ubi opportunitas illius deest. Et ad hominem convincitur, quia non est minus necessarium sacramentum ad gratiam primam, quam ad remissionem peccati; ergo sicut sufficit sacramentum in voto ad infusionem gratiæ, ita etiam ad remissionem culpæ. Et plura de hoc puncto videri possunt in 3. tom. de Sacram. disp. 27. sect. 2. & in 4. tom. disp. 4. sect. 7.

7. Atque ex dictis definita manet quæstio à D. Thoma tractata dicta quæstio. 113. art. 7. an iustificatio fiat in instanti? Nam loquendo de possibili manifestum est, posse fieri in instanti, tam quoad infusionem iustitiæ, quam quoad inspirationem, & dispositionem ad illam, quia tam actus, quam habitus sunt qualitates de se permanentes, & simul esse, & fieri possunt. Loquendo vero de facto dicendum est, infusionem gratiæ habitualis fieri in instanti terminatio (ut sic dicam) dispositionum præcedentium, & in eodem instanti, in quo consummatur proxima dispositio, siue ad illam dispositionem ultimam paulatim, & successively perveniat, sicut ordinariè fieri diximus: siue tota iustificatio subito extraordinario modo fiat. Hæc posterior pars per se nota est, nam in casu ipso supponitur. Prior vero pars explicari potest ad instar generationis naturalis, nam in termino alterationis, qui est primum non esse eius, & primum esse dispositionis in gradu perfecto, in vno, & eodem instanti forma substantialis introducit: sic enim in præsentibus post unam, vel plures dispositiones imperfectas,

Pars 3.

datur instans, in quo perfecta dispositio primo efficitur, seu consummatur; in eo ergo simul, & indivisibiliter gratia inducitur.

Sed quæret aliquis, an infusio habitus possit aliquando fieri in tempore? Aliqui omnino negant, tum quia existimant, repugnare rei permanenti, ita produci, tum etiam quia oportere, peccatum definere per ultimum sui esse, quod etiam putant fieri non posse. Vnde infert Gregor. in 1. dist. 38. quæst. 1. art. 3. & in 2. dist. 3. si quis in instanti committat peccatum mortale, non posse immediate post iustificari, sed necessario debere permanere in peccato per aliquod tempus, saltem indefinitum: & è converso si quis in instanti iustificetur, non posse immediate post peccare, sed pro aliquo tempore saltem indefinito necessario in gratia durare.

Hanc vero totam doctrinam falsam existimo, tum quia est contra vera Philosophiæ principia, tum quia etiam in Theologia non parum absurdum est, ponere illam necessariam continuationem in actu libero, & limitare Dei potentiam, & misericordiam, ne possit hominem immediate post subito transferre ad statum gratiæ sine vlla continuatione peccati. Imo probabile est, Angelos malos per unum tantum instans creationis, & existentiæ, ac coexistentiæ ad nostrum tempus permansisse in statu gratiæ, & statim translatos esse ad statum peccati; ergo multo magis potest Deus è converso hominem in vno instanti peccantem immediate post ad statum gratiæ transferre. Adde nullam esse repugnantiam naturalem, quod res permanens aliquando definat per ultimum sui esse, si hoc permittat, aut requirat inceptio alterius rei, ad quam sequitur alteris desitio, sicut definit quies ad inceptionem motus. Sed de hac re iterum in materia de Merito sermo occurret.

Nunc ergo breviter dico, illud esse loqui de intrinseca duratione gratiæ, aliud vero de coexistentia extrinseca ad mensuram nostri temporis. Nam priori modo gratia necessario infunditur intrinseco instanti, quia eius duratio est permanens, & necessario tota simul fit, dummodo fiat in determinata perfectione, quia si fiat cum continuo augmento, clarum est, etiam secundum intrinsecam durationem posse fieri successivè. At vero per coexistentiam ad nostrum tempus potest gratia fieri per ultimum non esse, etiam indeterminato, quia secundum eandem indivisibilem durationem potest esse tam in tempore toto, quam in qualibet parte, vel instanti illius, & ideo res permanens potest incipere coexistendo temporis, etiam si non coexistat instanti proxime præcedenti. Et contritio quando definit, potest non existere in ultimo instanti, quod sit primum non esse alicuius temporis, quamvis coexistat toti temporis præcedenti. Non est ergo, unde repugnet, aut gratiam hoc modo produci, aut peccatum per ultimum sui esse definere.

Circa quartum punctum de comparatione habituum infusorum inter se, assero in primis, quando infunditur gratia in essentia animæ, infundi omnes habitus virtutum, & donorum, qui in subiecto non præexistebant. Hoc est manifestum ex supra dictis. Et probatur clare ex Concilio Trident. sess. 6. capit. 7. Dico autem: *Qui non præexistebant*, quia cum fidelis iustificatur, non accipit de novo habitus fidei, vel spei, quia iam illos habebat, & non multiplicantur in eodem subiecto.

Dubium vero est, an è contrario habitus fidei, & spei aliquando infundantur prius tempore, quàm habitus gratiæ? Aliqui enim Theologi negant, inter quos videtur esse S. Thom. 1. 2. q. 62. art. 4. ubi dicit, virtutes Theologales quoad habitus simul infundi, licet non quoad actus, & 3. p. q. 85. art. 6. ait, in virtutibus non esse ordinem temporis quoad habitus, sed naturæ ratione actuum. Quod èt in sinuat Magist. in 3. dist. 23. in fine, & clarius ibi Bonaventur. dub. 6. circa finem, & in 4.

Z 2

d. 14.

8. Dubium, & pars negatiua. Gregor. opinio.

9. Refutatur.

10. Assertio 4. resolutioq. dubij.

11. Assertio 5.

12. Dubitatio. Opinio 1.



d. 14. p. 1. art. 2. q. 3. & ibi Richard. art. 10. q. 1. expressius Gabr. in 3. d. 36. artic. 2. in tertia parte illius, ubi ait, fidem, & spem, licet non sint necessario connexæ cum charitate in conseruari, nihilominus in fieri esse connexas, id est, nunquam sine charitate infundi. Et sumptit ex Scoto in eadem dist. q. vnic. art. 4. & fundatur in hoc, quod Deus est liberalis, ac perfectus in suis operibus, & ideo quando sanat, integram confert sanitatem. Consentit Almain. tract. 2. Moral. cap. 2. Maxime vero pro hac sententia pugnat Vega lib. 7. in Trident. capite 28. ubi etiam per baptismum ait nunquam infundi fidem, vel spem sine charitate. Et ad hoc inducit textum Concilij dicentis, quod cum homo iustificatur, *simul hac infusa accipit, fidem, spem, & charitatem.* Et congruentiæ adduci possunt. Prima quia peccator est indignus tali habitu, quamdiu non se disponit ad iustitiam. Secunda ex Scoto supra, quia Deus non dat dimidiatam salutem, sed perfectam. Tertia, quia licet peccator efficiat actum doni, timoris, v.g. vel fortitudinis infusæ, non recipit statim illos habitus.

13. Alij vero distinguunt inter iustificationem per baptismum realiter susceptum, vel fidem antea conceptam. Et posteriori modo negant infundi habitus cum præcedenti sententia. Si vero accedat baptismus, dicunt per illum infundi habitum fidei, vel spei homini recipienti illum cum vera fide, etiam si gratiam, & alias virtutes non recipiat, quia non est ad illas dispositus. Ita tenet Soto 2. libr. de Natur. & grat. cap. 8. Et hanc posteriorem partem huius sententiæ, tacita priori, docuit Caietan. 1. 2. q. 82. artic. 4. & sequitur ibi Valent. disput. 5. quæst. 5. punct. 2. in fine, & alij statim citandi, qui latius loqui videntur. Hanc ergo partem ego maxime probo, tum quia videtur tradita in cap. *Maiores*, de Baptism. ubi etiam supponitur, hanc fuisse antiquam Theologorum sententiam: tum etiam quia baptismus dat suum effectum non ponenti obicem, sed ille homo non ponit obicem fidei, vel spei, licet illud ponat charitati, ergo recipit illos habitus sicut recipit characterem, quia illi non ponit obicem: tum etiam quia ille homo est vere Christianus, & membrum Ecclesiæ, ergo est fidelis per habitum fidei.

Cap. M. iores.

14. Hinc vero infero, etiam ante baptismum dari habitum fidei catechumeno credenti, etiam si non sit vere poenitens. Hæc videtur esse aperta sententia Diui Thomæ 2. 2. q. 6. art. 2. ad 3. ubi Caietan. ita illam explicat, & extra baptismum idem ait de hæretico, qui ad fidem conuertitur, nondum tamen conuerteritur, & sequitur Bañez, & Aragon. quæstione 7. articulo 4. & idem sentit Medin. 1. 2. quæst. 62. ar. 4. Fundamentum huius sententiæ est, quia hoc est magis consentaneum naturis rerum, & diuinæ providentiæ, & aliunde nec Scripturæ, nec Concilio Tridentino repugnat. Et quia hæc posterior pars ad recte opinandum alteri supponenda est, ideo ab illa inchoandum est. Et in Scriptura, vel in antiquis Concilijs, aut Patribus certum est, nihil inueniri, unde necessaria hæc connexio inter habitus fidei, & spei cum habitu charitatis, & gratiæ in productione magis, quam in conseruatione ostendi possit. Solum ergo inducitur Concilium Tridentinum, quia in dicto capite septimo, sessione 6. dixit, in iustificatione cum remissione peccatorum, *hec tria simul infusa hominem recipere, fidem, spem, & charitatem.* Vbi ponderandum est, Concilium prius in cap. 6. dixisse hominem disponi ad iustificationem per tres actus fidei, spei, & charitatis, qui successiue ordinati sunt, postea vero cum de infusione iustitiæ loquitur, addidisse illam particulam *simul*, quantum ad trium virtutum Theologarum infusionem. Sed hoc parum urget, quia particula *simul*, non semper ad temporis durationem refertur, sed interdum significat tantum vniuersalitatem, seu collectionem, ut Psal. 13. & 52. *Omnes declinauerunt, simul inutiles facti*

Tridentinum non officit.

*sunt.* Et ad Roman. 6. *Si complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul & resurrectionis erimus.* Et in capite Firmiter, de Summa Trinitate. *Deus simul utramque, condidit creaturam corporalem, & spirituales.* Et Ecclesiast. Cap. Firmiter. *Qui viuit in æternum, creauit omnia simul.* Vbi non est necessarius sensus, quod omnia sint in instanti creata, sed quod omnia sine exceptione fuerint à Deo creata. Priora vero loca euidentiora sunt. Deinde mens, & intentio Concilij non erat tractare, an vnus ex illis habitibus prius infundatur, quam alius, sed solum quod iustificatio non fiat sine omnibus illis: ergo hoc solum significauit per illam particulam *simul*. Vnde aliqui censent, illa verba vel omnino, vel principaliter intelligi de actibus, quod, licet absolute verum non sit, nihilominus propter solam particulam, *simul*, non repugnaret. Præterea illa verba, etiam sunt vera in iustificatione fidelis peccatoris, quando ex iniusto fit iustus, quia etiam accipit remissionem peccatorum, & Concilium dicit, eum, qui recipit peccatorum remissionem in iustificatione, simul illa tria accipere, & tamen non recipit fidem in instanti iustificationis, sed in illo incipere illa tria simul, id est, non vnum sine alio; ergo hoc solum intendit Concilium. Præterea ratio à Concilio subiuncta id declarat, ait enim: *Nam fides, nisi ad eam spes accedat, & charitas, nec vnit perfecte cum Christo, neque corporis eius vnum membrum efficit.* Hæc autem ratio non probat, fidem non infundi prius, sed non iustificare, donec ad illam accedat charitas; ergo hoc tantum intendit Concilium per particulam *simul*, loquitur enim de vera iustificatione, & docet in ea non remitti peccata sine his tribus virtutibus, & ita sunt simul necessaria, ut à Deo infusa, siue in eodem instanti infundantur etiam in esse habitus, siue cōpleantur quoad numerum, quando aliqua earum præexistit, siue etiam consummentur in esse virtutis, ut statim dicemus.

Hæc ergo parte supposita, probatur altera de maiori congruentia tam ex parte Dei, quam ipsius rei. 15. Ratio ex parte Dei. Primo quia Deus paratus est ad infundenda sua dona ei, qui se sufficienter disponit, si aliunde non sit impedimentum, vel repugnantia, sed qui credit vere, & ex corde, est sufficienter dispositus ad habitum fidei, & ex vi peccati non ponit obicem, quia in peccatore potest esse habitus fidei, ut est de fide certum, neque etiam est aliunde repugnantia, quia habitus fidei non est ita cō-nexus cum habitu gratiæ, ut ab illo pendeat, ut est certum de dependentia in conseruari; ergo idem erit in fieri. In quo magna est differentia inter habitum fidei, & spei, & alia dona, vel virtutes infusas, nam alia consequuntur gratiam, ut proprietates formam, habitus autem fidei, & spei secundum se potius præparant, & disponunt ad gratiam: ergo, posita dispositione, statim infunduntur à Deo. Probatur hæc consequentia, quia in hac prima infusione non attenditur meritum peccatoris, sed tantum proportio dispositionis, quia in ipsa etiam infusione gratiæ cum proportionem seruat. Item quia si actus fidei esset effectiuus, statim efficeret suum habitum independentem ab infusione charitatis; ergo verisimile est, etiam Deum statim illum infundere, nam in huiusmodi formis supplet defectum agentis, posita sufficienti dispositione. Denique est moralis coniectura, quod fides relinquitur in peccatore, quamuis sit illa indignus, quia est fundamentum, & radix iustitiæ, ut possit per illam redire ad Deum, & impetrare gratiam; ergo eadem ratione infundetur peccatori credenti. Quod maxime considerare licet in hæretico baptizato, nam si recedat ab hæresi, & incipiat vere credere, quamuis non statim habeat contritionem omnium peccatorum, obtinebit habitum fidei, ut verisimilius videtur, quia statim erit catholicus, & Ecclesiæ vnitus. Nec potest dici, denominari fidelis, & catholicus, & membrum Ecclesiæ à solo actu præterito, alias idē dici posset de peccatore iniusto, licet hæreticus nunquam fuerit: & sic eneruatur altera fidei

Intentio Conc. Trid.

Ratio ex parte Dei.

Fides non pendet à gratia habituali. Discrimen inter fidem, spem, & dona alia.

Cur fides relinquitur in peccatore.



fidei assertio; ergo negandum non est, illi infundi habitum fidei antea habitum charitatis. Cur ergo non idem dicemus de quocunque credente?

16. *Satisfit op-  
positus ar-  
gumentis.* Neque argumenta in contrarium facta obstat, nam de Concilio iam diximus. Prima item congruentia nulla est, quia hic non attenditur indignitas peccatoris, sed sufficiens dispositio, & proportio inter actum, & habitum. Ad secundam verum est, Deum dare integram sanitatem non ponenti obicem, vel se sufficienter disponenti. Vnde minor, Vegam totum suum fundamentum constituere in liberalitate Dei, cum multo maior sit liberalitas, dare unicuique vel perfectam, vel inchoatam iustitiam, iuxta suam dispositionem, neque hoc est contra perfectionem operum Dei, quia utrumque opus est in sua ratione perfectum, & proportionatum dispositioni subiecti. Quæ responsio est D. Thomæ 2. 2. quæst. 6. art. 2. ad 1. ubi simile ponit argumentum, & respondet, fidem informem esse perfectam in ratione fidei, licet non sit in ratione virtutis, & ideo posse à Deo solam infundi. Et in solut. ad 3. expressius dicit, eum, qui accipit à Deo fidem sine charitate, non perfecte sanari, sed secundum quid, quia ex parte eius non remouetur culpæ impedimentum. Quod etiam in actibus necessario dicendum est, nam etiam actus fidei infunditur à Deo, & est quædam inchoatio sanitatis, quæ propter defectum hominis non perficitur. Ad tertiam congruentiam iam est assignata differentia inter fidem, & spem, & alia dona, ac virtutes. Denique ad D. Thomam in 1. 2. cum non sit sibi contrarius, recte respondet Caietanus, cum dixit Diuus Thomas, fidem, spem, & charitatem simul infundi, intelligi, in esse virtutis, non in esse habitus: vel melius, intelligi, quantum est ex se, & ex parte Dei, propter indispositionem autem subiecti posse vnam prius alia infundi. Et multi ex alijs Theologis videntur in hoc posteriori sensu loquuti, præsertim Bonauent. & Richard. Nam Scotus, & Gabriel explicationem non patiuntur.

## CAP V T XXIV.

*Vtrum in opere iustificationis aliquis ordo naturæ  
intercedat?*

1. *Quibus in  
locis de ma-  
teria huius  
cap. agatur.* Materia huius quæstionis tractatur à Theologis disputantibus de penitentia in 4. d. 14. & 15. & seqq. & illam attingit D. Thomas hoc loco q. 113. art. 8. ubi moderni expositores multa dicunt, sed quia ex fundamentis à nobis propositis facilis est resolutio, illam breuiter expediā, discurrendo per illa quatuor capita, quæ in præcedenti sectione numeravi. Suppono autem, comparisonem esse faciendam inter ea, quæ simul tempore concurrunt, & necessaria sunt in instanti iustificationis, nam ea, quæ tempore præcedunt, iam habent aliud genus prioritatis, & habebunt etiam prioritatem naturæ, quatenus rationem causæ participauerint.

2. *S. Thomas  
ad gratia  
dispositio-  
nem dupli-  
cem motū  
solum tra-  
dit, & cur?* Prima ergo comparatio fit à Diuo Thoma inter actus liberi arbitrij, qui ad proximam dispositionem iustificationis concurrunt, & numerat duos tantum, scilicet motum in Deum, & motum aduersus peccatum commissum per detestationem eius, omittitq; actum fidei, & spei fortasse propter rationem tactam, quia isti actus de se, & ordinarie tempore præcedunt iustificationem. Et quando concurrunt simul, de actu fidei manifestum est esse naturam priorem, quia est fundamentum reliquorum, & quia cognitio præcedit amorem. In actu vero spei non est tam intrinsecus ordo, tamen ordinarie etiam præcedit secundum ordinem naturæ, quia disponit voluntatem ad amandum Deum propter se, à quo sperat omnia bona, quod etiam Concilium Tridentinum significauit.

3. *Notus in* Igitur inter illos duos actus, per quos consummatur dispositio ad gratiam, ait Diuus Thomas, mo-

tum in Deum esse priorem naturæ, quod etiam significauit Concilium Tridentinum prius ponens dilectionem Dei, & postea detestationem peccati. Ratio vero est, quia amor naturæ suæ est prior, quam odium, ideo enim aliquid odio habemus, quia prius bono, quod diligimus, motus autem in Deum est per amorem, contra peccatum vero est per odium, & detestationem; ergo ille motus prior est. Item per veram contritionem detestatur peccatum propter Deum summe dilectum; ergo prior est dilectio, quia est causa detestationis. Denique in omni motu tendentia in terminum ad quem, natura suæ est prior, saltem intentione agentis, quam recessus à termino à quo; sed in iustificatione motus in Deum est quasi tendentia in terminum ad quem, detestatio autem peccati est recessus à termino à quo; ergo ille est prior natura. In quo ordine prioritatis est maior proprietatis inter motus animæ, quam inter motus physicos. Nam in motu physico eadem est prorsus via, qua tenditur ad terminum, ad quem, & qua receditur à proprio termino à quo alteri immediate opposito; at vero anima (ut notauit D. Thomas dicta quæstio. 113. artic. 3. & 8.) non solum per vnum motum accedit ad terminum ad quem, & recedit à contrario termino, sed etiam per alium motum recedit à termino à quo, detestando, aut odio habendo, & ideo inter illos actus est, per se loquendo, propriissimus ordo naturæ, & causalitatis.

Sed obijci potest ex dictis, quia ad iustificationem impij non est semper necessaria hæc actuum distinctio, nam potest fidelis peccator iustificari vnico motu in Deum, diligendo illum super omnia, nam ibi virtute continetur detestatio peccati. Et conuerso potest sine præuio amore statim odisse peccatum, solum quia offensa Dei est, & bonitati eius contrarium: in quo actu aliquo modo includitur virtualis amor. Nam qui odit malum alicuius personæ censetur illam diligere. Deinde potest è contrario obijci, quia sicut amor est ratio detestandi peccatum, ita detestatio peccati disponit voluntatem ad amandum Deum; ergo etiam detestatio sub ea ratione erit prior dilectione. Denique interrogari potest, cum propter hos actus requiratur, propositum seruandi mandata, cur D. Thomas non explicuerit, quem ordinem ad reliquos actus seruet?

Ad primum respondeo D. Thomam loqui de actibus per se requisitis ad iustificationem impij extra sacramentum, qui sunt amor Dei super omnia, & detestatio peccati ex illo amore. Hi autem sunt actus distincti, licet possint in eodem instanti elici propter connexionem, quam inter se habent, si in intellectu sufficiens cogitatio præexistat. Et secundum hanc rationem motus in Deum est per se prior natura, quia est vera causa. Quando vero contingit vnum actum istorum fieri sine alio, quod non repugnat, ut supra dictum est, tunc cessat ille ordo proprie, & formaliter, retinetur autem virtualiter.

Ad secundum dicunt aliqui, hunc ordinem considerari in his actibus, quatenus sunt à Deo mouente, quia per vnum mouet ad alium, non vero quatenus recipiuntur in subiecto, quia, ut sic neuter præparat subiectum ad alium. Sed non placet distinctio, quia in his actibus immanentibus subiectum non solum recipit, sed etiam elicit hos actus, & ideo etiam ex parte subiecti est prior ille actus, qui constituit subiectum aptum ad eliciendum alium actum, & hoc modo motus in Deum est prior, quia constituit voluntatem quasi in actu primo ad eliciendam detestationem peccati. Et ideo respondeo negando, detestationem peccati, ut est contra diuinam amicitiam, esse priorem in genere causæ dispositiuæ præparantis voluntatem ad actum amoris eliciendum in illo instanti, sed potius esse consequentem, & constituentem quodammodo illum actum in statu perfecto, in quo vim suam, & efficaciam explicat, ex quo quasi per re-



flexionem quandam relinquitur habilior voluntas, ut in tempore subsequenti facilius in actu amandi persistat, vel alios similes, aut feruentiores actus eliciat. Vnde aliz detestationes propter alia motiua minus perfecta possunt præparare voluntatem, saltem remouendo impedimenta, sed illæ sunt dispositiones imperfectæ, & remotæ, quæ possunt tempore antecedere, & ideo hic non considerantur, ut dixi.

7. *Diluitur* 3. Ad tertium verum quidem est, illum actum esse per se necessarium. Forte tamen D. Thomas illum comprehendit sub motu contra peccatum, quia propositum in futurum est quasi odium peccati in futuro tempore possibilis, & ideo sub motu contra peccatum comprehendere potest tam detestatio peccati commissi, quam propositum non committendi similia de cætero. Atque ita etiam hic actus est posterior dilectione, quia per se loquendo ex dilectione Dei procedit voluntas seruandi mandata eius, iuxta illud Ioannis 14. *Qui diligit me, mandata mea seruabit.* Et fortasse regulariter est etiam posterior detestatione peccati commissi, ut illum numerat Concilium Tridentinum. Verius tamen est, detestationem, & propositum non habere necessarium ordinem, sed posse omnino simul fieri, ut dixi disp. 4. de Pœnitent. sect. 3. dub. ult.

8. *Duplex consideratio.* Secunda comparatio est inter actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, & gratiam ipsam habitualement. Circa quam præmittenda est duplex consideratio illius actus fere ab omnibus Theologis tradita. Primo enim considerari potest, ut informis, id est secundum solam substantiam suam, & quatenus disponit ad gratiam; secundo ut formatus per gratiam ipsam, quæ, cum in eodem instanti infundatur, simul informat, & dignificat tam personam, quam supernaturales actiones, quas in ea inuenit. Loquendo igitur de hoc actu priori ratione spectato, dicendum est, esse priorem natura infusione gratiæ, & nullo modo posteriorem natura. Prior pars communiter fere ab omnibus recipitur, & est certa iuxta doctrinam Concilij Trid. Nam illa dispositio est causa gratiæ, ut supra ostensum est, nihil autem aliud est esse priorē natura, q̄ esse causam. Dicunt vero aliqui constituendam esse differentiam inter infusionem, & receptionem, nam ille actus est prior natura receptione gratiæ, non tamen infusione. Sed vana est distinctio, ut in superioribus notauimus, tum quia inter infusionem, & receptionem nulla dispositio mediat, quia sicut passum non recipit formam, nisi dispositum, ita agens non inducit illam, nisi in passu disposito, tum maxime quia ratio facta de vtraque procedit. Nam homo per contritionem, non solum se præparat ad recipiendam gratiam, sed et mouet Deum ad illam infundendam, nam propterea dicit Conciliū illā imperare. Idemq̄ plane colligitur ex locutionibus Scripturæ, in quibus gratia, etiam ut infundenda, pœnitentibus promittitur, ut patet ex illo: *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Ioel. 2. cum similibus. Altera vero pars probanda est contraria ratione, quia habitus gratiæ non est causa illius dispositionis, nisi forte finalis, quæ hæc prioritatem non requirit, nisi in ordine intentionis, non vero in ordine executionis, de quo tractamus. In eo autem ordine habitus neque est causa dispositionis ad illum primum actum, ut per se notum est, neque etiam illius est causa efficiens, ut in superioribus latè ostendimus. Vnde ibi dicta pro hoc puncto videnda sunt.

*Distinctio vana.*

9. *Affertio 2.* Secundo dicendum est, illum actum, ut formatum, esse posteriorem natura, quam sit infusio, & receptio gratiæ habitualis. Ita notauit Caietanus dicto art. 8. & 3. p. q. 89. art. 1. ubi etiam disp. 4. sect. ult. multa de hoc puncto diximus. Et ratio est clara, quia sub ea ratione gratia est causa talis actus; quia format illum: ergo est prior natura. Item non informat actum, nisi informando subiectum; non potest autem illud informare, nisi in illo recipiatur, nec potest recipi, nisi

infundatur; ergo antequam actus formetur præcedit tam infusio, quam receptio gratiæ.

Sed circa hoc non immerito interrogari potest, an contritio, ut formata, sit prior remissio peccati, vel etiam posterior? Aliqui censent esse priorem, & quasi mediam inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati. Ita sentiunt Alexander Alenf. 3. part. quæstio. 73. memb. 3. & Bonauent. in 4. distinct. 17. 1. part. distinctionis artic. 2. quæst. 2. Fundari possunt, vel quia gratia est per se sufficiens ad formandam contritionem, seu dilectionem: vel quia per illum actum, ut formatum, excludit peccatum. Nihilominus longe verius censeo, actum non esse plene formatum, donec intelligatur remissum peccatum, ac subinde illum actum, ut formatum, esse posteriorem remissione peccati, & nullo modo priorem. Hanc opinionem refert Richard. dicta dist. 17. ar. 1. q. 4. & censet probabilem, quamuis ipse problema efficiat, nunc vero communis recipitur. Et probatur optima ratione, quia dum non intelligitur peccatum remissum, intelligitur homo inimicus; ergo actus eius nondum intelligitur plene formatus. Item actus, ut est dispositio ad gratiam, est etiam dispositio ad remissionem peccati, ut sic autem est informis, ut autem formatus est, nullo modo est causa remissionis peccati, sed potius effectus, nam, ut sic, supponit personam dignam simpliciter, ac proinde reconciliatam Deo; ergo ut formatus, nullo modo est prior.

Denique inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati nihil mediat, ut statim ostendam, & docet expresse Diuus Thomas in 4. d. 17. quæst. 1. ar. 4. quæstionum. 2. Et reddit rationem, quia hic est primus & principalis gratiæ sanctificantis effectus, utique formalis, qui veluti adæquate in renouatione animæ, & expulsiōe peccati consistit, & ideo donec totus hic effectus intelligatur esse completus, non intelligitur formari actus, nam huiusmodi formatio est (ut ita dicam) magis extrinseca, & pertinet ad secundarium effectum. Vnde si per possibile, vel impossibile intelligeremus, Deum infundere habitum gratiæ, & non remittere peccatum, actus non esset formatus, nec meritorius vitæ æternæ, ut infra ostendemus; ergo remissio peccati simpliciter prior, est, quam contritio, ut formata. Nec contra hoc occurrit difficultas alicuius momenti, nam motiua pro priori sententia infinuata soluta sunt.

Solent præterea nonnulli scholastici interrogare, an gratia, vel charitas prius natura informet actum, quam habitum, verbi gratia, pœnitentiæ, & an informare possit actum non elicitum ab habitu? & si milia, quæ leuia, & parui momenti sunt. Et ideo breuiter dico in vtroq̄ puncto proposito, etiam si dispositio vltima ad iusticiam non sit ab habitu, in primo instanti iustificationis formari, quia in eo est in subiecto grato, & nihil aliud est formari, ut sensit Rich. in 4. d. 14. ar. 6. q. 1. Vnde fit, ut in eo casu prius natura informetur actus pœnitentiæ, v. g. quam habitus pœnitentiæ, quia gratia informando subiectum, informat actum, quem in eo inuenit, habitus autem virtutis posterioris natura subsequitur, tanquam à gratia resultans. At vero respectu actuum, qui eliciuntur ab habitibus, prius natura informabitur habitus, quam actus, quia tunc gratia immediatius coniungitur habitui, quam actui, quem per illum elicit, & ita potest habere locum, quod idem Richard. supra dicit art. 5. q. 2. In quæstione vero prima tractat aliam prius informet subiectum, quam habitum virtutis pœnitentiæ? & idem quæri posset de actu, & de alijs habitibus. Ad quam quæstionem, sub varijs distinctionibus respondet, quæ mihi superflue videntur, imo & ipsa quæstio, quia cum gratia non informet alios habitus, neq̄ charitas alias virtutes, vel actus, nisi informando, & dignificando subiectum, illudq̄ ad finem vltimum supernaturalem ordinando, non est dubium, quin

10. *Dubium. Opinio 11.*

*Nostra sententia, & resolutio.*

11. *Ratio 3.*

12. *Aliud dubium resolutum.*

*Vtrū gratia prius informet subiectum, quam habitum pœnitentiæ?*



quin subiectum, seu persona prius natura formetur, quam cætera, quæ in illa existunt, vel ab illa fiunt. Neq; in his, vel similibus quæstionibus amplius immorari necessarium, aut vtile est.

Solutio.

13.  
Assertio. 3.

Tertia comparatio est inter gratiam sanctificantem habitualement, & remissionem peccati, quæ illarum prior sit ordine naturæ? In qua breuiter dicendum est, gratiæ infusionem, & informationem esse simpliciter priorem naturæ remissione peccati, hanc vero remissionem aliquo modo posse dici priorem in genere causæ materialis. Ita sentit D. Thomas in dicto ar. 8. & clarius, ac latius in q. 28. de Verit. art. 7. & in 4. dist. 17. quæst. 1. artic. 4. quæst. innc. 1. Vbi etiam Bonau. Scot. & alii Scriptores idem sentiunt, quamuis in modo loquendi interdum inter se differre videantur, de quo non est nobis contendendum, nam iuxta principia à nobis posita res est clara. Explicat autem hoc D. Thomas exemplo infusionis luminis, & expulsiōis tenebrarum, quia infusio luminis est simpliciter prior in genere causæ efficientis, vel formalis, expulsio autem tenebrarum intelligitur prior, vt dispositio præuia. Hoc vero exemplum, licet possit conferre secundum modum concipiendi, retamen vera non est omnino simile, quia in illo non est duplex mutatio, nec distinctio in re inter infusionem luminis, & expulsiōem tenebrarum, vt in superioribus declarauimus, & ideo realis ordo naturæ ibi esse nō potest, sed ad summum ordo rationis secundum nostrum concipiendi modum.

14.  
Exemplo  
similiori  
explicatur.

Vnde similis exemplum erit in mutatione inter contraria, vt est à frigido in calidum, ibi enim introductio caloris diuersa est ab expulsiōe frigiditatis, & ideo potest inter eas esse realis ordo naturæ. Atque ita in genere causæ formalis calor dicitur esse prior, priuatio autem frigiditatis præcedere dicitur in genere causæ materialis, tanquam disponens subiectum ad introductionem caloris. Ita ergo in præsentī philosophandum est, nam gratia, & peccatum sunt, tanquam duo contraria, & introductio vnius, & expulsio alterius sunt duæ partiales mutationes inter se connexæ, vt supra ostensum est. Sic ergo facile probatur prior pars, nam gratia formaliter expellit peccatum, ergo est causa formalis intrinseca expulsiōis peccati, ergo simpliciter est prior natura: nam quia causa formalis est simpliciter prior, ideo gratia etiam dicenda est prior simpliciter. Ratio vero alterius partis est, quia peccatum de se impedit gratiam, ergo expulsio eius intelligitur præparare subiectum ad introductionem gratiæ, & vt sic, esse prior. Deniq; vtrumq; declaratur ex parte Dei, simul enim remittit peccatum, & infundit gratiam, tamen cum quadam connexionē illorum effectuum inter se: nam gratiam infundit, vt per eam expellat peccatum, & expellit peccatum, ne impediatur infusio gratiæ, & ita facile potest intelligi inter illa duo ille duplex ordo sub diuersis respectibus, seu generibus causarum. Fateor tamen, prioritatem ex parte gratiæ semper esse realem, & in re ipsa fundatam, alteram vero magis secundum considerationem nostram apparere: nam remissio peccati magis est secundarius effectus gratiæ informantis, quam dispositio præparans subiectum ad introductionem eius.

15.  
Dubitatio  
ex doctrina  
S. Thom.

Solum potest hic interrogari, an inter gratiæ infusionem, & peccati remissionem intercedat motus liberi arbitrii? Ratio dubitandi est, quia D. Thom. in dicto artic. 8. videtur ita loqui, nam in primo signo naturæ ponit infusionem gratiæ, & in secundo, & tertio duos motus liberi arbitrii, & in quarto remissionem peccati. In quo ordine explicando, & Caietanus, & alii magnam difficultatem sentiunt, quia supponunt, infusionem gratiæ apud D. Thomam esse actionem illam, per quam Deus infundit gratiam sanctificantem in anima: Vnde quidam dicunt, illam infusionem, vt est actio Dei, esse in illo primo signo, vt vero est receptio ex parte subiecti, esse in quarto

Reijctur  
quædam re-  
sponso.

signo, & vt sic non habere ordinem cum remissione peccati. Sed hoc, & non soluit difficultatem, & sine dubio falsum est. Primum patet, quia inter actionem, & passionem eiusdem formæ non mediat dispositio aliqua sicut paulo antea dixi, tum etiam quia motus liberi arbitrii, non solum ad receptionem, sed etiam ad infusionem gratiæ disponunt, vt etiam probaui. Secundum patet, quia gratia non est causa formalis expulsiōis peccati, vt progrediatur à Deo, nam, vt sic, magis se tenet ex parte efficientis, sed est formalis causa quatenus recipitur in subiecto, & illud format, ergo, vt sic, etiam est prior natura expulsiōis peccati.

Dico ergo, per infusionem gratiæ, intelligere D. Thomam motionem, & actionem per quam Deus inspirat, & efficit in nobis dispositionem ad gratiam, vt aperte declarat in solut. ad 2. Hæc autem actio realiter distincta est à propria actione, per quam infunditur gratia habitualis (quicquid Caietanus ibi dicat) quia & habent terminos realiter distinctos, & in diuersis subiectis recipiuntur, scilicet, in essentia, & in potentia animæ. Inter infusionem ergo gratiæ, sic sumptam, & remissionem peccati mediant motus liberi arbitrii, vt per se clarum est, non tamē possunt intercedere inter intrinsecam infusionem gratiæ habitualis, & remissionem peccati, vt ex D. Thomam in alio loco paulo antea retuli. Et probatur, tum quia eadem dispositio est ad gratiam, & remissionem peccati, tum quia ex infusione gratiæ habitualis immediate, & connaturaliter sequitur expulsio peccati, ad quam sufficit ipsa gratia, supposita priori dispositione. Et ideo gratia, & peccatum comparantur, vt terminus à quo, & ad quem, inter quos est immediatus transitus, non est ergo necessarium, alium ordinem confingere.

Quarta comparatio potest esse inter ipsos habitus gratiæ, quæ fere à Theologis omittitur, quia in re non habet difficultatem. Nam in primis si comparemus fidem, & spem ad reliquos habitus iustitiæ, duobus modis possunt dici priores natura illis. Primo secundum prioritatem, quam vocant secundum subsistendi consequentiam, quia fides, & spes possunt esse, & fieri sine aliis habitibus, alii vero non sine ipsis, & ita habent reliqui aliquā dependentiam à fide, & spe, quam istæ ab eis non habent, quæ sufficit ad prioritatem naturæ illorum duorum habituum respectu gratiæ, & charitatis, saltem in esse habituum informium, seu quoad esse substantiale illorum. Et secundum hanc ultimam considerationem etiam fides est prior natura spe, vt per se notum est. Alius modus prioritatis est secundum causalitatem, quia fides cooperatur ad introductionem spei, & vtraq; ad introductionem charitatis. Nam licet hic ordo præcipue consideretur in actibus, tamen quia illi actus ex natura sua postulant fieri ab habitibus, etiā in habitibus redundat, & ideo licet hic ordo causalitatis maxime cernatur, quando illi actus tempore præcedunt, & postea in ipso instanti iustificationis ad introductionem aliorum habituum cooperantur, nihilominus etiam quando simul infunduntur, manet in eis fundamentum illius prioritatis, vt supra etiam attigi, & est valde probabile propter rationem dictam.

De cæteris autem donis, & virtutibus, quæ simul cum gratia, & non aliter infunduntur, dicendum est, gratiam prius natura infundi, & primam veluti proprietatem eius esse charitatem, ad quam cætera consequuntur, inter quæ nullus peculiaris ordo naturæ intercedit. Priores partes satis patent ex supra dictis de his habitibus: vltima vero facile persuadetur, quia nulla ratio causæ, aut ordinis naturæ inter cæteros habitus intercedit. Non negamus tamen inter hos habitus esse ordinem perfectionis, qui etiam ordo naturæ dici solet, sed nunc non consideratur, quia non pertinet ad ordinem causalitatis, & dependentiæ, vel præsuppositionis in executione, seu in esse exi-

16.  
Vera resolutio doctrinæ  
D. Thom.

17.  
Duplex comparatio in-  
ter fidem,  
& spem, cate-  
rosq; habi-  
tus gratiæ.

Secunda.

18.  
Gratia cum alijs à fide, & spe comparatur.



stentiæ, de quo tractamus. Dices; cur ergo charitas dicitur esse prior virtutibus moralibus, vel donis, solum enim in perfectione illa excedit? Respondeo, non dici priorem natura formaliter, ac præcise ratione maioris perfectionis, sed quia ratione obiecti sui de se est causa ordinans, & mouens omnes alios habitus gratiæ ad suum finem, & ita omnes aliæ virtutes ex natura sua supponunt illum ordinem ad vl-

timum finem, quem charitas præbet. Et hæc de huiusmodi comparatione sufficere videntur. Nam alia quæstio, quæ hic solet moueri, an in ipsa infusione gratiæ prius sit Deum amare hominem, quam illi gratiam infundere? sufficienter disputata est supra li. 7. tractando de effectu formalis gratiæ sanctificantis.

*Euasione satisfactio.*

*Finis huius libri octauæ.*



## INDEX CAPITVM LIBRI NONI.

De augmento, ac perfectione iustitiæ, seu gratiæ,  
eiusque certitudine.

- C**ap. i. *Vtrum gratia in sanctis hominibus per bona eorum opera in hac vita augeri possit, & consequenter, an in diuersis personis eodem tempore, vel in eadem, pro diuersis temporibus, gratia possit esse inæqualis?*
- Cap. ii. *Vtrum hoc iustitiæ augmentum per intensiorem habituum fiat, & consequenter, quomodo fiat?*
- Cap. iii. *Vtrum gratia viæ per omnia, & singula bona opera iustorum augeatur?*
- Cap. iv. *Vtrum, quoties augetur gratia per actus meritorios, charitas, & ceteræ virtutes infusæ simul augeantur?*
- Cap. v. *Vtrum gratia viatoris possit semper augeri, vel in hoc aliquem terminum habeat?*
- Cap. vi. *Vtrum iusti in hac vita possint semper in gratia crescere, & intra quem terminum?*
- Cap. vii. *Vtrum in hominibus lapsis, & viatoribus, possit gratia ita crescere, vt fomentum etiam peccati, omnino extinguat?*
- Cap. viii. *Vtrum homo possit in tota vita non peccare venialiter per gratiam, quæ secundum ordinariam legem à Deo statutam hominibus communicatur?*
- Cap. ix. *Vtrum iusti in hac vita ad eam iustitiæ perfectionem, qua de sua iustitia certi certitudine fidei reddantur, peruenire possint?*
- Cap. x. *An possint iusti esse certi, saltem certitudine Theologica, siue hæc sit naturalis, siue supernaturalis?*
- Cap. xi. *An ex perfectione vitæ, ac operum iustitiæ, possit interdum iustus esse moraliter certus de sua gratia, & in quo gradu?*
- Cap. xii. *Vtrum homo fidelis possit, vel teneatur certa fide credere, se veram fidem, ac spem habere?*

LIBER





## LIBER NONVS

DE AVGMENTO,  
AC PERFECTIONEIUSTITIAE, SEV GRATIAE,  
EIVSQUE CERTITVDINE.

1.  
De duobus  
ad salutem  
post primam  
gratiam ne-  
cessariis a-  
gendum.  
Primum.



Secundum.

De primo  
in hoc opere  
agendum.

2.  
Tres gradus  
seu modi perfectionis inueniri. Primus duo comple-  
iustitiae hu-  
ius vitae.  
Primus.

Secundus.

**P**OST primam iustifica-  
tionem duo supersunt  
homini ad salutem ne-  
cessaria, quae ad perfe-  
ctam iustitiae cogniti-  
onem, & huius materiae  
complementum tracta-  
re oportet. Vnum est, vt  
homo iustificatus de vir-  
tute in virtutem tendat,  
suaque membra arma ius-  
titiae in sanctificationem per obseruationem man-  
datorum praebat, atque in ipsa iustitia per Christi  
gratiam accepta crescere, magisque, ac magis iustifi-  
cari non cesset: nam scriptum est, *Qui iustus est, iustifi-  
cetur adhuc*. Aliud est, vt gratiam in iustificatione ac-  
ceptam ita conseruare studeat, vt in ea usque ad mor-  
tem perseueret, sicut scriptum est: *Qui perseuerauerit  
usque in finem, hic saluus erit*. Et quamuis hoc posterius  
absolute loquendo, magis necessarium sit, quam pri-  
us, quia sine perseuerantia nemo saluari potest, sine  
augmento autem iustitiae aliquem saluari non repu-  
gnat, & similiter conseruatio gratiae prior sit, quam  
augmentatio, quia ad istam illa supponitur. Nihilo-  
minus dicemus prius de augmento, postea de con-  
seruatione, tum quia non quaecunque gratiae conser-  
uatio, sed illa, quae durat usque ad mortem ad praes-  
entem considerationem praecipue pertinet, & com-  
paratione illius prior, & vniuersalior est secunda ius-  
tificatio, seu aliqua gratiae accretio, ac perfectio,  
quam perseuerantia in illa, vt perseuerantia est: tum  
etiam quia augmentum iustitiae, quod obseruatione  
mandatorum, & exercitio bonorum operum com-  
paratur, via est, qua ad perseuerantiam tendatur, &  
medium ad illam comparandam moraliter necessa-  
rium. Tum quia necessitas obseruandi mandata fe-  
re semper, & omnibus occurrit, tum etiam quia ten-  
tationes non desunt, quae exercitio virtutum supe-  
randae sunt: propter quod monet Sapiens: *Ne vere-  
aris usque ad mortem iustificari*. Dicemus ergo in hoc  
libro de augmento iustitiae, in sequenti vero de per-  
seuerantia in illa.

Possunt autem in huius vitae iustitia tres gradus,  
seu modi perfectionis inueniri. Primus duo comple-  
itur, quae inter se connexa sunt, vnum est exerciti-  
um charitatis, & reliquarum virtutum, actus illa-  
rum perficiendo, ac frequentando, aliud est intrin-  
seca perfectio, & intentio gratiae, ac virtutum, quae  
per illos actus acquiritur, & in hac perfectione maior  
sanctitas, & proprium iustitiae augmentum consistit.  
Secundus modus perfectionis in peccatorum caren-  
tia, vel diminutione positus est. Quae perfectio non  
comparatur solum, perfectam remissionem de pec-  
catis commissis obtinendo, sed etiam futura, vel  
prorsus cauendo, vel saltem minuendo. Nam pri-  
mus quoad mortalia necessarium est, & supponi  
necessario debet, vt primus modus perfectionis ius-  
titiae locum habeat. Secundum vtilissimum, & suo  
modo necessarium est quoad venialia, quae feruorem

charitatis multum impediunt. Vnde licet haec per-  
fectio priuatiua videatur, nihilominus ad purita-  
tem, ac munditiam spiritualem iustitiae, ac sanctita-  
tis necessaria est, & magna pars perfectionis iustitiae  
moraliter reputatur. Tertia perfectio magis extrin-  
seca est, supponit vero duas praecedentes perfectio-  
nes in excellenti gradu, consistitque in quodam sta-  
tu perfectionis, qui secum securitatem quandam, &  
moralem certitudinem propriae iustitiae generare  
valeat. De omnibus ergo his perfectionum modis  
suo ordine dicemus: Nam licet de augmento ius-  
titiae soleat disputari in tractatu de charitate, re vera  
ad hunc locum spectat, quia illud augmentum per se  
primo conuenit gratiae, & commune est omnibus  
virtutibus infusis, & ad alias perfectiones ius-  
titiae supponitur, ideoque de illo primo loco dice-  
mus.

## CAPVT I.

*Virum gratia in sanctis hominibus per bona eorum  
opera in hac vita augeri possit, & consequenter, an  
in diuersis personis eodem tempore, vel in eadem pro  
diuersis temporibus gratia possit esse in-  
aqualis?*

**H**ÆC omnia, quae in titulo capitis proposui, inter  
se connexa sunt, nam si gratia augeri potest, ac  
proinde esse maior, & minor tam in diuersis iustis  
pro eodem tempore, quam in eodem in diuersis tem-  
poribus magis, vel minus perfecta esse poterit, quia  
illa maior, vel minor perfectio esse non potest, nisi in  
subiecto, quia gratia non nisi in illo habet perfectio-  
nem suam, eadem autem ratio est de gratia in diuer-  
sis subiectis, vel in eodem pro diuersis temporibus,  
& ideo recte illa inter se consequuntur. Vnde fit, vt  
similiter è conuerso sequatur, si in diuersis personis  
non potest esse gratia inaequalis in perfectione, neque  
etiam in vno, & eodem homine pro diuersis tempo-  
ribus esse posse, quia est eadem ratio, & proportio.  
Nam si gratia in diuersis hominibus non potest esse  
inaequalis, siue id proueniat ex parte ipsius gratiae,  
siue ex parte subiecti, habebit eandem repugnantiam  
in eodem homine pro temporibus diuersis. Ex  
quo etiam sequetur, gratiam absolute non posse au-  
geri, quia augmentum non fit, nisi in eadem persona  
secundum temporis successionem, sunt ergo illa tria  
connexa.

Propter quod statim hic occurrit antiquus error  
Iouiniani, qui dixit omnes beatos futuros esse in glo-  
ria aequales, vt refert Hieronym. lib. 2. contra ipsum,  
& Augustin. libris de Bono coniug. & de Sancta Vir-  
ginit. quos contra ipsum scripsit, & in confessione  
fidei, quam facit serm. 191. de Tempore, qui est ter-  
tus de Trinit. in fine. Ex hoc enim errore aperte se-  
quitur, omnes iustos esse in gratia aequales, cum per  
gratiam ad gloriam acceptentur. Vnde fit gratiam  
in eo-

Tertius.

1.  
Tituli expo-  
sicio.

2.  
Error Ioui-  
niani, ex  
quo sequi-  
tur iustos  
omnes esse in  
gratia aequa-  
les.



in eodem homine non augeri, ac proinde simplici-  
ter nunquam augeri; Quia statim ac homo iustifica-  
tur, acceptatur (iuxta illum errorem) ad totam glo-  
riam, quam habiturus est in beatitudine, nam si sta-  
tum moreretur, æqualem gloriam cum aliis beatis  
acciperet, & ipsemet, licet multo tempore viuat, &  
bene semper operetur, ac postea moriatur, non re-  
cipiet maiorem gloriam, quam si post primum in-  
stans iustificationis suæ moreretur, ergo nunquam  
habet maiorem gratiam, ac proinde iuxta illum er-  
rorem gratia nunquam augetur. Fundamentum il-  
lius erroris fuit, quia dicebat omnia opera bona esse  
æqualia sicut, & omnia peccata, ut iidem Patres re-  
ferunt, nam inde referebat, omnes iustos esse æqua-  
lis sanctitatis, & meriti. Ut autem hæc conclusio  
aliquam verisimilitudinem haberet, oportuit ipsum  
etiam sentire, vnum opus esse æquale multis, & mul-  
titudinem operum ad maiorem sanctitatem, vel ad  
meritum maioris præmii non conferre. Nam, vel  
sensum non habuit, vel negare non potuit, quin  
vnus homo plura bona opera faciat, quam alius, & v-  
nus iustus in iustitia perseverans plura meritoria o-  
pera faciat in longo tempore, quam in breui, Opor-  
tuit ergo, ut diceret, multitudinem operum non  
augere meritum eo ipso, quod singula opera æqualia  
sunt, quod est nouum illius erroris absurdum. Ve-  
runtamen contra hunc errorem quod præmium sub-  
stantiale, & gloria sanctorum non sit futura æqualis,  
probatum à Theologis in materia de Beatitudine, &  
de Visione Dei, & contra illum sufficienter egimus li.  
2. de Attributis Dei negatiuis c. 20. Quod vero pecca-  
ta non sint æqualia, in materia de Peccatis ostendi-  
tur, eademq; ratio est de bonis operibus, & de meri-  
toris infra in libr. 12. ostendetur, ubi euidentius fiet,  
multitudinem operum etiam æqualium gratiæ, &  
essentialis gloriæ præmium augere.

Erroris fun-  
damentum.

Refutatur.

3. Hunc errorem quoad assertionem æqualitatis iu-  
stitiæ in omnibus hominibus iustis suscitauit Luthe-  
rus, & ad illum consequenter dixit, non posse iustum  
in iustitia crescere, quia sicut in diuersis hominibus  
iustitia non recipit magis, vel minus, ita neque in eo-  
dem. Fundamentum eius fuit supra tractatum,  
quia iustificatio, nec fit per inhærentem iustitiam,  
nec per opera, quibus ad illam recipiendam homo  
disponatur, sed per iustitiam Christi per fidem ap-  
prehensam, & imputatam. Nam iustitia Christi  
semper est eadem, & nulla est ratio apprehendendi  
illam magis, vel minus, cum ratio huius apprehen-  
sionis fidei, & applicationis sit eadem. Nam quod  
vnus fortasse possit maiori conatu, aut intentione  
id apprehendere, aut credere, sibi imputari iustitiam  
Christi, id nihil refert ad maiorem imputationem,  
cum hæc non fiat propter actus fidei, ut opus hominis  
est, sed propter eius obiectum cum promissione di-  
uina propter merita Christi facta, quæ merita eadem  
sunt, & ex parte Christi æque omnibus credentibus  
offeruntur. Referunt fere in hunc modum istum er-  
rorem, & refutant illum Bellarmin. libr. 3. de iustifi-  
cat. cap. 1. & vitim. Vega libr. 10. in Tridentin. per to-  
tum. Payual. 6. Orthodoxar. explicat. Tiletan. in A-  
polog. pro decretis Concilii Tridentini sess. 6. cap. 10.  
& alii.

4. Nihilominus alii nouiores hæretici sequentes  
Kernitium, & Eucerum, non obstante assertionem,  
quam sequuntur, de imputatiua iustitia per solā par-  
ticularem fidem, vel fiduciam, admittunt gradus in-  
æquales talis iustitiæ in diuersis hominibus, & conse-  
quenter augmentum iustitiæ in eodem homine. Lo-  
quunturq; cum proportionem de prima, ac de secunda  
iustificatione, nimirum, quod sicut iustificatur ho-  
mo, quia credit se esse iustum, ita magis iustificatur  
quando credit sibi magis imputari iustitiam Christi.  
Cur autem, aut quomodo possit homo certo credere  
sibi magis, ac magis imputari iustitiam Christi, non  
inuenio ab his hæreticis explicatum. Omnino enim

Aliorum hæ-  
retic. opinio.

contendant, non fieri propter opera hominis, quæ  
consent esse mala, & peccaminosa, ac proinde uel  
indigna omni iustitia, ne dum iustitiæ augmento. O-  
portet autem ut declarent in quo niti possit illa fides  
de maiori augmento imputata iustitiæ. Nam licet  
interdum dicant, niti in sola misericordia Dei, hoc  
non potest satisfacere. Nam inquirimus, unde pos-  
sit homo certo credere, vel confidere se absolute cre-  
dere, Deum uti secum illa misericordia magis sibi im-  
putandi iustitiam Christi, quam alteri vel nunc mag-  
is, quam antea: cum hæc differentia, nec ex pro-  
missionibus diuinis, nec ex meritis Christi absolute  
spectatis, neque ex operibus hominis colligi valeat.  
Respondere solent, illam fidem non esse ex operibus,  
non tamen esse sine operibus, nam Deus illum tan-  
tum acceptat ad maiorem imputationem iustitiæ  
Christi, quem videt opera facientem, licet tunc et-  
iam id faciat ex sola sua misericordia, non ex operi-  
bus. Sed hoc attingit quæstionem de merito operum  
libro. 12. tractandam, nunc vero supponendo illud  
meritum, satis refutatur illa euasio. Et præterea qui  
sic loquuntur saltem negare non possunt, bona o-  
pera esse condiciones necessarias ad illud etiam aug-  
mentum iustitiæ, quod ipsi fingunt. Unde coguntur  
consequenter concedere, exigere Deum iustitiæ ope-  
ra, ut condiciones necessarias ad augendam in nobis  
iustitiam, putant enim omnia opera nostra esse mala,  
& ideo negant, nos iustificare. Quo fundamento po-  
sito absurdissimum est dicere, opera nostra quouis  
modo esse necessaria ad augmentum iustitiæ, in quo  
magis consequenter Lutherus loquutus est. Verun-  
tamen etiam illud fundamentum hæreticum, & per  
se absurdissimum est, ut in superioribus ostendimus,  
& aliqua in sequenti libro addemus.

5. Omisissis ergo hæreticorum deliriis, doctrina Ca-  
tholica ad hoc punctum pertinet tribus assertioni. Iustitia in-  
bus comprehendi potest. Prima est, gratiam, & hærens, &  
iustitiam inhærentem esse posse, imo, & de facto esse  
inæqualem in diuersis hominibus iustis. Hæc veritas  
sufficienter probatur ex alia assertionem fidei, quod in  
patria erit inæqualitas beatitudinis essentialis, quia  
gloria gratiæ respondet. Peculiariter autem probari  
potest ex illis locis Scripturæ, in quibus vnus dicitur  
melior alio, vel non habere æqualem, ut Ecclesiasti.  
44. Job. 11. Reg. 9. Matth. 11. Pauli ad Ephes. 4. Vni-  
cuique nostrum data est gratia secundum mensuram donatio-  
nis Christi, ubi aperte docet Paulus, gratiam non om-  
nibus conferri æqualem, sed maiorem, vel minorem  
secundum mensuram donationis Christi, id est, se-  
cundum voluntatem, ac occultissimam rationem  
providentiæ eius. Respondere autem potest aliquis,  
loqui Paulum ibi de gratiis gratis datis, & diuersis  
Ecclesiæ ministeriis, & gradibus, non tamen loqui de  
inæqualibus donis gratiæ grati facietis. Nam statim  
sufficit. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, alios vero  
Prophetas &c. Sed absq; vlla dubitatione etiam dona  
gratiæ gratum facientis comprehendit, tum quia v-  
niuerse de gratia loquitur, tum quia verba. Ps. 67. quæ  
allegat, & de Christo exponit: Ascendens in altum capti-  
uam duxit captiuitatem, & dedit dona hominibus. maxime  
de gratiæ gratum facientis donis, & præcipue de ab-  
undantia Spiritus Sancti visibiliter data in Ecclesiæ  
initio, à Patribus intelligitur: tum deniq; quia licet  
commemoret varios gradus, & dignitates ministro-  
rum Ecclesiæ, ostendens non esse contraria eiusdem  
Ecclesiæ vnitati, sed maxime consentanea illi, eo ip-  
so indicat illis dari etiam diuersam gratiæ auxiliantis  
& consequenter etiam sanctificantis mensuram, quia  
vnicuique datur gratia suo muneri accommodata,  
quantum est ex sapientissima Christi institutione,  
ut bene ibi Caietanus notauit. Deniq; Hieron. & Am-  
bros. sibi specialiter de gratia sanctificante exponunt,  
ut statim declarabo, alii vero Patres generatim de  
donis gratiæ inæqualibus intelligunt, & sanctifican-  
tem gratiam non excludunt.

Impugna-  
tur.

Euasio.

Præcludi-  
tur.

5.

Assertio. 1.

Iustitia in-

bus comprehendi potest.

Prima est, gratiam, & hærens, &

iustitiam inhærentem esse posse, imo, & de facto esse

inæqualem in diuersis hominibus iustis. Hæc veritas

sufficienter probatur ex alia assertionem fidei, quod in

patria erit inæqualitas beatitudinis essentialis, quia

gloria gratiæ respondet. Peculiariter autem probari

potest ex illis locis Scripturæ, in quibus vnus dicitur

melior alio, vel non habere æqualem, ut Ecclesiasti.

44. Job. 11. Reg. 9. Matth. 11. Pauli ad Ephes. 4. Vni-

cuique nostrum data est gratia secundum mensuram donatio-

nis Christi, ubi aperte docet Paulus, gratiam non om-

nibus conferri æqualem, sed maiorem, vel minorem

secundum mensuram donationis Christi, id est, se-

condum voluntatem, ac occultissimam rationem

providentiæ eius. Respondere autem potest aliquis,

loqui Paulum ibi de gratiis gratis datis, & diuersis

Ecclesiæ ministeriis, & gradibus, non tamen loqui de

inæqualibus donis gratiæ grati facietis. Nam statim

sufficit. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, alios vero

Prophetas &c. Sed absq; vlla dubitatione etiam dona

gratiæ gratum facientis comprehendit, tum quia v-

niuerse de gratia loquitur, tum quia verba. Ps. 67. quæ

allegat, & de Christo exponit: Ascendens in altum capti-

uam duxit captiuitatem, & dedit dona hominibus. maxime

de gratiæ gratum facientis donis, & præcipue de ab-

undantia Spiritus Sancti visibiliter data in Ecclesiæ

initio, à Patribus intelligitur: tum deniq; quia licet

commemoret varios gradus, & dignitates ministro-

rum Ecclesiæ, ostendens non esse contraria eiusdem

Ecclesiæ vnitati, sed maxime consentanea illi, eo ip-

so indicat illis dari etiam diuersam gratiæ auxiliantis

& consequenter etiam sanctificantis mensuram, quia

vnicuique datur gratia suo muneri accommodata,

quantum est ex sapientissima Christi institutione,

ut bene ibi Caietanus notauit. Deniq; Hieron. & Am-

bros. sibi specialiter de gratia sanctificante exponunt,

ut statim declarabo, alii vero Patres generatim de

donis gratiæ inæqualibus intelligunt, & sanctifican-

tem gratiam non excludunt.

Secundo



6. *Probatur deinde ex varijs fidei principiis.*  
*1. Princip. ex Concil. Trident.*  
 Secundo colligitur hæc veritas ex alijs principiis fidei. Primum est illud traditum in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 6. iustitiam ita infundi vnicuique iuxta mensuram voluntatis Spiritus Sancti, vt etiam infundatur singulis secundum propriam vniuscuiusq; dispositionem, & cooperationem. Quod de omni iustificatione, etiam quæ fit per sacramenta, verum esse in suis locis ostensum est. Hinc autem euidenter sequitur, in ipso momento, in quo plures iustificantur, posse illorum gratias esse inæquales, quia non omnes cum æquali dispositione iustificantur, vt per se euidenter est, & sumitur ex verbis Christi Luc. 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, cui autem minus dimittitur, minus diligit. Et hoc est, quod dixit Hieronym. circa verba allegata ad Eph. 4. vnicuiq; dare Deum gratiam secundum mensuram à se præscriptam, & nihilominus vnumquemq; recipere illam iuxta capacitatem valis, in quo gratiam suscipit, & in eodem sensu dixit ibi Ambr. Non tamen sine æquitatis mensura, quia vnicuiq; pro viribus tribuit, vt tantum hauriat, quantum sitit. Quod certe de gratis gratis datis dici non potuit, sed de sanctificante gratia, quæ est aqua viua sitim animæ extinguens, intelligendum vero est, hanc sitim, seu dispositionem ita esse pro viribus vniuscuiusq;, vt vires ipsas gratia tribuat, licet cooperatio hominis libera sit, vt in superioribus tractatum est. Et huic principio aliud addi potest, scilicet, merita hominum post primam iustificationem esse inæqualia, vt significatur Matth. 11. in terris inæquales fructus ferentibus, & 1. Cor. 15. cum dicitur alios superædificare aurum, alios argentum &c. & res ipsa per se euidenter est, ostendemus autem infra, gratiam augeri per merita, ergo in diuersis fiet inæqualis per inæqualia merita, & inde fit, vt etiam in morte possit esse inæqualis, quia potest vitæ progressus esse inæqualis vsq; ad mortem, vt significatur Matt. 25. in parabola talentorum, & alijs similibus.

7. *Textum.*  
 Aliud principium est, quia in nouo testamento maior gratia, & spiritus abundantia communicatur Ecclesiæ, quam antea daretur hominibus, vt in libr. vlt. de Leg. declarando differentiam veteris, & nouæ legis, late diximus, & facile intelligitur ex illo ad Roman. 5. Abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vitâ regnabunt: & capitul. 8. Lex enim spiritus vitæ in Christo IESU liberauit me à lege peccati, & mortis: nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus filium suum mittens &c. Quæ quidem differentia licet in actualibus gratiæ auxilijs magna ex parte consistat, præcipue vero in abundantia ipsius gratiæ sanctificantis, De qua loquitur Paulus ad Tit. tertio, cum dicit: Secundum suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum, vt iustificati gratia ipsius heredes simus &c. Vnde non est dubium, quin iustificati per baptismum maiorem gratiam recipiant, quam prius circumcisione daretur. Præterea in lege noua etiam est certum, dari maiorem gratiam paruulo recipienti baptismi, & confirmationis sacramentum simul, quam recipienti solum baptismum, & ita ex illis duobus vnum esse sanctiorem alio: & Spiritus Sanctus magis dicitur esse in vno, quam in alio, vt in Apostolis post diem Pentecostes magis, quam in alijs. Vnde optime Augustin. Epistol. 57. circa medium dicit: Qui vbique est, non in omnibus habitat, & in quibus habitat, non æqualiter habitat Et infra: Et vnde in omnibus Sanctis alijs alijs sanctiores, nisi abundantius habentes habitatorem Deum.

8. *Probatur tandem ratione supponendo habitalem gratiam.*  
 Ratio vero ex modo huius inæqualitatis, & augmenti, ac subinde ex dicendis in sequentibus capitulatione supponendo habitalem gratiam, sermonem esse de inæqualitate in augmento intensiui habitus gratiæ. Et sic ad rationem reddendam supponendum est, gratiam habitalem esse capacem augmenti, & intensiui, quod

secundum principia fidei probamus ab effectu, quia de facto augetur. Secundum principia vero Philosophiæ probatur, quia hæc gratia est qualitas quædam, vt supra probatum est, ergo ex suo communi genere non repugnat illi hoc augmentum, quia hæc est proprietas qualitatis, nec etiam ex differentia eius, vel subalterna, scilicet, quod sit qualitas supernaturalis, vel specifica, scilicet, quod sit gratia, illi repugnat, tum quia nulla ratio talis repugnantia, assignari potest, tum etiam quia in actibus gratiæ, etiam in dilectione Dei potest esse hæc varietas, nam vnus intensius diligit Deum, quam alius, vt per se notum est, quia liberum est homini magis, vel minus ad hos actus conari, quando autem potentia magis conatur, actus fit intensior, cum diuinum auxilium nõ desit, etiam in habitibus charitatis potest idem inueniri, ergo etiam in gratia habituali: tum denique, quia gratia est participatio diuinæ naturæ inadæquata, & imperfecta; ergo eo ipso potest esse multiplex, & magis, ac minus perfecta, & non in essentia, vt supra libro sexto visum est, ergo in intensiue. Supposita autem possibilitate rei, seu capacitatem ex parte gratiæ de facto reddenda est ratio, primo quidem, ac præcipue ex voluntate Dei, vt Paulus docuit, qui hoc ita decreuit ad ostensionem gratiæ suæ, vt latius in materia de Prædestinatione traditur. Secundo vero ex causis talis gratiæ, quæ interdum efficaciores applicantur, vt in Sacramentis patet, interdum vero, quia proxima causa libera est, & ex illius libero vsu differentia oritur, quia magis, vel minus conatur, vt Concilium Tridentinum dixit, vel quia magis, aut minus operatur, vt mox declarabimus.

9. *Assertio. 2.*  
 Secunda assertio Catholica est, in vno, & eodem posse gratiam, & iustitiam augeri. Ita definitur in Tridentino sess. 6. cap. 10. & canon. 24. & 32. & sequitur aperte ex præcedenti, vt in principio capitis dixi, quia eadem est ratio de eadem persona pro diuersis temporibus, quæ de diuersis personis pro eodem. Et satis expresse habetur in Scripturis, quia sicut in eis dicitur vnus homo iustior alio, ita dicitur idem homo iustior fieri temporis decursu. Ideo enim monet Sapiens Ecclesiast. 18. Ne verearis vsque ad mortem iustificari, id est iustior fieri, hæc est enim propria illius verbi significatio in locis similibus, vt in principio li. 7. ostendi, & patet ex simili loco Apocalyp. vlt. Qui iustus est, iustificetur adhuc, & sanctus sanctificetur adhuc. Non potest enim sanctus sanctificari, nisi per augmentum sanctitatis, nec verbum, Sanctificetur, aliquam fugam per alterius significationis fictionem admittit. Et clarissime Prouer. 4. Iustorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit vsq; ad perfectum diem. Vnde in Psalm. 83. Beatus, dicitur vir, cuius est auxilium abste, ascensiones in corde suo disposuit, in valle lachrymarum, in loco, quem posuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem &c. Vbi Basil. Virtutem enim augent quotidie, qui vitam pietatis exercitio deditam amplexi sunt. Et infra. A virtute ad virtutem transeuntes singulis diebus diuitias suas auctiores reddunt. Et Augustinus de ascensionibus sic scribit: Facit illi gradus, quibus ascendat (vtique gratia iusto) vbi illi facit gradus? in corde. Quanto ergo plus amaueris tanto plus ascendes. Et Gregor. homil. 15. in Ezechiel. illud de virtute in virtutem, exponit de gradibus augmenti: Quando (inquit) vnaqueque virtus quasi quibusdã gradibus augetur, & sic per incrementa meritorum ad summam perducitur. Et homil. 19. de ascensu, ait. Peccator quisquam dum se in lacrymis humiliter affligit in corde, per ascensum virtutum proficit. Hinc etiam Paulus orabat, Vt charitas vestra magis, ac magis abundet. & ad Ephes. quarto. monet, Veritatem facientes in charitate crescimus, quem August. lib. 21. de Ciuit. cap. 15. imitatur, dicens: Hic pignore accepto (vtique gratiæ) illud, cuius est hoc pignus, suo tempore consequemur. Nunc autem ambulamus in spe, & proficientes de die in diem, spiritu facta carnis mortificemus. Dum autem proficimus iam iustificati, ipsa iustitia in nobis crescit, vt ait Augustin. sermo. 16. de



Probatur  
ratione.

10.

Assertio. 3.  
Augmentum  
gratiæ, &  
iustitiæ fit  
tum per bo-  
na opera, tu  
per sacra-  
menta, de  
fide est vera  
quæ pars as-  
sertionis.

2. pars expe-  
ditur prius.

de Verb. Apost. Denique ratio huius assertionis eadem est, quæ præcedentis, & in sequentibus amplius explicabitur.

Dico 3. Hoc gratiæ, & iustitiæ augmentum in iustis per bona opera ipsorum, vel per signa aliqua ad hunc effectum à Deo instituta, regulariter fit. Hæc assertio quoad utramque partem est de fide, duobus enim modis, ut distinguunt Theologi, potest fieri augmentum, scilicet, ex opere operantis, & ex opere operato, prior attingitur in prima parte assertionis, posterior in secunda. Pertinet autem hic posterior ad effectus sacramentorum novæ legis, & ideo de illa parte nihil amplius est in præsentibus dicendum, sed catholica veritas supponenda est, quæ docet, sacramenta à Christo instituta, quando ab homine iam iustificato recipiuntur, illius gratiam augere, quia semper, & omnibus non ponentibus obicem gratiam conferunt, ut definit Concilium Tridenti. sess. 7. canon. 6. 7. & 8. sed iustus illa recipit sine obice, ergo gratiam illi conferunt, & non primam, quia iam illam habet, ergo augmentum eius. Et quamvis hoc augmentum non fiat sine aliqua hominis cooperatione, tum quia ipsa voluntaria receptio sacramenti est opus hominis, tum etiam quia dispositio aliqua ex parte eius debet præcedere, & hac ratione posset hoc genus augmenti ad primam conclusionis partem reduci, nihilominus tamen, quia ibi datur speciale augmentum ultra totum meritum hominis ex vi solius diuinæ institutionis, ideo non potest proprie dici fieri per bona opera hominis, unde tale augmentum etiam in paruulo nihil operante inueniri potest, ut in paruulo baptizato cum confirmatur, vel si Eucharistia illi detur. Et ideo recte dicitur, hoc augmentum per signa à Deo instituta conferri. Unde etiam constat, esse proprium præsentis temporis novæ legis, & non esse ex intrinseca natura, & causalitate gratiæ, sed ex positiva Dei ordinatione, ut in propria materia de Sacramentis tractatum est, & ideo de hoc genere augmenti gratiæ nihil fere amplius in hac materia dicemus, sed solum de primo, qui est ab intrinseco, & quasi per virtutem vitalem ipsius gratiæ perficitur.

11.

1. Pars iam  
probatur 1.

Prior igitur pars etiam est definita ab eodem Concilio Tridenti. sess. 6. capitul. 10. & canon. 24. & 32. & colligitur euidenter ex locis citatis præcedenti assertionem. Nam ideo postulatur ab homine hoc augmentum, & ut magis, ac magis se iustificet, & ut in charitate crescat, & ascensiones in corde suo disponat, quia hoc per opera eius libera fieri debet, ut etiam sancti allegati exposuerunt. Et in hunc modum idem conuincitur ex illo ad Roman. 6. Vbi Paulus hominibus etiam iam iustificatis dicit. *Sicut exhibuistis membra vestra seruire immunditiæ, & iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra seruire iustitiæ in sanctificationem.* Non quidem primam, quia illam supponit, ergo in secundam, id est, in sanctificationis augmentum. Unde subdit: *Liberati à peccato serui autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem.* De quo fructu ait ad Coloss. 1. *Ut ambuletis digne Deo in omni opere bono fructificantes, & crescentes &c.* ut enim dixit Augustinus lib. 2. de Peccator. merit. cap. 13. *Ambulatio ista non corporis pedibus, sed mentis affectibus, & vitæ moribus geritur, ut possint esse perfecti iustitiæ possessores, qui recto itinere fidei de die in diem sua renouatione proficientes, iam perfecti facti sunt eiusdem iustitiæ viatores.* Et infra explicando hoc augmentum, & tractando de merito, plura in huius veritatis confirmationem asseremus.

12.

Theologica  
cogruentia.

Ratio philosophica conclusionis ea tantum esse posset, quod iustitia in habitibus inhærentibus nobis consistit, habitus autem per actus augeri solent. Sed hic potest inueniri hæc ratio minus efficax, quia habitus infusi non possunt effectiue augeri à suis actibus, sicut augentur habitus acquisiti. Et ideo addenda est congruentia Theologica, quod ubi causa

secunda sufficienter disponit materiam, & non potest inducere formam, ad Deum spectat supplere causæ secundæ defectum, ut in animæ rationalis creatione cernitur. Et ex propriis possumus sumere augmentum, quia in prima sanctificatione si homo se sufficienter disponat cum Dei auxilio, quia per suum actum non potest homo inducere habitum, Deus illum infundit, ergo simili modo, vel à fortiori, si homo iam iustificatus per opera ipsius iustitiæ, recte se gerat, & disponat, Deus augmentum habituum conferet. Et confirmatur primo, quia in ipsa prima iustificatione Deus confert maiorem gratiam homini melius se disponenti, ut supra visum est, ergo etiam auget gratiam eius, qui per gratiā melius operatur. Denique ratio moralis diuinæ prouidentiae hoc postulat, ut iusti ad bene operandum animentur, & excitentur spe fructus, & maioris sanctificationis. Ratio etiam amicitiae postulat, ut affectibus, & assiduus obsequiis crescat.

Atque hæc quidem rationes ostendunt utilitatem bonorum operum ad hoc augmentum, necessitatem autem ostendit ipsemet rerum euentus diuinæ prouidentiae consentaneus. Scimus enim, Deum paratum esse ad sanctificandos, & perficiendos homines, ostendimus autem, imo experimur, non omnes æqualiter sanctificare, neque omnium gratiam augere, ergo tota ratio huius est, quia in hoc negotio cooperationem liberam hominis interuenire voluit, & ideo lex lata est, ut factores legis iustificentur. Roman. 2. ut exponit Augustin. de Spirit. & liter. cap. 2. Quæ lex suo etiam modo in augmento iustitiæ per sacramenta seruatur, nam qui sacramentum recipit, vel legem implet, si sit adultus, vel in eo lex impletur, si sit paruus. Nihilominus tamen in conclusione particulam, *regulariter*, addidi, quia ex privilegio potest Deus, & solet gratiam augere sine operibus, vel sacramentis, ut fecit in Apostolis in die Pentecostes, & credibile est fecisse in Beata Virgine in eo momento, in quo filium concepit: & fortasse in aliis, quia est Dominus gratiæ suæ, & potest illam conferre quando, & quomodo voluerit. Et nihilominus etiam in illis casibus, nunquam legimus dedisse hoc augmentum, nisi proprio aliquo consensu, vel cooperatione libera, ut Apostolis orantibus, Virgini consentienti &c. licet augmentum fuerit maius, quam talibus operibus deberetur. Obiectiones hæreticorum nullæ propriæ huius loci occurrunt, sed partim tractando de vera, & inhærente iustitia, & dispositionibus ad illam tractata sunt, partim in libr. 11. tractando de bonis operibus, & in duodecimo tractando de merito, soluentur.

## C A P V T II.

*Virum hoc iustitiæ augmentum per intensiorem habituum fiat, & consequenter quomodo fiat?*

Ratio dubitandi esse potest, quia in his habitibus vel non est possibilis, vel non est necessaria intensio, & alioqui augmentum iustitiæ, & sanctitatis formaliter per exercitium ipsorum actuum, atque adeo per ipsamet opera potest sufficienter fieri, ergo non est necesse, ut in intensione habituum consistat. Antecedens, quoad singulas partes probatur. Prima de possibili, quia virtutes infusæ sunt potius potentiae, quam habitus, potentiae autem non sunt qualitates intensibiles, ut in intellectu, & voluntate, & aliis similibus patet. Unde fit, ut gratia, quæ ad has virtutes sicut essentia ad suas potentias comparatur, non magis sit intensiōis capax, quam substantialis forma: tum etiam, quia gratia cum suis habitibus remitti non potest, ut Theologi docent, ergo nec per intensiōem augeri: est enim eadem ratio, eadem-

Item ratio  
Theologica.

Confirma-  
tur.

13.  
Ab euentibus  
probatur.

Ex privilegio sine operibus, vel sacramentis  
Deus gratiā  
augere potest.

1.  
Ratio dubi-  
tandi.

Prima pars  
rationis dubi-  
tandi pro-  
batur.



Eademque latitudo, seu eadem via, per quam ascenditur, & descenditur. Secunda pars, scilicet, quod saltem non sit necessaria illa intensio probatur, tum quia interdum homo fit sanctior sine intensione habitus, ut quando multiplicat actus virtutis remissos, per quos habitus virtutis non augetur, nam tunc ille propter plures virtutis actus à se factos melior, & studiosior censetur: tum etiam quia homo multiplicando peccata est apud Deum iniustior, licet non magis careat habituali iustitia apud Deum, neque positivè crescat in habituali apud Deum ipsum, quia vel nulla talis est propria, quia suppono talia esse peccata, ut non generent odium Dei, nec aliud simile vitium Deo directè contrarium, & licet inducatur, fieri potest, ut per multiplicata peccata æqualia non augeatur, sicut etiam fieri potest, ut habitus vitiorum non intendatur, & nihilominus homo sit nequior per solam multiplicationem actuum, ergo similiter & c.

2.  
3. Pars probatur.

Atque hinc infertur tertia pars, quia si intensio habitus necessaria non est ad talem effectum, profecto opera ipsa formaliter illum conferunt, & directè hoc probari potest, tum quia ipsa opera sunt quædam iustitia apud Deum, & ita in Scriptura vocantur, Psal. 118. *Feci iudicium, & iustitiam*, ergo per se iustificat, ac subinde multiplicata magis, ac magis iustificabunt. Tum etiam quia Scripturæ hoc tribuunt ipsis actibus iuxta illud Rom. 2. *Factores legis iustificabuntur*, ergo optime potest illis tribui formaliter. Et similiter cum Concil. Trid. dicit, opera iusta esse causam augmenti iustitiæ, optime potest intelligi de causa formali, sicut calor intensior dicitur causare magis calidum; ergo ad augmentum sanctitatis non oportet aliam causalitatem his operibus tribuere.

3.  
Triacerta supponitur & probatur.

In hoc puncto nullum Theologum inuenio, qui dixerit, gratiam, seu habitus infusos esse qualitates ita indiuisibiles, ut per intensiorem augeri nequeant nec etiam inuenio, qui absolute negauerit, intervenire de facto hoc augmentum habituum, quando homo magis, ac magis per opera sanctificatur: denique non inuenio, qui negauerit, hoc augmentum quacunque ratione, aut via conferatur, sufficere ad constituendum hominem sanctiorem. Vnde tria hæc omnino vera esse, & certa suppono. Et quidem hoc ultimum conuincit exemplum paruulorum, qui post sanctificationem baptismi secundo sanctificantur per sacramentum confirmationis, nam dubitari non potest, quin intrinsece, & inhærenter sanctiores fiant, & non ratione suorum operum, ergo per augmentum internæ iustitiæ, qua sanctificati sunt; ergo illud augmentum sufficit ad maiorem sanctificationem. Et hinc etiam sufficenter probatur primum, quia illud augmentum in paruulis non potest esse, nisi in habitibus ipsis & ipsi habitus non nisi per intensiorem augeri possunt, ut est per se manifestum, maxime in gratia habituali, quæ est in essentia animæ, & consequenter in virtutibus, quæ illâ comitantur, & cum illa proportionem seruant, & augmentum extensiuum in se non recipiunt, ut in superioribus tactum est, & latius tractâdo de singulis, suis locis dicetur. Solum ergo circa secundum videndum superest, quam certum illud in secunda sanctificatione adultorum, & an illud augmentum inhærentis iustitiæ habitualis sit prima causa formalis iustos adultos magis sanctificans? Non enim desunt aliqui moderni, qui vtrumque indubium reuocent, dicentes, adultos seclusa maiori sanctificatione per sacramenta, primo fieri iustiores formaliter per ipsa opera iustitiæ, & ideo non esse de fide certum, quod per illa habitus augeantur, cum illud augmentum necessarium tunc non sit, ut sic operantes intrinsece, ac formaliter iustiores fiant.

Dubium.

4. Nihilominus dico primo. Quoties iustus magis iustificatur per opera sua, iustitia habitualis intrinsece, & in se ipsa recipit augmentum permanens in homine iusto, etiam si ab operibus cesset. Hanc assertionem existimo omnino certam, & ad doctrinam fidei  
pars 3.

pertinentem. Hoc præcipue probò ex Concilio Tridentino, nam alia, quæ afferri possunt, tergiuersationem patiuntur, Concilium autem Tridentinum, quod antiquam doctrinam magis explicat, & stabilit, nullam admittit. Quod in primis probò ex verbis eius sess. sexta. cap. 10. ubi de iustis ait. *Euntes de virtute in virtutem, renouantur de die in diem*, dixerat autem renouationem iustorum esse per infusionem iustitiæ habitualis, seu, quod idem est, permanentem inhærentis, ut supra explicatum est, ergo eodem modo intelligit renouationem fieri per augmentum iustitiæ. Vnde in eodem sensu subdit: *Per observationem mandatorum in ipsa fide per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis iustificantur*. Ipsa ergo iustitia, qua homo fit iustus, postea crescit, illa autem est iustitia habitualis, ut supra ostensum est, ergo. Item de eadem iustitia dicit cano. 24. conseruari, & augeri per bona opera, sed non conseruari formaliter per opera, ut per extrinsecam denominationem ab eis sumptam, ergo neque ita augetur, sed intrinsece, & in se per aliquam aliam causalitatem operum à fide viua procedentium. Præterea can. 32. dicit, iustum vere mereri augmentum gratiæ per bona opera, ergo illud augmentum est aliquid distinctum ab operibus, & à formali effectu eorum: nam homo non meretur formalem effectum sui operis, sed facit illum.

Respondent aliqui, ibi sumi meritum lato modo, prout aliquis dicitur mereri formam, aut beneficiū aliquod per qualitatem, aut perfectionem, per quam est dispositus, aut proportionatus ad talem effectum ut Ecclesia dicit de Beata Virgine ita fuisse præparatam, ut Verbum diuinum in vtero suo concipere mereretur. Sed non est admittenda expositio, tum quia in doctrina tradenda cum omni proprietate Concilia loquuntur: tum etiam quia Concilium addidit, *vere merentur*, quasi ad excludendam improprietatem: tum denique, quia ita dicit mereri iustos augmentum gratiæ, sicut augmentum gloriæ, sed hoc secundum necessarium est intelligendum de proprio augmento, & de proprio merito, ergo & primum.

Tandem possumus hoc modo confirmare hanc veritatem, quia non minus intrinsece, ac permanenti in sanctitate perficiuntur iusti per bona opera sua quam per sacramentorum susceptionem, sed per sacramenta recepta à iustis augetur iustitia, quoad intrinsecum, & per manens augmentum ipsius habitualis iustitiæ, ut paulo antea dictum, & probatum est; ergo idem est dicendum de priori augmento per opera. Consequentia clara est, & Minor similiter, quia proprium augmentum gratiæ, quod sacramentum facit, non potest in operibus hominis consistere, cum sit ultra opera, sed ex opere operantis, neque ipsum sacramentum est opus hominis recipientis illud, sed Dei. Vnde illud augmentum, & in operante, & in non operante fieri potest, ut in paruulo, & in adulto interdum dormiente, vel distracto, & nihil actu operante, & tamen semper est eiusdem rationis, sicut est ab eadem causa. Maior autem, seu æquiparatio vtriusque augmenti, adeo est clara apud Theologos, ut probationem non requirat, nam gratia sanctificans, siue primo, siue secundo ex opere operantis obtenta, vel per sacramentum ex opere operato, eiusdem rationis est, ut in 4. d. 1. & 3. p. q. 62. art. 2. communiter Theologi tradunt, & ibi in 3. tomo tertiæ partis nos explicuimus, & probauimus. Quia Concilia, cum loquuntur de gratia, & iustificatione, quæ per sacramenta confertur, non loquuntur æquiuoce, sed vniuoce, de gratia, inquam, qua homines, vel ante sacramenta iustificari solebant, vel nunc iustificantur per sacramentum in voto antequam re ipsa suscipiant, & eadem ratio est de augmento. Imo à fortiori videtur probari, nam augmentum iustitiæ, quod per sacramenta datur ex opere operato, est ex quadam Christi liberalitate, & abundantia ad supplendam hominū

permanenter  
augetur per  
opera bona.  
Probatum  
ex Concilio  
Trident.

5.  
Enasio.

6.  
Præcluditur.

6.  
Corroboratur.



fragilitatem, & bonorum operum inopiam, vel paucitatem; ergo tale est illud augmentum, quale futurum esset per opera perfecta, si herent: tale (inquā) quoad suam intrinsecam permanentem, & habitua-lem perfectionem, ergo huiusmodi etiam est augmen-tum iustitiæ, quod iusti per sancta opera consequun-tur. Denique ratio Philosophica, & Theologica con-gruentia eadem in presenti est, quæ in superiori ca-pite tacta fuit, nimirum, quod huiusmodi augmen-tum non habet repugnantiam, & est magis consenta-neum ipsi gratiæ, & iustitiæ. Quia sicut hæc habet naturam suam constitutuere iustum per veram, & intrinse-cam denominationem, ita, & magis iustum per simi-lem informationem: nam sicut simpliciter ad simpli-citer, ita magis ad magis, ergo semper illi datur in-trinsecum augmentum, ut possit hoc modo magis ius-tificare. Confirmatur, ac declaratur, quia hoc modo lumen gloriæ, & visio beata est inæqualis perfectionis intrinsecæ in diuersis beatis; ergo etiam gratia recipit in diuersis iustis eandem inæqualitatem, quam non potest habere, nisi per prædictum augmentum, ergo idem habet in eodem iusto, quando per opera magis iustificatur.

*Theologica  
operant*

*Confirma-  
tur.*

*7.  
Assertio. 2.  
Augmentum  
gratiæ fit  
per intensio-  
nem physi-  
cam ipsarum  
qualitatum*

Hinc dico secundo, hoc augmentum gratiæ fieri per intensiorem physicam ipsarum qualitatum. Hæc assertio habet certitudinem theologicam, addendo priori assertioni physicum principium, quod quali-tates, & habitus recipiunt intrinsecum augmentum, & perfectionem per intensiorem: & ita in hac etiam assertionem conueniunt Theologi, quos in c. 3. referam. Nec disputamus modo, an hæc intensio sit per addi-tionem, vel per radicationem, vel utroq; modo? nam hoc non spectat ad doctrinam theologiam, sed ita potest vnusquisq; de intensiōe istarum qualitatum opinari, sicut aliarum. Item nō disputo nunc, an gra-tia augeatur per omnes, & singulos actus bonos, vel tantum per aliquos speciales? hoc enim postea vide-bimus. Suppono tamen quoties magis sanctificatur, magis in se ipsa augeri, ut in sequenti assertionem de-clarabo, & hanc internam perfectionem dari per in-tensiōem veram, & realem ipsorum habituum, quia realis perfectio in eis non potest aliter fieri. Exem-plum etiam de Visione beata, & lumine gloriæ hanc assertionem confirmat.

*8.  
Assertio. 3.  
Iustitia in-  
herens non  
augetur for-  
maliter per  
opera, quæ  
producit,  
sed alio mo-  
rali modo*

Dico tertio. Vera sanctitas, & iustitia inherens non augeatur formaliter per opera ab illa procedētia, sed alio morali modo: Prior pars negans in primis probanda est, supponendo illam formalem sanctifi-cationem per opera non esse necessariam, ut homo sanctior, & iustior fiat, quia ostensum est, augmentum habitus ad hoc sufficere, ut in augmento iustitiæ, quod per Sacramenta confertur, ostensum est. Et ratio est clara, quia habitus est forma sanctificans, ergo habi-tus perfectior magis etiam sanctificabit, quia aucta forma, eius formalis effectus augeatur, ut in calore, & cæteris qualitatibus, quæ intendi possunt, mani-festum est. Hinc ergo à contrario argumentamur, & probamus conclusionem, nam prima sanctificatio non fit per primum actum formaliter, ut in superio-ribus ostensum est; ergo neque secunda sanctificatio, seu augmentum iustitiæ fit formaliter per secundum actum, & consequenter neque per tertium, vel quos-libet subsequentes. Probatum consequentia, quia ef-fectus formalis non augeatur, nisi aucta forma, quæ primitus dare potuit illum formalem effectum, ha-bitus autem non augeatur formaliter per actus, ut per se notum est, ergo neq; effectus formalis eius. Dices, primum actum non potuisse sanctificare formaliter, quia impediabatur à peccato, secundum autem non impediri, sed potius coniungi habitui, & ex utroque simul coalescere vnā formam perfectius sanctifican-tem, etiam si fingamus, habitum non augeri per actum, ut de actibus remissis aliqui opinantur. Respondeo, falsum esse, quod in euasione sumitur, tum quia etiā in iustificatione, quæ non est à peccato, tanquam à

*Primaria-  
tio pro asser-  
tione.*

*Obiectio.*

*Solutio.*

termino à quo, sed tantum à negatione iustitiæ præ-existente, vel præintellecta, ut fuit in Angelis, & pri-mo homine, actus primus non potuit esse forma ius-tificans, sed tantum dispositio, ut supra etiam dictum est, tum etiam quia si actus primus esset de se forma iustificans, non posset à peccato impediri, sed illud formaliter expelleret saltem secundum connaturalē ordinem. Quapropter licet actus secundus coniun-gatur habitui, non potest cum illo constituere vnā formam magis sanctificantem, quia sunt formæ di-uerfarum rationum, & actus nunquam habet mo-dum permanentem, neque alias condiciones ad for-maliter sanctificandum requisitas.

Secundo probatur assertio, quia secunda sanctifi-catio debet esse proportionata primæ, ergo sicut pri-ma fit per formam permanentem, & habitualē, ita & secunda. Antecedens patet, quia sicut homo ita fit ius-tus, ut quandiu iustus durat, habeat inherentem ius-titiam, à qua intrinsece denominetur iustus, & non tantum extrinsece ab aliquo actu transeunte, ita etiā cum magis iustus efficitur, debet fieri per formam in-trinsecam permanentem in ipso, quæ ipsum intrin-sece afficiat, ac denominet iustiores, etiam si ab ope-ratione cesset, nimirum formaliter illi conferendo maiorem participationem diuinæ naturæ, & maio-rem vim intrinsecam ad connaturaliter operandum in supernaturali ordine, ergo si actus fierent à præexi-stente iustitia, & non relinquerent in homine hanc in-ternam perfectionem, & corroboracionem virtutis, non facerent illum formaliter sanctiores, aut iustiores, quia ipsi actus per se, ac formaliter non conferunt hanc internam virtutem, aut maiorem diuinæ natu-ræ participationem. Et confirmatur, quia si cessante actu homo est vere sanctior, & iustior, Deus etiā ma-gis habitat in illo, iuxta doctrinam Augustini epi. 57. ad Dardanum, ubi autem Deus magis habitat, magis operatur, quia non dicitur habitare, nisi ratione ali-cuius peculiaris effectus, hæc autem inhabitatio est permanens, & ideo dicitur habitare in iustis, etiam si in eis aliquid non operetur, inspirando, & adiuvā-do; ergo ubi magis habitat, debet etiam maiorē effe-ctum habitualem, ac permanentem operari. Nam si-cut in duobus paruulis non potest intelligi, quod Deus magis in vno, quam in alio habitet, nisi perfe-ctiorem gratiam habitualem in altero efficiat, ita nec in duobus adultis nihil actu operantibus potest inæ-qualiter inhabitare, nisi maiorem gratiam in vno ef-ficiat, quam in alio. Nec enim satis esse possunt opera præcedentia, nam ratione illorum præcise, ac forma-liter non dicitur Deus in homine habitare, præcipue quando illa iam non sunt.

*9.  
2. ratio.*

*Confirma-  
tur primo.*

*10.*

Tandem apud me hanc doctrinam valde confir-mant definitiones Concilii Tridentini supra ponde-ratæ tam de prima iustificatione, quam de augmento ex Trident.

*Confirma-  
tur secundo  
ex Trident.*

Tandem apud me hanc doctrinam valde confir-mant definitiones Concilii Tridentini supra ponde-ratæ tam de prima iustificatione, quam de augmento ex Trident. Et præsertim vrgeo argumentum ex illa de-finitione sumptum, quod actus merentur gratiæ au-gmentum, nam si merentur, profecto formaliter il-lud non conferunt, nam præmium meriti est aliquid distinctum ab opere meritorio, & à formali effectu eius. Quis enim dicat, mereri me per actum dilectio-nis, ut constituar diligens Deum? Nam quod ego mereor apud Deum ab ipso conferendum spero ultra meritum, at quod per actum diligendi constituar di-ligens non spero à Deo ultra ipsum actum, nam dan-do actum facit me diligentem. Vnde sicut in supe-rioribus ex eo, quod Concilium dicit, contritionem esse dispositionem ad iustificationem, ac remissio-nem peccati, recte supra inferebamus, non iustifica-re, nec excludere peccatum formaliter, ita vel maio-ri, vel æquali ratione ex eo, quod docet, per opera au-geri iustitiam meritorie, inferimus non augeri for-maliter.

Sed instant, quia ad institutum Concilii non per-tinebat definire iustitiam augeri per intensiōem ha-bituum, vel per additionem alicuius intrinsece per-fectio-  
fectio-  
11.

*Instantia.*



fectionis permanentis, quia solum intendebat damnare hæreticos huius temporis dicentes, homines non iustificari suis operibus, sed opera esse tantum signa, vel fructus iustitiæ, & ad hoc damnandum necessarium non erat, definire illum modum incrementi iustitiæ per augmentum habituum, sed satis erat absolute docere, hominem operibus suis crescere in sanctitate. Respondeo in primis, nos non asserere Concilium hoc formaliter, & expresse definiisse, alias contraria sententia esset hæretica, quod non asserimus. Sed dicimus, ea dogmata Concilium tradidisse, quæ sine hoc de interno incremento habituum, & formali sanctificatione secunda per inhærentem habitualement perfectionem recte subsistere non possint. Item dicimus ad refellendas hereses contra iustitiam veram, & inhærentem, ac permanentem, & contra iustitiam, & meritum, necessarium fuisse Concilio talibus uti verbis, quæ virtute hanc veritatem contineant de iustificatione formali per habitum etiam quoad incrementum sanctitatis, & hoc modo credimus doctrinam de hoc incremento habitualis sanctitatis à nobis datam, certitudinem accipere ex doctrina Concilii. Atq; hoc ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

*Dissoluitur.* re in sanctitate. Respondeo in primis, nos non asserere Concilium hoc formaliter, & expresse definiisse, alias contraria sententia esset hæretica, quod non asserimus. Sed dicimus, ea dogmata Concilium tradidisse, quæ sine hoc de interno incremento habituum, & formali sanctificatione secunda per inhærentem habitualement perfectionem recte subsistere non possint. Item dicimus ad refellendas hereses contra iustitiam veram, & inhærentem, ac permanentem, & contra iustitiam, & meritum, necessarium fuisse Concilio talibus uti verbis, quæ virtute hanc veritatem contineant de iustificatione formali per habitum etiam quoad incrementum sanctitatis, & hoc modo credimus doctrinam de hoc incremento habitualis sanctitatis à nobis datam, certitudinem accipere ex doctrina Concilii. Atq; hoc ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

*12. Dubium.* Statim vero insurgit interrogatio, si actus per se, ac formaliter non reddunt hominem sanctiorem, sed augendo habitum, quomodo hoc augmentum conferant? Sed hoc dubium aliqua ex parte in superiori lib. c. 4. definitum est, ibi enim ostendimus, actus supernaturales non augere habitus physice, & inde concluditur augere illos moraliter. *Modi morales, quibus habitus moraliter intenduntur.* Modi autem morales possunt esse plures, scilicet, vel merendo, vel impetrando tale augmentum, seu per opera se ad illud disponendo. Primus modus verissimus, & certissimus est, traditurque à Concilio Tridentino loco citato, sed de illo lib. 12. est disputandum. De aliis vero modis est varietas opinionum, nam quidam censent, dictum modum meriti de condigno esse vnicum, sufficientem, ac necessarium, alii vero putant, primum modum sine secundo non sufficere, saltem pro statu viæ, quia actus remissi merentur de condigno, & tamen non augent habitum ex defectu dispositionis. Sed hoc augmentum falsum est, vt c. 3. dicam. Vnde dico, vbi intercedit meritum de condigno, illud sufficere, & in se includere efficacem impetrationem, & sufficientem dispositionem. Nam si in prima iustificatione melior conuersio disponit ad perfectiorem iustificationem, & illam efficaciter impetrat multo magis nouum meritum de condigno sufficienter disponet, & efficaciter impetrabit iustitiæ incrementum. Sed hoc latius in dicto capite probandum est.

*13. Meritum de condigno non semper li merito, in homine peccatore quoad habitus fidei, necessarium vel spei inueniri posse videtur. In homine enim iusto ad augmentum in gratia est* Ad vero illum modum meriti de condigno non esse semper necessarium, quamuis enim in homine iustificato augmentum iustitiæ nunquam fiat sine ratione, in homine peccatore quoad habitus fidei, necessarium vel spei inueniri posse videtur. In homine enim iusto ideo non fit augmentum iustitiæ sine merito de condigno, quia habitus infusus non augetur, nisi per actus supernaturales, & infusos, nam actus naturales proportionati non sunt, omnes autem actus supernaturales in homine iusto meritorii sunt de condigno vt infra videbimus, & ideo in homine iusto non potest esse actus proportionatus ad augendam iustitiam, quin sit de condigno meritorius. At vero in homine infidelis, & peccatore videtur posse inueniri augmentum fidei, vel spei per actus earum non meritorios de condigno, sed ad summum de congruo, seu disponendo, & consequenter impetrando tale augmentum. Diximus enim supra, per actus fidei tempore antecedentes contritionem infundi habitum fidei, quia licet talis actus non sit de condigno meritorius, est impetratorius, & sufficienter disponit ad suum habitum. Ergo maiori ratione si peccator fidelis per habitum fidei intensiorem actum fidei eliciat, vt cum Dei auxilio

sine vlla dubitatione potest, per illum se sufficienter disponet, vt efficaciter impetret fidei augmentum, licet illud de condigno non mereatur, sed ad summum de congruo. Probatur consequentia, tum quia est eadem proportio, tum etiam quia sicut in naturalibus actus intensior effectiue intendit habitum, ita in supernaturalibus actus intensior disponit, & cum per se efficere non possit, ad Deum spectat supplere, & in homine, iuxta dispositionem eius operari: tum etiam quia si à principio ille homo intensius credidisset, quā alius, intensiorem etiam habitum Deus illi infudisset, quia distribuit iuxta dispositionem recipientis, ergo idem erit, si postea dispositio crescat.

Supereft, vt ad rationem dubitandi in principio positam respondeamus. Habebat autem tres partes, prima est de possibilitate huius augmenti, quam iam satis ostendimus. Et ad primam probationem contrarium respondetur, virtutes infusas, licet aliacriter, ac vere esse habitus superadditos potentiis, quas eleuant ad actus sui ordinis connaturaliter operandos, & quia in ipsis actibus potest inueniri inæqualitas, etiam habitum posse in se recipere maiorem, vel minorem perfectionem, qua potentiam eleuet ad actus magis, vel minus perfectos, & ideo posse esse habitus operatiuos magis, vel minus intensos. Vnde etiam fit, vt gratia eiusdem conditionis sit, quia est accidentalitatis participatio diuinæ naturæ, quæ magis, vel minus participari potest. Altera probatio petit dubium de diminutione gratiæ, & an remitti possit, sed quia remissio solet esse via ad corruptionem, de hoc puncto dicemus in lib. 11. Nunc breuiter respondeo, argumentum probare, in gratia ipsa non deesse latitudinem graduum, ratione cuius possit successiue amitti, ac prius minui, quam omnino pereat, nihilominus tamen ex defectu causarum corruptentium nullam inueniri, quæ illam secundum legem ordinariam minuat, vt in citato loco latius declarabimus, & ostendemus.

Secunda pars obiectionis erat contra necessitatem huius augmenti, seu intensiorem. Ad quam dicimus, ad perfectum modum internæ, ac permanentis sanctificationis maioris necessarium esse hoc augmentum, vt ostensum est. Et ad priorem improbationem sumptam ex actibus remissis negatur assumptum, nam in capite sequenti ostendemus, per illos iustitiam habitualement intrinsece augeri. Adde etiam iuxta opinionem negantem tale augmentum, negandum consequenter esse, talia opera tunc magis sanctificare hominem, cum fiunt, esto faciant illum dignum maiorem sanctitatem suo tempore recipiendi, & ad illam reddat acceptum, de quo plura statim. Ad alteram improbationem de peccatis respondeo, in peccato esse duo, vnum est conuersio ad commutabile bonum, quæ ad aliquod speciale vitium pertinet, & auersio ab incommutabili bono charitati Dei contraria. Ratione prioris conuersionis peccatum inducit in hominem positium habitum prauum, qui vitium proprie nominatur, ratione posterioris non inducit aliquid positium, sed maculam, quæ proprie constituit hominem peccatorem, & Dei inimicum. Dico ergo, hominem peccando non constitui vitiosum proprie loquendo line aliquo habitu positiuo, qui, vt dixi, proprie vitium appellatur. Vnde si quis semel peccat, ita vt habitum non acquirat, non posse dici vitiosum licet peccator vere sit, quandiu Deo non reconciliatur. Vnde etiam assero, etiam si homo acquisierit habitum vitiosum peccando, nisi frequentibus actibus illum habitum augeat, & consuetudine acquirat facilitatem, & pronitatem ad peccandum, non posse dici, factum esse vitiosum, sed solum sapius tale vitium exercuisse, & dignum esse maiori supplicio. Quia vero ex tali consuetudine semper acquiritur facilitas aliqua peccandi, ideo fit homo per talem actum magis vitiosus. Sicut etiam cenfeo, hominem



bene moraliter operantem in latitudinem virtutum acquiratarum non fieri iustiorē, vel virtuosiorē, nisi per actuum frequentiam acquirat aliquam perfectionem habitualem, quæ vel ad intensiores, & meliores actus, vel ad æquales maiori facilitate præstandæ virtutem præbeat. Nam studiosus dicitur, qui facilius, & delectabiliter honeste operatur, unde non fit studiosior, nisi in hac ipsa habituali dispositione crescat, sed ratione actuum dici poterit extensius iustiorē, vel fortiorē in operibus fuisse, & esse maiori laude, vel præmio dignum. Idem ergo est cum proportionē in vitiis. At vero macula peccati per quam constituitur homo peccator apud Deum in habitu, non est quid positivum, sed voluntaria priuatio habitualis iustitiæ, & hæc remanet in homine transacto peccato, & multiplicando peccata, etiam illa augetur eo modo, quo habitualis, & totalis priuatio augeri potest, vel quia plura peccata plures maculas inducunt, vt dicit D. Thomas. 1. 2. qu. 86. art. 1. ad 3. vel quia eadem macula propter respectum ad plura peccata, fit moralis priuatio maioris, & perfectioris iustitiæ, quā homo habere posset, & deberet, si in illis actibus recte se gesseret. Sanctitas vero, aut iustitia diuina altiori modo confert homini & esse gratum Deo per intrinsecam formam supernaturalem, & esse aptum intrinsece ad opera supernaturalis iustitiæ per virtutes infusas, & ideo nisi in his donis interius crescat, non erit proprie, & intrinsece sanctior, aut iustior, licet opera multiplicet, propter quæ maiorem laudem, aut præmium mereatur.

16. Ad argumenta autem in tertio membro posita, quæ hanc partem directe impugnant, respondeo, ad primum solum fundari in æquiuocatione vocis, nam opus iustitiæ dicitur quædam iustitia, non tanquam dans facultatem iuste operandi, sed quia seruat æqualitatem, seu mediocritatem, quam virtus postulat, iustitia autem sic sumpta non iustificat formaliter, sed exercet iustitiam, si proprie sit opus iustitiæ, vel disponit ad illam, si eam præcedat, iustus autem absolute dicitur, non quia iustitiam actu operatur, sed quia recte est dispositus ad iuste operandum, & cum eadem proportionē dicitur iustior, hoc autē non habet formaliter ab actu, sed potest habere ab illo dispositiue, vel aliquo modo effectiue, vt supra declaratum est. Ad secundum ex verbis Pauli: *Factores legis iustificabuntur*, respondeo dupliciter posse accipi verbū *iustificabuntur*, scilicet vel de prima, vel de secunda iustificatione. Priori modo intellexit Augustinus libro de Spirit. & liter. cap. 26. & ait, sic esse intelligendum, vt sciāmus, eos non aliter esse obseruatores legis, nisi iustificentur vt non iustificatio factoribus accedat, sed factores legis iustificatio præcedat. Posteriori modo intelligitur frequentius, & sic accipiendum est de factoribus legis non suis viribus, sed ex fide, & auxilio gratiæ, & si referatur ad primam iustificationem, intelligitur dispositiue, si ad secundam, meritorie, & ita etiam videtur intellexisse August. li. 83. Quæstion. q. 76. & aliis locis, unde inde non probatur, homines fieri iustiores formaliter suis operibus. De Concilio autem Tridentino satis dictum est.

### C A P V T III.

*Virum gratia via per omnia, & singula bona opera iustorum augeatur?*

1. **H**ÆC quæstio valde connexa est cum tractatu de Merito, eo quod augmentum ipsum gratiæ est vnum ex præcipuis præmiis meriti iustorum: nihilominus tamen non potest omnino prætermitti, quia eius resolutio propria est huius loci, & ad cætera, quæ de hoc augmento tractanda supersunt necessaria. Curabimus autem, quæ sunt vtriusque loci

propria ita distinguere, vt nec materias confundamus, nec eadem inutiliter repetamus. Supponimus ergo primo, sermonem esse de bonis operibus ex fide, & auxilio diuinæ gratiæ procedentibus, quæ per antonomasiam vocantur à Patribus, & Theologis opera bona, seu opera pietatis. Nam inferiora opera bona ordinis naturalis per se, ac præcise sumpta, etiam si ab homine iusto fiant, gratiam, vel charitatē, seu iustitiam non augent, tum quia non sunt meritoria de condigno, vt nunc suppono, tum etiam quia cum nullo modo supernaturalia sint, non sunt proportionata ad augendam gratiam, quæ forma supernaturalis est. Limbo autem sermonem ad solam gratiam, vt à charitate distinguitur, nam de charitate, & aliis virtutibus infusis dicam capite sequenti. Item limbo quæstionem ad gratiam viæ, vt in titulo proposui, quia nunc de iustitia tantum viatorum tractamus, an vero post viam, seu in termino extrinseco eius, vel in ingressu beatitudinis aliquod augmentum intensuum gratiæ consummata fiat, vel ex liberalitate Dei, vel propter opera huius vitæ? alia quæstio est, quæ in materia de Beatitudine tractatur, aliquid vero in discursu huius capitis attingemus, & plura in materia de Merito in li. 12.

Secundo suppono, nunquam augeri gratiam per opera, nisi absolute, & simpliciter sint meritoria de condigno apud Deum. Itaq; si aliquod huiusmodi opus inuenitur in homine iusto, quod non sit meritorium de condigno apud Deum, per illud sine ulla dubitatione non augebitur gratia. Ratio est, quia augmentum iustitiæ, seu gratiæ nunquam fit, nisi ex merito proprio hominis iusti apud Deum (loquimur enim, vt in principio supposui, de lege ordinaria, non de priuilegiis specialibus, & ex opere operantis, non de operato) ergo si opus non sit meritorium de condigno, non augebit gratiam. Consequentia clara est. Antecedens autem patet, quia iustus non crescit in gratia, nisi ex operibus, vt testificatur Iaco. c. 2. & exponit Concil. Trid. dicto c. 10. sed illa opera sunt hominis iusti, vt supponitur, & debent esse proportionata tali augmento, vt illud obtineant, ergo si talia sint, etiam merebuntur illud de condigno, ergo è contrario si non merentur tale augmentum, nec conferent illud. Et hoc satis significauit Concilium Trident. dicta sess. 6. nam cum c. 10. docuisset, iustos crescere in gratia per bona opera, nulla facta mentione meriti, quia nondum doctrinam de illo tradiderat, nihilominus in can. 34. definit, mereri iustos hoc augmentum per bona opera, vtiq; per illa, per quæ illud obtinent. Itaq; certum sit, iustorum gratiam non augeri, nisi per opera meritoria de condigno. Non est autē æque certum an conuertens propositio sit æque vera, scilicet, augeri gratiam per omnia opera iustorum meritoria de condigno, nam aliqui eam negant, quod est vnum ex præcipuis punctis in hoc capite disputandis.

Tertio suppono, actus à iusto elicitos ex habitu charitatis, si sint intensiores, quam habitus gratiæ, augmentum illius statim consequi, atq; ita gratiā augere. Hoc est certum, & extra controuersiam, vt videmus, & ratio est, quia illi actus circa dubiū sunt maxime meritorii de condigno, ergo merentur hoc augmentum, & alioqui sunt maxime proportionati habitu statim illius sponunt subiectum ad illud recipiendum, ergo per tales actus statim gratia augetur. De cæteris autem actibus tractanda est quæstio, potestq; ad duo mēbra reduci. Vnum est de actibus elicitis à charitatis habitu, & non sunt intensiores illo, quos breuitatis causa remissos vocabimus, siue sint æquales, siue inferiores. Aliud est de actibus cæterarum virtutum à charitate distinctarum, & de vtroq; membro dicendum est, sed claritatis gratia prius de actibus remissis charitatis dicemus, postea ad cætera opera facile doctrinam applicabimus.

Fuit

Prima suppositio per bona opera naturalis ordinis iustitiam non auget.

2. suppositio Gratia non augetur, nisi per opera meritoria de condigno.

3. suppositio.

Post actus charitatis habitus statim illius sponunt subiectum ad illud recipiendum, ergo per tales actus statim gratia augetur. De cæteris autem actibus tractanda est quæstio, potestq; ad duo mēbra reduci. Vnum est de actibus elicitis à charitatis habitu, & non sunt intensiores illo, quos breuitatis causa remissos vocabimus, siue sint æquales, siue inferiores. Aliud est de actibus cæterarum virtutum à charitate distinctarum, & de vtroq; membro dicendum est, sed claritatis gratia prius de actibus remissis charitatis dicemus, postea ad cætera opera facile doctrinam applicabimus.



4.  
1. Opinio  
negans gra-  
tiam augeri  
per actus re-  
missos chari-  
tatis.

Predictæ o-  
pinioni con-  
gruentia.

Eiusdem  
physicæ ra-  
tio.

5.  
2. Opinio  
Per tales a-  
ctus mereri  
gratiam, non  
tamen augeri  
absq. alio  
adminicu-  
lo.

Primus mo-  
dus explican-  
di hanc opi-  
nionem.

6.  
2. modus ex-  
plicandi.

Fuit ergo aliquorum opinio per actus remissos charitatis non consequi iustum gratiæ augmentum. Duobus autem modis hæc opinio fundatur, & asseritur. Vnde potest in duas opiniones distinguui. Prior est, quod per tales actus non augetur gratia, quia simpliciter non merentur de condigno tale augmentum. Ita sentit Altfiodor. libr. 3. Sum. tract. 16. cap. vnic. q. 3. & 5. Fauct D. Thomas in 1. d. 17. q. 2. ar. 3. ad 2. & 5. & Durand. ibi q. 8. n. 7. Videtur tamen loqui de solis actibus minus intensis, nam de æqualibus id non dicit, ne ratio eius in illis locum habet, vt videbimus, & Bonauent. in 2. d. 40. art. 2. q. 3. vbi in corpore loquitur de merito maioris gloriæ, dicitque maiorem charitatem, vel meliorem voluntatem mereri augmentum gloriæ essentialis, reliqua verò dicit solum conferre ad maiorem gloriam, vel disponendo, vel impedimenta remouendo, & in solut. ad 3. generaliter dicit, per nouum actum æqualem priori tantum mereri hominem, sicut per primum, non tamen nouum, sed idem quod prius, nouo titulo. Et hanc sententiam ex modernis defendit Dominicus Bannez. 2. 2. q. 24. art. 2. & in Relectione speciali de augmento charitatis, vbi quoad modum loquendi aliquo modo limitauit sententiam, sed res eadem est, vt infra dicam. Fundamentum huius sententiæ apud Durandum est tantum moralis congruentia, quia non meretur accipere augmentum donorum, qui tepide vtitur acceptis: sed qui recipit intensum habitum, & remissè operatur, non vtitur habitu debito modo, cum actus non proportionetur habitui: ergo. Quæ congruentia, qualiscunque illa sit, non procedit de actibus æqualibus habitui, sed de remissioribus, nam æquales seruant proportionem, & satis debito modo operatur, qui secundum similitudinem sui habitus æqualiter operatur. Alii vtuntur fundamento magis physico, quam theologico, quia vt actus mereatur augmentum habitus, debet esse talis, vt sit proportionatus ad augendum illum, sed in ordine naturali actus remissus non est proportionatus ad augendum habitum intensum, vt ex Philosophia supponunt: ergo neque in ordine supernaturali actus remissus est proportionatus ad merendum augmentum habitus. Neque refert, quod actus supernaturales non augeant physicè habitus suos, quia saltem debent seruire ad meritum eam proportionem, quam habere deberent, si essent causæ physicæ talis augmenti. His addi solent alia argumenta ab inconuenienti sumpta, quæ postea proponemus.

Altera opinio est, iustum per actus remissos mereri quidem de condigno augmentum gratiæ, nihilominus tamen gratiam viæ vel nunquam augeri per tales actus, vel saltem non per illos solos sine adminiculo alicuius actus intensioris habitus. Itaque defensores huius sententiæ in duobus conueniunt. Primum est, hos actus mereri hoc augmentum. Secundum est, per illos solos non dari. In modo autem explicandi, quando tale augmentum detur, inuenio diuersitatem, quam ad quatuor modos dicendi reduco. Primus est, quod illud augmentum re vera nunquam datur vel in via, vel in patria quoad nouos gradus gratiæ, vel gloriæ, sed solum quoad rationem præmij, quia eadem gloria datur etiam propter noua merita, & ita crescit in ratione præmij, quia pluribus titulis datur, & ita est præmium magis honorificum, vt sic dicam. Hæc fuit opinio Bannez in Relect. & loquitur clarius de gloria, est autem eadem ratio de gratia. Nisi quoad gratiam velit negare meritum eius per actus remissos, sicut prius fecerat.

Secundus modus dicendi est, hoc augmentum actuum remissorum, quod non statim datur, dari postea in via, si homo se disponat per actum intensiorem. Quod si homo nunquam se disponit in via, amittere illud augmentum, neque illud in patria obtinere. Hæc opinio solet tribui Conrado in 1. 2. q. 14. ar. 8. qui eam indicat, & refert Capreolum in 1. d. 17.

pars 3.

q. 2. artic. 3. Citatur etiam Capreol. in 4. distinctione 14. quæstione 2. artic. 3. in principio. Sed in hoc ultimo loco non ponit Capreolus ultimam partem negatiuam, nimirum, tale augmentum non dari in termino viæ, quando homo in via non se disposuit, sed tantum ponit alias duas propositiones, vnam negantem dari statim illud augmentum, aliam affirmatiuam, dari etiam in via, si homo se disponat. Et hoc modo eandem sententiam docet expressè D. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 8. & 2. 2. quæst. 124. art. 6. in corp. & ad 1. Caietanus vero in dicto art. 8. videtur exponere verba D. Thomæ exclusiue, cum enim D. Thomas dicat, mereri hominem per tales actus augmentum gratiæ non statim, sed suo tempore reddendum, cum scilicet aliquis fuerit sufficienter dispositus ad gratiæ augmentum addit Caietanus, Quod tunc solum est, quando aliquis ita vtitur accepta gratia secundum proportionem virtutum suarum, vt in nullo gratia Dei desit per negligentiam. Vnde si homo hoc non faciat, dum hic viuunt, videtur Caietanus sentire, quod sit perpetuo cariturus illo augmento. Retamen vera non est hæc eius sententia, vt magis eam explicat 2. 2. quæst. 124. art. 6. circa ad 1. vbi merito impugnatur Durandum dicentem, iustum per actus remissos mereri augmentum gloriæ, & non gratiæ, id enim repugnat, quia meritum augmenti vitæ æternæ claudit in se meritum augmenti gratiæ, saltem dandi cum ipsa vitæ æterna, quia non potest esse maior vitæ æterna, quam sit ipsa gratia aucta, & consummata in termino. Vnde si per actus ipsos remissos meretur homo augmentum visionis beatæ, meretur augmentum luminis gloriæ, & consequenter meretur etiam verum augmentum gratiæ, quod necessarium erit dari, saltem cum data fuerit visio, & lumen in tali gradu perfectum.

Vnde est tertius modus sub distinctione dicens, illud augmentum dari vel in via, si homo se disposuerit, vel in termino viæ, si in via homo non se disposuerit. Et hunc modum sequuntur aliqui moderni Thomistæ, & sine dubio videtur fuisse Caietanum, & potest attribui D. Thomæ, tum quia ita affirmat vnum, vt non excludat aliud, tum etiam quia affirmat, mereri hominem per actus remissos augmentum gloriæ: at hoc infallibiliter consequetur homo, si in gratia moriatur, etiam si nullum aliud bonum operetur, ergo & augmentum gratiæ obtinebit. Et ita sicut secundus ex his modis est longe probabilior, quam primus, ita & hic tertius omnino preferendus est, supposito illo principio, quod per hos actus remissos non statim augeatur gratia, quamuis verum augmentum mereatur. Vnde omnes alii auctores, qui in hoc principio cum D. Thomæ conueniunt, & modum non explicant, iuxta hunc tertium modum videntur explicandi, vt Palud. in 4. d. 16. q. 1. Richard. in 1. d. 17. art. 2. qu. 3. & in 2. d. 27. art. 2. quæst. 2. qui fatetur, posse hoc augmentum dari aliquando in via. Differt tamen ab aliis, quia vt detur, non requirit actum intensiorem, sed putat sufficere multiplicationem actuum remissorum, quæ actui intensiori æquiualeat. An vero detur in patria ei, qui in via illud non obtinuit? non declarat, sed dum non negat, affirmat, propter dicta, nam æquiparat illud cum merito gloriæ, quod eisdem actibus remissis tribuitur.

Est tamen quartus modus dicendi conteniens in illo principio, quod actus remissi mereantur hoc augmentum, & quod non detur statim. Et addens, nunquam amplius in via dari, quicquid homo postea conetur, semper tamen dari in ingressu patriæ. Hæc fuit sententia Scoti in 4. d. 21. q. 1. in fine totius corporis, & dist. 22. qu. 1. §. Ad hoc dico, in vtroque enim loco negat hoc augmentum dari statim, in priori tamen solum declarat, dari in instanti mortis, videtur tamē intelligendum, si in eo instanti homo sit dispositus ad ingressum gloriæ, ita vt nihil purgandum habeat. Nam Scotus ait, dari hoc augmentum gratiæ, vt con-

7.  
Tertius mo-  
dus subdi-  
stinguens.

8.  
Quartus  
modus ex-  
plicandi.



iunctum alicui gradui gloriæ, ad quam (inquit) *disponit gratia*; ergo non est necesse dari tale augmentum in purgatorio, sed tantum in ingressu gloriæ. Et ex Thomistis aperte hanc sententiam nouissime tenuit Aluarez libro 7. de Auxil. disputat. 60. conclusione 5. vbi dicit, augmentum gratiæ debitum actibus remissis dari in primo instanti glorificationis, vbi licet non ponat exclusiuam, in probationibus conclusionis eam concludere conatur, & ex secunda eius conclusione euidenter sequebatur. Aitenim, quod licet actus intensior habitu gratiæ per omnes gradus suæ intensiōis mereatur augmentum habitus, nihilominus per talem actum intensiorem habitu gratiæ non augeri gratiam, nisi iuxta excessum actus, & vsq; ad æqualitatem eius, atq; ita semper manere aliquod augmentum habitus ratione talis actus postea dandum, ergo si actus intensior non sufficit, vt statim detur totum augmentum gratiæ illi debitum, multo minus poterit sufficere, vt detur augmentum debitum præcedentibus actibus remissis. Ac proinde totum augmentum habitus vltra intensiorem actum in via elicitum, quibuscunque actibus correspondeat, reseruatur in gloriam. Et certe videtur hic modus loquendi magis consequenter loqui ad fundamentum totius sententiæ, negant enim omnes defensores eius dari statim augmentum debitum actibus remissis, quia homo non est dispositus, sed actus feruentior postea factus de se nunquam disponit ad maiorem intensiōem habitus, quam sit ipse actus, quamq; ipse meretur, & ad illam simul disponit, ergo nunquam ille actus disponit ad maius augmentum ratione actuum remissorum recipiendum. Datur ergo in initio beatitudinis, nam tunc est tempus recipiendi præmium adæquatum omnium meritorum, quod in via datum non est, non enim potest irremuneratum relinquere.

Proxime superior modus explicandi magis congruens toti opinioni prima.

9. Aluarez S. Thomæ ascribit.

Conatur autem hic auctor suam sententiam ascribere D. Thomæ. Et solum allegat verba supra citata ex l. 2. q. 114. art. 8. ad 3. vbi D. Thomas dicit, hoc augmentum actuum remissorum cum aliquis fuerit sufficienter dispositus ad gratiæ augmentum, esse conferendum: quod ipse exposuit, id est, cum se disposuerit, per feruentiorem actum, quod cum non possit fieri in via, vt probatum est, ipse ait, fieri in alia vita, vbi (inquit) disponetur quis à Deo per actum ita intensum, vt adæquet totam quantitatem meriti, quod præcessit in via, vt sic tandem seruetur proportio inter gratiam in esse meriti, & in esse habitus. Neq; hinc sequitur (ait) qd mereatur homo in alia vita, sed sicut disponitur iustus ad visionem beatificam per lumen gloriæ, ita per actum intensum charitatis disponitur ad intensiōem habitus sine nouo merito.

10. Non est tam verus nec D. Thomæ ascribendus.

Sed tam res ipsa, quam expositio verborum D. Thomæ videtur mihi difficilis. Res quidem, quia hoc augmentum gratiæ dari dicitur in primo instanti glorificationis, vt ille auctor in quinta conclusione fatetur: at in illo instanti non potest dari augmentum habitus gratiæ, vel charitatis per dispositionem propriam recipientis, ergo falsum est dicere, tunc dari, quando homo ipse se disponit per actum æqualem intensiōe omnibus meritis. Probatur minor, quia talis actus amoris in instanti glorificationis non est nisi actus fruitionis, seu dilectionis beatæ, ille autem actus non est dispositio ad augmentum gratiæ, sed simpliciter, & omnimodo supponit gratiam perfecte consummatam in sua intensiōe, & simili modo supponit intensiōem habitus charitatis, ergo in illo instanti nullus est actus in beato, qui sit dispositio ad intensiōem habitus. Maior certa est, quia in illo instanti beatus habet amorem beatificum, vel non potest simul habere alium actum amoris Dei supernaturalis, vel saltem non est necesse, vt illum semper habeat, multoque minus est necessarium, vt habeat alium æque perfectum, & tam intensum, quantum omnibus meritis simul sumptis correspondere potest,

hoc enim ad summum desiderari potest in illo amore, qui ad præmium ipsum pertinet, qualis est beatificus: alium ergo postulare, voluntarium, & fictitium est.

Probatur ergo minor, quia talis amor supponit visionem beatam, tum quia est amor necessarius, tum etiam quia non est in beato alia supernaturalis cognitio, in qua talis amor fundetur. At visio beata supponit lumen gloriæ tam intensum, quam potest omnibus meritis simul sumptis correspondere. At intensum lumen supponit gratiam proportionaliter intensam, tum quia comparatur ad illam sicut potentia ad essentiam, tum etiam quia visio supponit hominem perfecte sanctum, & deificatum intrinsece cum proportione ad talem visionem: tum denique quia si ex parte visionis beatus recipit præmium adæquatum omnibus suis meritis sine præuia dispositione, quæ pro illo instanti in beato intelligi queat, cur non recipiet, etiam adæquatum præmium ex parte gratiæ sine tali dispositione, cum gratia natura sua sit prior, quam visio. Quod si gratia isto modo augetur, & consummatur prius natura, & statim infunditur adæquatum lumen gloriæ, statim etiam consummatur augmentum habitus charitatis sine alia dispositione, quasi per emanationem à gratia. Ac deinde habitus charitatis sic intensus necessario prorumpit in actum sic intensum, ergo non disponitur beatus ad intensiōem habitus per actum intensum, sed potius intenditur habitus, vt actus procedat intensus. Est hoc consentaneum illi statui, vbi non proceditur ab imperfecto ad perfectum, sed actus ipse charitatis perfectissimo modo, & maxime connaturali sit, & ideo non præintelligitur ibi actus intensior factus ab habitu remisso cum auxilio, vt per illum augeatur habitus, sicut fit in via, sed potius intensio habitus datur in præmium præcedentium meritorum, vt eliciendo actum perfectum, & perfecto modo, consummetur præmium. Et potest addi confirmatio ad hominem, ait enim ille auctor, disponi iustum ad visionem beatificam per lumen gloriæ, vtiq; quia per hoc lumen datur vis, & potestas eliciendi visionem, & pari ratione per tantum lumen disponitur ad tantam visionem, ergo eadem proportionem per tantam charitatem habitualem disponitur ad tam intensum amorem, quia etiam per habitum charitatis tam intensum datur vis, & potestas ad tantam actus intensiōem, quia sicut visio non fit nisi modo maxime connaturali, & à principio intrinseco, & adæquato, ita neque actus amoris, ergo non potest è contrario intensio illius actus disponere ad intensiōem habitus, ne sint sibi inuicem causæ in eodem genere, vt omittam alia, quibus supra probaui, non posse actum disponere ad habitum, à quo elicitur, & quod ille Auctor contra Bannez fatetur, actum intensiorem habitu in via, qui est ratio intendendi illum, non posse procedere ab illo habitu secundum gradum intensiōis, in quo habitum excedit, ergo è contratio cum in gloria actus intensus beatifici amoris eliciatur ab habitu cum maxima perfectione, & connaturalitate, non minus in primo instanti beatitudinis, quam per totam æternitatem, non potest actus intensior esse dispositio ad intensiōem habitus, neq; villo modo ratio, vel causa illius, sed tantum effectus productus ab habitu.

Hinc facile ostenditur altera pars de sensu D. Thomæ. Et in primis in l. 2. quæ. 24. arti. 6. ad 1. absolute dixit, augeri habitum non statim, sed quando voluntas conatur ad huiusmodi augmentum. Quæ verba de se inde finita sunt ad viam, & patriam, proprie tamen verificantur in via, in sensu causali, in quo aperte Diuus Thomas loquitur, scilicet, vt ratione talis maioris conatus, & intensioris actus, habitus augeatur, in quo sensu non habet id locum in charitate beatifica, vt ostensum est. Et hunc sensum causalem explicauit magis D. Thomas in alio loco ex l. 2. dicens, cum fuerit aliqua

11. Ex actu amoris in instanti glorificationis non sequitur augmentum gratiæ.

Confirmatio ad hominem.

12.

Quare non sit D. Thomæ ascribendus quare ille modus.



Aliquis sufficienter dispositus, quod de statu gloriæ intelligi non potest, vt ostendi, si sit sermo de dispositione per actum, vt plane videtur D. Thomas loqui. Aliiter vero posset homo in primo instanti mortis, vel in quo purgatio consummatur, dici dispositus ad recipiendum illud augmentum, quia ratione status est capax illius augmenti sibi debiti ex merito, & iam non habet impedimentum, cum purus ab omni reatu supponatur. Quocirca supposito illo principio, in quo omnes isti auctores conueniunt, scilicet augmentum gratiæ respondens actibus remissis non dari, multo magis consequenter loquitur Scotus dicens, non dari in viâ, sed in vltimum terminum eius reservari. Et tunc simpliciter dari vt præmium præcedentium meritorum, nulla alia expectata dispositione positiua ex parte hominis, seu animæ, præter statum gratiæ vsque ad terminum viæ, qui est extrinsecus, respectu ipsius viæ, & intrinsecus quoad initium gloriæ, supposita tantum illa dispositione negatiua, quod nihil purgandum super sit, ita vt sub illa viâ, et status purgatorij includatur, quia vel necessarius non fuit, vel in illo momento fuit etiam consummatus.

13. *Proponuntur fundamenta prædicta 2. opinionis, ac adeo communia eius quatuor explicandi modis. 1. fundam. ex ratione. Instantia.* Omnis vero illis punctis, in quibus isti modi opinandi differunt, quos solum tetigimus, quia illorum cognitio ad veram resolutionem intentam conducet, necessarium est proponere fundamenta, propter quæ conueniunt in negando augmentum gratiæ per meritum actuum remissorum sine alia dispositione, vel dilatione. Prima ergo ratio directa, & (vt ita dicam) ostensiuâ directe, solum est, quia Deus in augendis habitibus infusus seruat proportionem ad augmentum acquiritorum, sed habitus acquisiti non augentur, nisi per actus intensiores iuxta veriores, magisque receptam sententiam; ergo. Quod si assignetur discrimen, quod in acquisitis intensio sit per physicam efficientiam actuum, non vero in infusis: instant, quia cum actus infusi non habeant vim effectricem intensificationis habitus, tunc solum Deus supplet illum defectum, quando actus seruat eam proportionem ad habitum, quæ necessaria esset, etiam si actus esset effectuius intensificationis habitus: ergo priusquam Deus intendat talem habitum, expectat intensiorem actum, saltem vt dispositionem secundum proportionem physicam necessariam, ac debitam. Et confirmatur hoc congruentia theologica, & morali, quia Deus non infundit habitum gratiæ, nisi iuxta dispositionem operantis, & ita infundit gratiam magis, vel minus intensam, prout dispositio magis, vel minus intensa fuerit, neque vnquam intensio gratiæ excedit intensificationem dispositionis, vt sumitur etiam ex Concilio Tridentino sessione 6. cap. 7. ergo idem credendum est seruare Deum in augmento gratiæ præstando. Nam in vtroque eadem proportio physica, & eadem congruentia moralis inuenitur. Postulat enim recta prouidentia ratio, vt melius operanti melior forma, seu maior gratia tribuatur. Secundo

2. fundam. *ex triplici incommo- do. Vnum incommo- dum.* adduntur congruentiæ ab inconuenienti, quia si per actus remissos datur augmentum gratiæ, propter singulos gradus vniuscuiusque actus dabitur aliquod augmentum gratiæ, quia non est maior ratio de vno, quam de alio, & ita omnes actus erunt meritorij augmenti habitus secundum totam latitudinem suorum graduum. Ex quo vltius sequitur obtinere hominem per singulos actus remissos tot gradus intensificationis gratiæ habitualis, quot sunt in singulis actibus: consequens est absurdum, quia alias in infinitum cresceret gratia per paucos actus, si illi multiplicentur per annum, & semper fiat duplo maiores, vt nimirum, hodie vt vnum; cras vt duo, altera die vt quatuor, altera vt octo, & sic per discursum anni, sic in fine anni perueniret gratia ad immensam quantam intensificationem, vt est vulgaris supputatio: illud autem est valde absurdum: ergo non est admittendum principium, ex quo illud sequitur. Secundum huic simile est, quia sequitur, iustum remisse operantem

fieri sanctiorem alio exactissime, & feruentissime operante, & patiente etiam durissima tormenta vsque ad martyrium, solum propter temporis vitæ dilationem, verbi gratia, quia ille per annos quinquaginta, iste per vnum tantum annum post primam vtriusque iustificationem in gratia vixerunt. Sequela euidens est, quia multitudo actuum potest superare intensificationem, si actus remissi sunt meritorij secundum omnes gradus suos: consequens autem reputatur absurdum, tum quia datur hominibus occasio remisse operandi, tum quia alias non posset homo diligentia compensare vitæ breuitatem, quod videtur à modo loquendi Scripturæ alienum. Tertium inconueniens additur, quia alias in continuatione eiusdem actus esset infinitum meritum. Quartum est, quia alias omnia merita per peccatum mortificata reuiuiscerent quoad actuale, & præsentaneum effectum, & ita semper peccator resurgeret in maiori gratia, quod etiam falsum, & absurdum existimatur.

Nihilominus est tertia principalis sententia, quæ cum præcedenti conuenit in hoc, quod actus remissi sunt meritorij de condigno noui augmenti gratiæ veri, & proprii, id est, non solum vt antiqua gratia nouo titulo detur, sed etiam vt noua gratiæ perfectio, & intensio conferatur. Dissentit vero in alio puncto de tempore, in quo augmentum datur, aitque statim sine vlla dilatione dari. Hanc sententiam tenet Maior in 4. dist. 22. q. 1. Gab. in 1. dist. 17. quæst. 4. artic. 3. dub. 2. & in 4. dist. 14. q. 3. ar. 3. dub. 3. & Almain. tract. 2. Moral. capit. 11. & 22. Et quoad gratiam tenuit eandem sententiam Victor. in Relect. de Augment. charit. & Vega lib. 7. in Tridentinum cap. 26. & quamuis ibi non satis affirmando loquatur, soluendo enim quoddam argumentum videtur hanc partem permittere potius, quam concedere, nihilominus in lib. 15. capite 9. absolute docet, *Per omnia opera bona proficere iustos in gratia, vt probabilis (inquit) est inter scholasticos.* Consentit Soto in 4. dist. 14. q. 2. art. 2. Sed addit, *augere gratiam in genere gratiæ.* Et infra declarans illud additum, ait, fortasse gratiam, vt est quædam qualitas, non recipere illud augmentum vsque ad ingressum gloriæ. Idem habet libr. 2. de Natur. & grat. cap. 17. in fine, & late hanc sententiam defendit Cuiuslibet. 1. 2. q. 14. art. 8. disput. 3. frustra vero in explicando Diuo Thomæ laborat, ne ab eius sententia discedere videatur. Acriter etiam pugnat pro eadem sententia Vazq. 1. 2. disput. 226. cap. 5. qui adducit Tileran. in Apolog. pro Concilio Tridentino sess. 6. cap. 10. Et nouissime tenet Lorca disput. 51. de Grat. dub. vlt. Videat ergo lector, quo titulo Aluar. supra referens hanc sententiam, & pro illa solum Maiorem, & Gabrielem allegans, addere non dubitauerit, hanc sententiam nullam prorsus habere probabilitatem, solum quia eam sufficienter (vt ipse ait) impugnat Bañez. Sed quanti momenti sit illa impugnatio ex argumentis pro illa sententia adductis, & eorum solutione constabit. Nullus autem prudens dubitare potest, quin auctores citati magnam possint probabilitatem huic opinioni generare: quod vero rationem spectando longe probabilior sit, in sequentibus assertionibus ostendemus.

Dico ergo primo. Iustus per actus remissos meretur augmentum gratiæ de condigno. In hac assertioni conueniunt fere omnes Theologi, D. Thom. Capreolus, Conrad. Caietan. Victor. Soto, Medina, Iustus per Scot. Gabr. Maior. Almain. & cæteri allegati. Quæ actus remissos meretur assertio licet olim habuerit aliquos meretur assertores, hodie reuera probabilis non est. Probatio autem huius veritatis pendet ex principiis generali- bus de merito in lib. 12. tractandis, & ideo hic tantum de condigno illam probabimus ex suppositione. Nam in primis De merito statuimus, posse iustum per opera sua consequi augmentum gratiæ suæ. Id enim definitum de fide est in Trident. sessione 6. cap. 10. & canon. 24. & in 32. additur, id fieri per meritum de condigno, ideoque longiore

3. incommo- dum.

4. incommo- dum.

14. 3. opinio. Partim cõ- sentiens cum hac, partim dis- sentiens.

15. Assertio 1.

tum gratiæ meretur augmentum gratiæ suæ. Id enim definitum de fide est in Trident. sessione 6. cap. 10. & canon. 24. & in 32. additur, id fieri per meritum de condigno, ideoque longiore



giorem probationem illuc remittimus. Hinc secundo supponimus, bonis operibus iustorum promissum esse iustitiæ incrementum. Ita sumitur ex Concilio Trident. & sequitur ex priori suppositione, nam meritum de condigno supponit diuinam promissionem, in qua suo modo fundetur, vt inferius ostendimus, sed opera iustorum merentur augmentum iustitiæ; ergo est illis promissum. Item iustus bene operans potest, & debet firmiter sperare augmentum iustitiæ, si recte operetur, firma vero spes fundatur in promissione. Denique augmentum gloriæ promissum est bonis operibus, vt infra lib. 12. videbimus, sed gloria non augetur sine gratia, quia per gratiam acceptamur ad gloriam, tum etiam quia gloria vel est ipsa gratia consummata, vel est visio, & amor, quæ correspondet gratiæ, tanquam operationes essentia, & ideo cum illa seruant proportionem; ergo in promissione augmenti gloriæ, promissio augmenti gratiæ includitur.

16  
Predicta  
definitio  
Trident. ex  
plicatur.

Trident.

Psal. 83.  
2. Cor. 4.

Tertio supponimus, hanc definitionem intelligendam esse de augmento reali, & vero ipsius gratiæ, & nō de solo titulo. Tale enim esse censeo illud augmentum, quod solum in hoc ponitur, quod eadem gratia pluribus titulis, & propter varia merita conferatur. Ad quam euasione excludendam puto sufficere verba Concilij cum testimonijs Scripturæ, quæ allegat. Nam in dicto cap. 10. dicit: *Euntes de virtute in virtutem, renouantur de die in diem*. Nunquid renouari, est pluribus titulis eandem gratiam in eodem perfectionis gradu tenere? Certe non ita exponunt Patres, quos supra retulimus, verba Psalm. 83. vel Pauli 2. ad Corinth. 4. quæ Concilium tacite allegat. Hanc vero renouationem declarat Concilium fieri per augmentum gratiæ. Exhibendo (inquit) ea arma iustitiæ in sanctificationem per obseruationem mandatorum Dei, & Ecclesia in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus eius crescunt. Ergo tale est hoc augmentum, vt renouet hominem de die in diem; est ergo verum, & internum, non per solam quasi extrinsecam denominationem ex nouo titulo.

17  
Vrgetur ad  
huc explicatio.  
Apocal.  
vlt. Eccles.  
18. Iacob. 2.

Vnde addit Concilium: *Crescunt, atque magis iustificantur*, & allegat testimonia Scripturæ Apocalyps. vlt. Eccles. 18. vbi monentur iusti amplius semper iustificari. Et Iacob. 2. quod ex operibus iustificatur homo. In quibus locis ostendimus supra secundum verum Ecclesiæ sensum iustificari idem esse, quod in iustitia crescere, & magis iustum fieri. Ac denique addit: *Hoc iustitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia, cum orat: Da nobis Domine fidei spei, & charitatis augmentum*. At Ecclesia verum, & reale augmentum harum virtutum petit, non quod nouo titulo conferatur, vel conseruetur. Postea vero in can. 24. definit Concilium, iustitiam acceptam per bona opera augeri; ergo in eodem sensu loquitur de reali augmento, nam canon ille doctrinæ capituli 10. respondet. Et præterea in illo canone pondero, quod simul ait per bona opera iustitiam conseruari, & augeri. Vnde intelligimus loqui de vero augmento, sicut de vera conseruatione. Imo si solum diceretur gratia augeri, quia nouo titulo confertur, illa non esset auctio à conseruatione distincta, quia gratiam illo modo augeri nihil aliud esset, quam nouo titulo conseruari. Actandem in canon. 32. in eodem sensu definit, mereri iustum de condigno gratiæ augmentum. Potestque hæc veritas ab incommotis confirmari: nam si permittitur illa licentia interpretandi definitionem Concilij in sensu adeo improprio, etiam posset quis negare, gratiam habitalem vere, & in se augeri per actus intensiores, vel posse iustum per vlla opera meritoria, quantumuis excellentia hoc mereri, sed solum vt nouo titulo gratia eadem conferatur. Item quamuis de fide sit certum, gratiam augeri per sacramenta viuorum, posset quis dicere, id non intelligi de vero augmento, sed quia nouo titulo confertur, vel potius conseruetur. Nam si explicatio habet locum sine errore in

vna locutione æque doctrinali, & propria, cur non in alia. His addi possunt multa alia, quæ de hoc puncto dixi in Relect. de Reuiuisc. meritor. sect. 1. a nu. 17. per plura sequentia, quæ hic repetere non existimo necessarium.

18

His ergo positis probatur assertio, quia Scriptura, Concilia, & Patres docent, mereri iustos per bona opera suæ iustitiæ incrementum; sed actus remissionis charitatis sunt quædam bona opera iustorum; ergo per illa meretur iustus idem augmentum. Maiorem iam supposuimus de fide, & minor per se nota est. Diceret vero potest aliquis, collectionem esse ex puris particularibus, & ideo non esse bonam, quia potest iustus mereri augmentum iustitiæ per alia bona opera, & non per actus remissionis. Hanc vero euasione late refutauimus in dicta Relectione, & præsertim ponderando verba Concilij Trident. & ex ibi dictis nunc solum obseruo, cum Concilium in can. 32. definit, iustum suis bonis operibus mereri augmentum iustitiæ, licet non addat signum distribuens, nihilominus de omnibus iustis bene operantibus loquitur, tum quia definitio est doctrinalis, & vniuersalis, vnde cum dicit, ipsum iustificatum mereri, &c. perinde est, ac si diceret, quemlibet iustificatum; tum et quia alias sequuntur absurda, quod definitio sit incerta, & quod liberum sit unicuique determinare illam ad hunc, vel illum iustificatum, prout libuerit. Censuit ergo Concilium quoad hoc eandem esse rationem de omni iustificato, & propterea, quod notandum est, solet in Scriptura sacra sumi argumentum in huiusmodi causa ab vno diuiduo ad omnes: sic enim Paulus ad Rom. 4. ex eo quod Abraham non ex operibus proprijs, sed ex fide placuit Deo, intulit, neminem posse illi aliter placere, & Iacob. ca. 2. ex eo, quod idem Abraham ex operibus viuæ fidei iustificatus est, quoad augmentum iustitiæ, intulit, alios etiam iustos posse, & debere eodem modo operari, & iustificari: nec in eo merito considerauit specialem qualitatem, vel perfectionem operum Abraham, sed solum illam generalem, quod fides vtique viuæ cooperabatur operibus eius, & in hac fundauit illationem ad omnes: sicque loquutum est Concilium in capit. 10. & in eodem sensu allegauit Iacobum, & consequenter in eodem definitionem tradit in canon. 32. de quolibet iusto bene operante. Tunc ergo constituamus hominem iustificatum, primo per baptismum, & secundo per confirmationem sine vilo merito, & postea diligere Deum per actus remissiones gratia acquisita per illa sacramenta, & ita mori. Et argumentor in hunc modum, vel ille in discursu viæ meruit augmentum gratiæ, vel non meruit, si non meruit, falsa inuenitur vniuersalis definitio Concilij: si meruit, ergo per actus remissiones meruit, quia alios non habuit. Et hoc argumentum multo ante Concilium Tridentinum tetigit Scotus in 4. d. 22. q. 1. art. 2. Vbi in summa sic argumentatur. Adultus, qui post baptismum solum exercuit actus remissiones, maiorem gloriam consequetur, quam infans baptizatus, quia reddet Deus præmium unicuique secundum opera sua, ac proinde maius præmium ei, qui aliqua bona opera habuit, quam ei, qui nulla habuit, si in alijs, verbi gratia, in baptismo sint pares: ergo per illos actus remissiones meruit adultus ille augmentum gloriæ, & consequenter augmentum gratiæ, quod est dispositio ad gloriam, seu forma, cui est proportio nata visioni beatæ.

Ratione iustitiam  
probatur assertio.

Effugium  
præcluditur

Con. Trident.  
ponderatio.

Roman. 4.

Iacob. 2.

Trident.

Efficax argumentum, pro assertione for-  
matur.

Scotus.

Obijci verò potest, quia hinc si queretur, etiam adultum baptizatum, qui habuit aliqua bona opera moraliter mereri naturalia sine actuali vfu fidei, habiturum esse maiorem gloriam, quam infantem, qui nihil operatus est, quia etiam illum iudicabit Deus secundum opera sua, & in illo verificanda est doctrina Concilij si vniuersaliter de omnibus bene operantibus accipienda sit. Respondetur, non esse simile, quia Concilium aperte loquitur in dicto can. 32. de operibus, quæ sunt dona Dei, & quæ ab homine iustificato per Dei gratiam

19.

Obiectio.

Dissoluitur

Confirmatur ab incommotis.



viæ, & Iesu Christi meritum, cuius viuum membrum est, fiunt. Non sunt autem huiusmodi bona opera pure moralia ordinis naturalis, & ideo licet definitio Concilij vniuersaliter intelligenda sit de omnibus iustis bene operantibus ex gratia, non comprehenderetur sub illa, qui tantum naturalia bona operatus est: & quamuis illum etiam Deus iudicaturus sit secundum opera sua, tamen de illo iudicabit non esse dignum maiori præmio essentiali, quam si nihil operatus esset: an vero aliquod præmium accidentale illis operibus respondeat? in lib. 12. dicemus. Vnde confirmatur hæc doctrina, & declaratio Concilij ex eodem in capit. 16. vbi ponit conditiones omnes necessarias ad meritum vitæ æternæ & addit. *Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam vere promeruisse censeatur.* At inter illas conditiones non ponit, quod actus esse debeat tantæ, vel tantæ intensiōis, siue absolute, siue per comparisonem ad habitum; ergo non solum non est illa conditio consentanea Concilio, sed etiam videtur repugnans illis verbis. *Nihil amplius.* Dices, etiam Concilium non ponere conditionem, quod opus debeat referri in finem supernaturalem per actum charitatis, & tamen multi Theologi etiam moderni illam requirunt, & non putant, se contradicere Concilio. Respondeo, verisimè dici, neque illam conditionem, neque vllam aliam postulari posse ex parte actus, si à Concilio non est tradita; habet tamen Concilium verba de quibus dubitari potest, an propter illam relationem sint posita, & ideo sub opinione versari potest, an alia opinio sit necessaria: verba Concilij sunt. *illis operibus, quæ in Deo sunt facta;* hæc ergo conditio necessaria est ad meritum, illa autem particula, *in Deo,* potest significare relationem ad Deum, vt vltimum finem, vt idem sit, quod propter Deum: vel potest significare supernaturalem modum emanandi à Deo, & tendendi in ipsum, & ideo in illa conditione est locus opinionibus, vt lib. 12. videbimus. Conditio autem intensiōis profusa aliena est à doctrina Concilij, vt ex verbis eius constat, ideoque dum addit exclusiuam, *nihil amplius,* ita videtur istam assertionem confirmare, vt iam non sit locus contrariæ opinioni.

Plurimus confirmatur ex Trid.

Eufasio.

Præcluditur.

20. Ratio à priori pro assertionem.

Confirmatur 1.

Quorumdam responsio refellitur.

gratiæ, vel magis congrua; Vnde qui elicit actum intensiorem habitu, recipit etiam à Deo maiore actualem gratiam, & excitantem, & adiuuantem, nam sine illa non posset ultra habitum operari, & ideo omnibus pensatis nō minus strenue operatur, qui licet actum minus intensum suo habitu, quam qui elicit intensiorem, si alioqui vterq; actus in se æqualis est, quia vterq; ex parte libertatis suæ æque conatur, & licet alter videatur magis iuuari ab habitu intensiori, alter adiuuatur magis ab actuali gratia concomitante, & præuenitur magis, vel congruentiori modo ab excitante. Ergo nulla ratio patitur, vt vnus mereatur aliquem gradum gratiæ, & non alius. Et quamuis daremus propter illam respectiuam circumstantiam aliquid plus mereri illum, qui cum minori habitu plus operatur, non tñ dici potest rationabiliter, quod alter nihil gratiæ mereatur, cum satis bene sua gratia, & viribus eius vtatur. Et hoc maxime cogit, quando elicit æqualem actum, quia tunc facit quantum ab intrinseco potest, quod solum videtur ad officium eius pertinere, nam ab extrinseco eleuari ad operandum ultra intrinsecā facultatem nemo potest obligari ex vi intensiōis habitus, imo nec videtur esse in potestate alicuius, donec specialiter præueniatur. Quin potius moraliter loquendo, non petitur ab homine, vt semper secundum vltimum potentiam operetur, & valde rigorose exactor, & avarus præmiator esset Deus, si ad merendum ab homine exigeret, vt secundum vltimum, ac maximum potentiam suam operetur.

Alio item modo id declaratur, quia alias sequeretur, hominem mereri per aliquos actus, quia remissè operatus est prius, & non mereri per actus similes, quia prius intense operatus est, quod certe absurdum & contra prudentem rationem iustitiæ distributiue esse videtur. Sequela patet, nam si peccator feruentissimo actu amoris resurgat à peccato, & ideo magnam gratiam consequatur, & postea iterum, atque iterum diligat, non tamen intensius, nihil gratiæ merebitur, & tamen si remisso amore iustificatus esset, & postea efficeret actus absolute quidem æquales prioribus, sed respectiue intensiores, quam remissa gratia, mereretur novos gradus eius. Et similia possunt facile cogitari. Vltimo id declaro constituendo casum, in quo Deus ordinaret homines ad beatitudinem, & meritum eius, sine habitibus infusis per actus supernaturales, & eiusdem rationes factos ex auxilijs. Hic enim prouidentia modus non inuoluit repugnantiam; illo autem posito omnes actus amoris Dei essent meritorij præmij essentialis, quia ad hoc meritum nō est necessaria determinata intensio absoluta, vt nūc supponimus; neq; tunc esset aliqua respectiua per comparisonem ad habitum, quia non essent habitus, vt suppositum est: ergo quilibet actus charitatis, cuiuscunque intensiōis esset, haberet suum meritum: ergo & nunc etiam habet, quia non est homo factus prioris conditionis per infusionem habitus. Neque est credibile, actus, qui esset meritorius in homine iustificato sine habitu, non esse meritorium in homine, qui habet habitum. Dices, hoc recte probare de merito gloriæ, non vero de merito gratiæ, tunc enim homo non meretur aliquem gradum gratiæ, sed tantum gloriæ. Respondeo, sicut nunc non separatur sanctificatio personæ ab infusione habitus gratiæ, ita non separari meritum gloriæ à merito gratiæ, vt contra Durandum diximus, & omnes docent, quia in patria interna sanctitas, & essentialis beatitudo summam inter se proportionem seruant. Et ideo si augmentum concludit de merito alicuius noui gradus gloriæ, consequenter demonstrat meritum alicuius gradus gratiæ, qui additus alijs non poterit nō augere gratiam. At vero in casu posito tollitur de medio habitus gratiæ, & ideo tunc nō ordinaretur meritum ad illam, sed ad solam beatitudinē. Quod si in casu solum ponatur Deus nolens infundere gratiam pro statu viæ, promittens tamen illam pro statu beati-

21. Confirmatur 2.

Vlt confirmatur.

Effugium præcluditur



beatitudinis merentibus illam, tunc quilibet actus esset meritorius gloriæ, & gratiæ aliquando conferendæ, quod hæcenus solum asseruimus, & probauimus.

22. *Corrolium.* Atque ex hac assertione sequitur, actum charitatis intentionem habitu non solum mereri augmentum ratione graduum, in quibus excedit habitum, sed absolute ratione totius actus per se primo, id est, ratione omnium graduum, totiusq; entitatis suæ. Probatur ex dictis, quia si actus remissi sunt meritorij, non est ratione excessus, quia illum non habent; ergo est ratione inferiorum graduum, & cum in illis non sit maior ratio de vno, quam de alio, meritum fundabitur in omnibus, & præmium dabitur ratione omnium; ergo à fortiori actus intensior erit meritorius non solum ratione excessus, sed etiam cæterorum graduum, quia non possunt illi gradus esse peioris conditionis, vel minoris valoris ex eo quod habeant coniunctos gradus aliquos excessus, quia inde potius tota operatio nobilitatur. Ratio vero generalis est, quia bonitas operis, & profectio, & labor, & libertas operantis in toto actu, & in singulis eius partibus exercetur, & ex omnibus coalescit; ergo ex omnibus etiam coalescit meritum, & singulis gradibus cum proportionem respondet. Atque hæc nunc de merito præmissa, & anticipata sint, tanquam ad quæstionis resolutionem necessaria, licet in lib. 12. latius explicanda sint.

23. *Assertio 2. Iustus cum meretur statim augmentum gratiæ consequitur. Suppositio necessaria pro assertione.* Dico ergo secundo: Gradus omnes gratiæ, quos iustus per actus remissos charitatis meretur, statim sine vlla dilatione, nullaue spectata dispositione, illi conferri, ac proinde iustum non solum per omnes hos actus mereri, sed etiam statim consequi suæ gratiæ augmentum. Priusquam rationem conficiam, suppono, hoc augmentum gratiæ respondens actibus remissis, esse infallibiliter conferendum, vt pro tota æternitate habeatur, si iustus, qui illud meruit, in gratia decedat. Hoc iam insinuauimus referendo varios modos dicendi secundæ opinionis, satisq; probatur ex Concilio Tridentino, & ex dictis hoc modo. Quia hoc meritum nititur in promissione diuina, quæ sicut est de gloria æterna, ita etiam est de gratia in æternum duratura, iuxta illud ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, vt essemus sancti, & immaculati in conspectu eius in charitate. Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum, &c.* Et illud ad Roman. 8. *Quos iustificauit, hos & glorificauit.* Quod, vt sæpe diximus, & absolute, & comparate, seu cum proportionem intelligendum est, nam quantum est glorificaturus, tantum iustificat, & sanctificat, & vtrumque in æternum pro meritis promittit, eiusque veritas deficere non potest. Tunc ergo argumentamur, quia vel illa promissio includit aliquam conditionem, vel nullam, sed est omnino absoluta. Si absoluta est, infallibiliter implebitur, ac proinde qui semel meruit aliquem gradum gratiæ, æternum illum recipiet; si vero promissio aliquam conditionem includit, vt vere includit, hæc non est alia, nisi illa, quam Concilium ponit in c. 16. & in can. 32. *Si in gratia decesserint.* Quia conditionem aliam, quam Concilium non apposuit, nobis non licet addere; tum quia conditiones diuinæ promissionis non possumus cognoscere, nisi ex reuelatione diuina, cum sint supernaturalis ordinis, & à libera Dei voluntate pendeant: non est autem in Scriptura, vel per Ecclesiam nobis reuelata alia conditio, vel ostendatur, vbi reuelata sit. Tum maxime quia in rigore falsa esset doctrina Concilij, si alia conditio esset necessaria. Probatur, quia Concilium dicit, iustos consequuturos esse præmium sui meriti, & omnium operum, per quæ merentur, si in gratia decesserint; ac si alia conditio esset inclusa in promissione talis præmij, posset ex defectu alterius conditionis non obligare promissio, & ideo fieri, vt iustus etiam in gratia decedens priuaretur illo præmio. Cum ergo hoc sit impossibile, consequenter est certum, nullam aliam conditionem esse necessariam.

Aduerto tamen, Concilium non dicere, vt si decesserit in gratia, statim consequatur vitam æternam, sed solum quod infallibiliter consequatur: nam potest aliquantulum differri, si reliquæ peccatorum purgandæ superint, quod non oportuit Concilium declarare, quia in canon. 30. iam illud dixerat, & in sess. 25. latius dicturus erat.

Dices, Concilium non apposuisse conditionem illam in augmento gratiæ, sed in vita æterna. Respondeo primo, hinc potius colligi, promissionem augmenti gratiæ esse absolutam, quia neque istam conditionem requirit, cum Concilium illam videatur excludere ab augmento, illam specialiter adscribendo vitæ æternæ, neque aliam possumus magis in augmento fingere, quam in ipsa vita æterna, de qua nulla alia vere affirmari potest, vt ostendi. Deinde dico, quod si augmentum gratiæ respondens merito cuiuscunque operis in hac vita non daretur, conditio illa necessario esset ad augmentum gratiæ amplianda: nam cum Concilium dicit, mereri iustum consecutionem vitæ æternæ, si in gratia decesserit, non id affirmat de sola prima gloria, vt sic dicam, sed de quocunque gradu gloriæ, quem iustus in hac vita meretur, ac subinde de quocunque augmento gloriæ, quod iustus meretur, tum quia de prima gloria adhuc sub iudicis est, an homo iustus illam mereatur, tum maxime, quia iustus merendo augmentum gloriæ, etiam meretur illius consecutionem, & non vt absolute, & in omni casu dandū, ergo sub illa conditione, si in gratia decesserit. Non potest autem quis consequi augmentum gloriæ, nisi etiam obineat gratiæ augmentum proportionatum, vt sæpe dictum est, ergo si augmentum gratiæ non est absolute promissum, vt in hac vita dandum, necesse est, vt sit promissum saltem sub illa conditione, si in gratia decesserit; ergo omnino certum esse debet, ita mereri iustum augmentum gratiæ, vt infallibiliter illo non sit cariturus perpetuo, si in gratia decesserit.

Ex hoc ergo principio concludimus, tale augmentum dari in hac vita statim, ac homo illud meretur. Probatur, quia promissio diuina, quæ fit sub aliqua conditione, sola impleta conditione, statim impletur, nisi ex materia ipsa, vel re promissa constet factam esse pro alio tempore, vel statu, nisi dilatio magis expediat, vt de promissione orationi facta Augustinus dicit; sed promissio augmenti gratiæ facta est iustis hac sola conditione, si illud promereantur; ergo statim, ac illud augmentum merentur, illis confertur. Maior potest imprimis declarari inductione, quia promissio augmenti gratiæ facta sacramentis viuorum, quia facta est sub hac tantum conditione, si digne suscipiantur, statim ac sacramentum digne suscipitur, gratiæ augmentum confertur, & prima gratia, quia promissa est peccatori sub conditione sola, si se sufficienter disponat, seu conturbetur, statim ac conteritur, datur, vt est certum in materia de Pœnitentia, & idem est in similibus. Ratio autem est, quia promissio conditionata, impleta conditione transit in absolutam, & ipsa appositio conditionis est quædam virtualis designatio temporis, pro quo fit promissio, Deus autem non tardat implere, quod pro certo tempore absolute promittit, vt est res certa ex summa fidelitate, & veritate Dei; ergo nec tardat implere conditionatam promissionem impleta conditione. Quod in suo gradu, & proportionem ex sensu humanarum promissionum confirmari potest. Nam qui promittit aliquid sub certa conditione, impleta conditione censetur obligatus ad statim dandum, & qui laboranti promittit mercedem, si operatus fuerit, finito labore, statim obligatur soluere mercedem, & ad exactam rationem iustitiæ per se loquendo, id censetur pertinere. Vnde est illud *Leuit. 19. Non morabitur opus mercenarij apud te vsque mane. & illud Tobia 4. Quicunque aliquid tibi operatus fuerit, statim ei mercedem restitue.* Ergo etiam promissio diuina ita est intelligenda,

24. *Præcluditur effugium.*

25. *Probatur iam assertio*

*Promissio conditionata impleta conditione transit in absolutam sine apud Deum siue apud homines.*



genda, & omnino credendum est, Deum exactissime hanc iustitiæ perfectionem obseruare, vbi de alia cōditione ab ipso addita, vel de alio sensu promissionis ex verbo eius scripto, vel tradito non constitit.

26.  
Deus iustus  
promisit  
augmentū  
gratiæ me-  
rentibus il-  
lud sine al-  
lia condi-  
tione.

Supereſt probanda altera propositio, seu Minor principalis argumenti, scilicet, Deum promiſſe hoc gratiæ augmentum iusto sub conditione meritorij operis, sine alia conditione. Cuius propositionis affirmatiua pars supponitur vt certa: nam iustus quolibet opere meritorio de condigno meretur augmentum gloriæ, vt in præcedenti assertionem ostensum est, sed omne meritum de condigno apud Deum includit, seu supponit promissionem Dei sub conditione operis saltem de facto, & secundum legem ordinariam, vt infra videbimus; ergo hoc augmentum iustitiæ promissum est iustis saltem sub ea conditione, si accepta iustitia bene operentur. Altera vero negatiua pars primo sumi potest ex Concilio Trid. dicto c. 16. modo supra indicato, quia Concilium solum in vitæ æternæ promissione addit illam conditionem, Si in gratia decesserit, sed in augmento gratiæ neq̃ illam, neque aliam posuit, sed potius in can. 24. absolute definiuit, gratiam Dei augeri per bona opera; ergo non agnouit Concilium aliam cōditionem additam huic promissioni, præter conditionem boni operis. Secundo hic repeti potest argumentum proxime sumptum ab auctoritate negatiua, quia neq̃ ex Scriptura, vel Patribus, vel Concilijs alia conditio, sub qua hæc pars mercedis operis (vt sic dicam) promissa est, probari, aut probabili discursu colligi potest; ergo nō licet nobis illam apponere, cum res supernaturalis sit, & ex voluntate Dei pendeat. Tertio argumentor interrogando quænam alia cōditio promissioni huius præmij, adiuncta sit? nulla enim designari potest, quæ vel probationem habeat, vel ex qua non sequantur absurda.

27.  
Ex cogitata  
conditio  
reijcitur.

Vna esse potest illa met conditio, Si in gratia decesserit, seu perseuerauerit, in hoc sensu intellecta, quod augmentum gratiæ non promittatur, nisi vt dandum in fine vitæ, sicut, & gloria, nam quia augmentum gratiæ non est præmium quasi per se primo intentum per nostrum meritum, ideo non intelligitur, vt per se promissum, sed in ordine ad vltimum præmium, id est, vt dispositio ad proportionatam gloriam, ac proinde non promittitur, nisi pro eo tempore, pro quo dandum est præmium gloriæ, & ita sub eadem conditione, Si in gratia decesserit. Sed hæc declaratio diuinæ promissionis, & illius conditionis est parum consentanea Concilio Trid. vt iam ostendi. Deinde in se spectata est irrationabilis illa interpretatio, nam vt homo sit à Deo dilectus vt amicus, & vt hæres vitæ æternæ constituatur, & sancte viuatur, gratia in via est maxime necessaria, sed augmentum gratiæ est etiam necessarium, vt homo sit intrinsece magis dilectus à Deo, & vt sit intrinsece ad opatus ad maiorem hereditatem, ac denique, vt sit sanctior, & ex vi internæ dispositionis sanctius viuere possit; ergo sicut gratia non promittitur tantum, vt coniuncta gloriæ, neque promissio est solum pro vita futura, sed per se, & pro hac vita promittitur, ita etiam augmentum gratiæ non promittitur bene operanti solum vt coniunctū gloriæ, nec pro vita futura tantum, sed in adiutorium, & perfectionem viæ. Et ideo in lege noua promissum est per sacramenta, & pro statu huius vitæ, imo & statim si non ponatur obex: quod de fide est, & ideo certissimum est, non habere locum illam interpretationem in omni augmento gratiæ, & promissione eius, ergo frustra, & sine fundamento cogitatur in promissione augmenti gratiæ facta bene operantibus. Denique ex illo modo dicendi sequitur, quicquid boni iusti faciant, & quamuis intense in hac vita ament Deum, non dari illis augmentum gratiæ in hac vita, quantum est ex vi meriti, & promissionis diuinæ, quod nullus Theologus hætenus dixit, estq̃ per se incredibile, & absurdum: repugnatque Conci-

lio dicenti, augeri gratiam per bona opera, nam sine dubio de viatoribus loquitur, & de augmento viæ. Sequela patet, quia dicitur augmentum gratiæ non esse operibus promissum, nisi pro statu gloriæ, in quo gratia est consummanda.

Dicetur fortasse non omnibus operibus factam esse promissionem augmenti gratiæ pro sola via futura, sed solum actibus remissis, intensioribus autem factam esse etiam pro statu viæ. Alij vero addunt, factam esse actibus remissis pro statu viæ, non tamen absolute, sed sub alia conditione, si aliquando iustus in via intensius operetur. At enim qui suo arbitrio ita multiplicant promissiones Dei, vel eandem promissionem in tot membra, & per tot conditiones partiuntur, oportet, vt vel ex Scriptura, vel ex doctrina Ecclesiæ hanc legem Dei, vel tot limitationes, aut declarationes voluntatis eius nobis ostendant, quia sola coniectura physica ad rem tanti momenti non sufficit, vt postea latius ostendemus. Præterea quod illud humanum arbitrium ex sola proportionem ad Philosophiam naturalem sumptum non sit ad rem moralem, & supernaturalem providentiam accomodatam, ita declaro, quia vel intensioribus actibus promissum est gratiæ augmentum solum quoad excessum, in quo actus superauit habitum, vel quoad totum præmium augmenti respondens merito totius actus, iam enim ostensum est, actum intensiorem non esse meritorium augmenti secundum solum excessum, sed secundum se totum, & quoad omnes gradus suos. Si dicatur secundum se totum augmentum esse promissum actui intensiori pro statu viæ, & absolute sine alia cōditione, sequitur totū illud augmentū dari statim, ac sit talis actus intensior, quia nulla superest conditio, quæ implenda expectetur.

28  
Varia re-  
sponsiones  
impugnata-  
tur.

Quod si hoc tandem concedatur, iam receditur à physica proportionem, nam intendetur habitus per talem actum ultra proportionem physicam, quia actus naturales non augent habitum secundum totam latitudinem, sed secundum excessum, vt supponitur. Destructa autem illa proportionem nullum relinquitur fundamentum ad negandum etiam actibus remissis esse absolute promissum suum præmium augmenti absolute, & sine respectu ad illam proportionem. Item si de tota latitudine actus intensioris id admittatur, eadem ratione dicetur, facto actu intensiori, dari totum augmentum debitum præcedentibus actibus remissis, & nondum redditum: quia non est maior ratio de merito actus intensioris ultra excessum, quam de merito præcedentium actuum. Quia si actus intensior cōsideretur secundū proportionem physicam, ad neutrum sufficit, si vero vt moralis ad vtrūq̃ sufficit. Quod si id concedatur, ruit omnia, quæ tanq̃ incommoda inferebantur ex eo, & statim detur augmentum actibus remissis debitum. Vt paulo post ostendemus: & frustra fingitur necessitas actus intensioris per modum dispositionis, quia physice rem considerando, non est apta dispositio ad tot gradus augmenti gratiæ, moraliter vero ipsum meriti, & remotio omnis positui impedi- menti est sufficiens dispositio, vt mox dicemus.

29.  
Proportio-  
ne physica  
inter meri-  
tum, &  
præmium  
nulla super-  
est contra-  
ria opinio-  
nis euasio.

Venio ad aliud membrum, seu quartam explicandi modum, qui magis consequenter in ea sententia ponebatur, vt supra n. 8. notauimus, nimirum, pro hac vita solum esse promissum augmentum gratiæ, prout respondet merito actus intensioris secundum excessum. Et tunc plane sequitur iustum, quantumvis feruenter, & strenue se gerat in actibus dilectionis pro tempore huius vitæ, nunquam in illo posse consequi augmentum debitum actibus remissis, nec totum debitum actibus intensis, sed solum illud augmentum, quo gratia fiat in hac vita æqualis intensiori actui, quem iustus exereuit. Hoc autem videtur inco- ueniens, & æquitati, & suauitati providentiæ Dei minime consentaneum. Quia cum præmiū augmenti gratiæ sit proportionatum his actibus secundum totam

30.  
Quartus  
modus ex-  
plicandi r.  
sententiam  
expugna-  
tur ab in-  
conuenientia

latitudi-



latitudinem eorum, ut supra ostensum est, & alioqui sit præmium accommodatum statui viæ, & pro illo utilissimum, videtur alienum à sapientissima ordinatione Dei, ut non reliquerit viam ad illud in præfenti statu viæ integre obtinendum.

31. *Aliud inconueniens.* Deinde si liberum nobis est dicere, Deum non augere in hac vita gratiam ex opere operantis, nisi posito actu intensiori, eadem ratione posset defendi, quod alij dixerunt, etiam in vita futura non dari augmentum respondens actibus remissis, nisi post illos in hac vita præcesserit aliquis actus intensior illis, & habitu non quia meritorij non sint, sed quia non merentur consecutionem illius augmenti, nisi sub illa conditione, nec Deus absolute illud promittit, sed sub hac conditione, si per intensiorem actum in hac vita se disposuerint. Quia si illa conditio potest exigi, vel adungi promissioni Dei pro statu huius viæ sine auctoritate Scripturæ, vel Ecclesiæ, cur non poterit defendi etiam pro statu viæ futuræ? Et si illa dispositio videtur congrua pro statu huius viæ, etiam erit congruum, ut in hac vita præcedat, quia post illam adhiberi non potest, ut iam probavi. Vel è contrario si in termino viæ datur sine dispositione actus intensioris, nulla ratione habita physicæ proportionis, sed solum meriti, etiam in hac vita sine illa dandum est, propter idem meritum, quia illud præmium non minus proportionatum est merito, & merenti pro statu viæ, quam pro termino eius.

32. *Contra quandam responsionem vergetur ratio facta.* Quod si propterea dicatur, augmentum respondens actibus remissis nunquam dari in via, siue homo se disponat per actum intensiorem, siue non, dari verò semper in termino, siue antea homo se disposuerit, siue non. Contra hoc non minus verget ratio facta, quia nulla ratio probabilis reddi potest, cur in termino viæ detur sine dispositione prævia, vel tunc, vel ante requisita vitæ meritum, & in illo tempore viæ nunquam detur, etiam si homo, quantum potest, & in se est, faciat ad illud augmentum consequendum. Nam quoad hoc genus præmij nulla est ratio differentie inter viam, & terminum eius, quia est præmium accommodatum viæ, & fructum ad viam ipsam melius transigendam: ideo enim Christus non contentus augmento nostrorum operum, illud etiam per sacramenta prouidit. Igitur ex parte subiecti est eadem capacitas talis præmij, & ex parte meriti æqualitas, & ex parte alterius dispositionis eadem carentia, cur ergo detur in termino, & in via nunquam? Si autem in via aliquando datur, profecto datur in eodem tempore, vel momento, quo fit actus meritorius, etiam si remissus sit, quia si dispositio alia non est necessaria, non est vlla ratio dilationis, nec etiam erit maior ratio de vno tempore, quam de alio, & alioqui tale præmium non repugnat simul tempore fieri cum merito, ut nunc tanquam clarum suppono.

33. *Expugnatur amplius 2 sententia.* Merito ergo scripsit Gabriel in secundo loco superius allegato, Dicere, quod augmentum actus remissi non statim detur, sed vsq; ad instans mortis differatur, est omnino voluntarium, nulla ratione, vel auctoritate suffultum. Quod intelligo de auctoritate, cui sine ratione necessario credendum sit. Imo in hoc puncto existimo, eo ipso, quod talis dilatio præmij non probatur altiori auctoritate, quam nonnullorum Scholasticorum, nec ratione satis probabiliter suadente, non esse credendam, quia illa dilatio habet rationem oneris, & rigoris, & quasi cuiusdam pœnæ, quæ in ordine diuinæ prouidentie admittenda non sunt, nisi manifeste constet vel de voluntate Dei, vel de culpa ex parte hominis, vel de aliqua causa cogente, nihil autem istorum hic interuenit. Eo vel maxime, quia non solum non probatur illa dilatio, sed etiam possunt multa ex Scriptura, & Concilijs, ac ratione colligi, quibus assertio contraria suadet. Primo quia scripturæ non solum monent ad merendum augmentum gratiæ, sed et-

iam ad consequendum illud in hac vita, & in modo quo illud persuadent omnibus fidelibus, & per omnia opera sua, indicant, non esse tam arduum & difficile consequi augmentum, ut necessarium sit semper intensius operari, & quod multitudo operum ad obtinendum tale augmentum, nihil in hac vita conferat, sed sola maior alicuius actus intensio. Certe mirum est, quod illa sit vnica, & strictissima via obtinendi augmentum iustitiæ in hac vita, & quod nunquam in huiusmodi monitionibus significetur, sed Ioannes absolute dicat: *Qui iustus est, iustificetur adhuc* & Sapiens, *Ne verearis vsque ad mortem iustificari*, & Paulus: *Factores legis iustificabuntur*, utique secunda iustificatione iuxta probabilissimam expositionem. Et similia sunt, quæ Concilium refert, & supra adduximus. Vnde sicut in prima iustificatione ex Scriptura colligimus, statim dari vere pœnitenti, quia illa dispositio tantum postulat, & inde excludimus necessitatem intensioris, vel alicuius durationis actus, sed statim, ac talis actus habetur, censetur dari iustitia: ita pari modo colligendum est, quia Scriptura nihil aliud postulat ad secundam iustificationem consequendam, nisi operari iustitiam, & exhibere membra nostra seruare iustitiæ in sanctificationem, &c. Secundo potest eodem modo induci Concilium Tridentinum sessione sexta, capite decimo, ubi non tantum dicit, *Meremur renouationem*, sed absolute, *renouamur, euntes de virtute in virtutem*. Et similiter de iustificationis non dicit tantum,  *crescere merentur*, sed,  *Crescunt, & magis iustificantur*. Et ita exponit Scripturas; ergo intelligit, hunc effectum esse certum, & infallibilem sine alia conditione, præter quam ipsorum operum. Vnde canon. 24. absolute definit, *Iustitiam augeri coram Deo per bona opera*. Vbi non tantum dixit, mereri augmentum, quod posset intelligi de augmento dando in alia vita, sed dixit, *augeri*, utique de facto, & consequenter statim, quia nullam restrictionem ponit, & indifferenter de omnibus operibus meritorijs loquitur. Tertio si coniecturis, & congruentijs agendum est, profecto multo plures pro hac parte inueniuntur, non physica, sed morales, quæ sunt materiæ magis accommodatæ, ut ex discursu supra facto facile vnusquisque potest colligere, & in sequenti assertione aliquid addemus.

Dico ergo tertio. Per omnia, & singula opera aliarum virtutum meritoria gloriæ de condigno, augetur statim gratia sanctificans sine vlla temporis dilatione, vel alterius dispositionis expectatione. Hæc conclusio eodem modo probanda est, quo præcedens, ut breuiter insinuabo. Nam in primis supponit hæc assertio, opera studiosa hominis iusti aliarum virtutum, & distincta ab actibus elicitis charitatis, esse meritoria de condigno præmij essentialis vitæ æternæ. Hoc iam supposuimus, & probandum est in lib. 12. capite octauo. Secundo suppono, hoc meritum vitæ æternæ per opera tempore subsequencia iustificationem proprie esse augmenti vitæ æternæ, quia ipsa vita æterna vel iam supponitur debita, vel ratione primæ gratiæ, vel etiam ratione vltimæ dispositionis per illam formatæ, vel per primum meritum gloriæ, si datur, quodcumque illud sit; ergo persequentes actus, vel (ut ita dicam) per secunda merita gloriæ meretur homo augmentum eius. Nam, & hoc expresse definiuit Concilium Tridentinum sessione sexta, canone 32. & non potest de alio merito intelligi. Certum item est ex dictis, esse intelligendum de vero augmento quoad rem ipsam, id est, quoad lumen, & visionem beatam, & non tantum quoad nouum titulum, quo eluditur, & quodam modo ridicula sit doctrina Concilij, ut satis supra probatum est. Hinc supponitur tertio, ut certum accipimus, per hæc opera mereri tertio. iustum gratiæ augmentum, quia gloria non augebitur, ultra augmentum gratiæ, ut satis contra Durandum probatum est.

Quarto addimus, cum Scriptura loquatur indifferenter

3. Ex congruentijs.

34. Assertio 3. etiam de augmento gratiæ per alia opera à charitate procedit 3. sententia. Ad probationem supponitur 1. Supponitur secundo.

35.



Premittitur 4. & ostenditur sicut de charitatis, ita de aliarum virtutum operibus scripturam intelligi in presenti.

ferenter de operibus iustorum, non esse limitandam, diuinam promissionem, & reuelationem ad opera intensa, vel remissa, magna, vel parua, sed de omnibus esse intelligendam, dummodo sint opera gratiæ, & ex fide facta, nam de talibus loquitur Scriptura, vt in lib. 12. capit. 7. & decimo probabimus. Hoc probatum satis est de actibus remissis elicitis à charitate, & habet eandem rationem in cæteris virtutibus, quia de omnibus eodem modo loquitur, Scriptura, & specialiter ponderari potest illud secundo Corinthiorum nono. *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Perinde est, ac si diceret, tam magnum, quam paruum opus meritorium est apud Deum, & habebit proportionatum præmium. Vnde in Commentarijs Hieronymo attributis notatur, *Contra Iovinianum hunc locum facere, vbi meritorum gradus esse monstratur.* Quod intelligendum est primo, & per se respectu præmij essentialis, & de incremento iustitiæ, vt indicat Paulus dum subdit: *Multiplicabit semen vestrum, & augebit incrementa frugum iustitiæ vestre.* Facit illud ex eadem epist. capite 8. *Qui multum non abundauit, & qui modicum non minorabit:* illa enim verba ad hoc accommodauit Paulus, vt significaret, nec magnum, nec paruum opus caritutum proportionato præmio; *Vt videlicet* (vt ait Bernard. ferm. 9. in Psal. *Qui habitat*) quantum ad aternitatem, & sufficientiam, & qui parum non minoretur, & qui multum non abundet: quantum vero ad eminentiā, & discretionem meritorum, vnusquisque accipiet secundum suum laborem: ne quid omnino pereat quod in Christo est seminatum. Satis autem profecto periret, si fructus sanctificationis, & præmij essentialis careret.

36. Et hoc optime confirmant verba Christi Matth. 10. *Quicumque potum dederit vni ex minimis istis calicem aque frigida tantum in nomine discipuli, amen dico vobis, non perdet mercedem suam.* Vbi consulto Christus Dominus minuere voluit quantitatem operis, vt doceret nulum omnino opus bonum, qualecunque sit, non esse apud Deum meritorium, & vt magis rem exponeret, addidit particulam exclusiuam, *tantum in nomine discipuli*, quasi diceret, non esse necessarias alias circumstantias ex parte actus, nisi quod ex fide, & recta intentione fiat: ergo frustra, & contra verba Christi certa intensio, vel respectiue maior, vel ex hac, aut illa virtute postulabitur. Vnde etiam Concilium Tridentinum capite decimo sexto, hæc verba specialiter ponderauit dicens. *In sacra Scriptura vsque adeo tribui bonis operibus, vt etiam qui vni ex minimis potum aqua frigida dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum.* Nam illæ partiæ, vsque adeo, vt etiam, indicant ponderari in opere eius paruitatem, & inde largitatem promissionis exaggerari. Vtrumque autem destruitur, si dicatur meritum talis operis in aliquo eccellente affectu interno in illis verbis non expresso fundari, quod etiam repugnat partiæ exclusiue, *tantum, à Christo additæ.* Optime igitur inde probatur, cæteras locutiones vniuersales indiscriminatim de omnibus operibus gratiæ etiam minimis intelligi debere. Neque etiam dubitandum est, quin illa Christi verba. *Non perdet mercedem suam,* de mercede essentialis præmij intelligenda sint, maleque ab aliquibus ad præmium accidentale detorqueri: tum quia merces meritorum absolute dicta in Scriptura, essentialis præmium significare solet, Matthæi 10. *Redde eis mercedem,* cum similibus, tum etiam quia proxime ante dixerat Christus, *Mercedem Prophetæ vel iusti accipiet,* merces autem Prophetæ, aut iusti absolute substantialis gloriæ est; tum etiam Concilium Tridentinum illo loco vtitur ad probandum meritum vitæ æternæ, & maioris sanctificationis apud Deum. Eo vel maxime, quod in libro duodecimo probauimus, præmium accidentale extra singulare priuilegium non dari, nisi sicut accessorium, & annexum alicui præmio essentiali. Quare dubitandum non est, quin Scriptura indifferenter

Pars 3.

docens, iustos per sua opera pia mereri apud Deum, & intelligenda sit de merito essentialis præmij, & de omnibus, & singulis operibus sine discretionem nulla ex intensione, duratione, qualitate obiecti, vel alia simili conditione sumpta. Et hoc etiam confirmant illa verba Concilij Arausici canone decimo octauo. *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia præcedit, vt fiant.* In quibus hæc secunda pars declarat, in priori esse sermonem de bonis operibus pijs, & aliquo modo supernaturalibus, & illa conditio, *Si fiant* declarat, nihil aliud ex parte operarum postulari ad mercedem, nisi vt fiant, siue intense, siue remisse, siue hoc, siue illo modo fiant. Et idem ostendit Concilium Tridentinum capite 10. & 16. dum absolute hoc meritum tribuit operibus, quibus diuina mandata seruantur ex fide, & gratia. Vnde etiam concluditur, idem esse dicendum de his operibus, quatenus sunt meritoria augmenti gratiæ, tum quia eodem tenore verborum loquitur Scriptura, & Concilium Tridentinum de merito augmenti iustitiæ, & gloriæ, tum etiam quia, vt probauimus, in merito augmenti gloriæ continetur consequenter meritum augmenti gratiæ.

His ergo necessario præmissis de merito, inferatur satis aperte assertio tertia, quod nimirum, tale augmentum statim ac fit meritum eius, conferatur, quocumque opere fiat. Hanc assertionem probamus eodem modo, quo præcedentem, quia re vera vtriusque sunt eadem fundamenta. Primum sumptum ex diuina promissione, quæ pro huiusmodi effectu meriti nullam habet conditionem adiunctam, præter quam ipsiusmet operis digni præmio, cum cæteris coniecturis, & moralibus rationibus, & exemplis, quibus hoc fundamentum explanauimus, & corroborauimus. Secundum ex Concilio Tridentino, quia non solum dicit, iustos suis operibus in Deo factis mereri augmentum iustitiæ, sed etiam dicit in cap. 10. renouari, & in gratia crescere, & magis iustificari de die in diem, & in can. 24. dicit per opera conseruari, & augeri gratiam, quæ omnia dicit pro statu viæ, vt est euident, & vera non sunt, si in via hoc augmentum non conferatur. Quod si in via augetur, additur tertium fundamentum, quia in eodem tempore, quo fit opus meritorium, est iustus capax illius augmenti, & postea non fit capax, quia etiam si postea operetur melius, & perfectius illo nouo opere nouum, & melius augmentum merebitur. Vnde ad summum poterit ad illud disponere, & ita respectu præcedentium nulla additur melior dispositio; ergo nunquam poterit designari tempus, pro quo illud augmentum præcedentium operum detur, si statim non datur. Præter quam quod nulla fingi potest talis dispositio respectu horum operum, si cum gratia conferantur. Quia quantumuis in suis speciebus sint perfecta, & intensa semper sunt in suis entitatibus inferiora gratia; ergo nunquam possunt habere physicam proportionem ad intendendam illam: quia in habitibus, vel qualitatibus physicis, actus, vel qualitas inferioris rationis, & speciei, etiam si sit intensior in suis gradibus, nunquam intendet qualitatem, vel habitum altiore: si autem physica proportio expectanda non est, quodlibet opus meritorium, quantumuis imperfectum, & infimum, habet sufficientem moralem proportionem cum suo augmento, tanquam cum proprio, & illud statim postulat, si subiectum sit capax, & in statu proportionato ad illud recipiendum, vel quod perinde est, si promissio sub alia speciali conditione facta non est. Omitto multa alia, quæ in huius veritatis confirmationem in dicta relectione dixi.

Non possum autem omittere, quin denovo expendam eorum euasione, qui per distinctionem gratiæ in esse gratiæ, & in esse qualitatis vim dictarum rerum eludere se existimant. Conuicti enim rationibus suis, fatentur, gratiam statim augeri, ac meritum

Quod dictum est de augmento gloriæ dicendum de augmento gratiæ.

37. Probatur iam assertio 3.

1. Ex diuina promissione.

2. ex Trid.

3. Ex ratione.

38. Proponitur euasio quædam aduersariorum.

Bb

ritum



ritum augmenti eius fit, siue per actus remissos à charitate elicitos, siue per alia bona magna, vel parua fiat. Sed hoc aiunt, intelligendum esse de gratia in esse gratiæ, non in esse qualitatis. Et non afferunt aliud fundamentum, nisi quia Diuus Thomas vsus aliquando est illa distinctione, & hic merito accommodatur. Nam augmentum gratiæ in esse gratiæ acquiritur ex vi meriti, ut meritum est, per illud enim acquiritur ius, & acceptatio ad nouum gradum gloriæ, & hoc ipsum est augeri gratiam in esse gratiæ. Augmentum autem gratiæ in esse qualitatis, seu habitus non fit per ipsum meritum, sed per physicam Dei actionem distinctam conferendum est, & ideo non datur sine noua dispositione per actum feruentiorem proportionatum physice augmento conferendo.

Sed hæc responsio doctrinam continet his temporibus, & definitionibus Concilij Tridentini parum accommodatam. Quia, ut supra ostendimus, in qualitate gratiæ respectu sui effectus formalis intrinseci non habet locum distinctio de gratia in esse gratiæ, & in esse qualitatis, quia illa qualitas, ut talis qualitas est, intrinsece est gratia, & ex natura sua confert illos effectus formales, quos ut gratia præstare potest. Ideo respectu talium effectuum non potest crescere in esse gratiæ, nisi crescat in esse qualitatis. Probaturque, & explicatur in primis in effectu acceptationis ad gloriam, qui in responsione consideratur, nam gratia non facit acceptum ad gloriam per solum actum meritorium præteritum, nec per solum extrinsecam acceptationem Dei, sed facit intrinsece acceptum, non potest autem facere intrinsece acceptum ad maiorem gloriam, quam ipsa sit, seu ad gloriam, quæ excedat proportionem ad ipsam gratiam: ergo ut gratia ipsa faciat magis acceptum ad gloriam, necesse est, ut ipsa qualitas gratiæ in suo esse reali augeatur. Alioqui si homo acceptetur de nouo ad aliquem gradum gloriæ, & gratiæ qualitas non crescit, non acceptatur homo intrinsece ad talem gradum gloriæ, sed extrinsece tantum à voluntate Dei ratione præcedentium actuum, ideoque falso dicitur tunc augeri gratiam in esse gratiæ, quia illa acceptatio non fit per ipsam gratiam, nec ipsa dat intrinsecum ius ad illum gradum gloriæ, sed immediate fundatur in solo actu præterito ut acceptato à Deo: & præterea hic modus acceptationis ad nouam gloriam, & non per extrinsecum donum permanens, alienus est à lege ordinaria Dei, ut supra vidimus, ideoque Vega libro decimo quinto, in Tridentin. cap. decimo quinto, inter quosdam errores ponit asserere, quod ad aliquos gradus gloriæ sumus accepti, sine gratia gratum faciente.

Et confirmatur, ac declaratur, quia qui acceptatur ad maiorem gloriam, acceptatur ad perfectionem hereditatem Dei; ergo perfectius adoptatur in filium, adoptio autem filiorum Dei non est per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam participationem diuinæ naturæ: ergo qui perfectius adoptatur, intrinsece perficitur in qualitate gratiæ, quæ per se, & natura sua est vera participatio diuinæ naturæ. Quæ ratio magnum fundamentum habet in verbis Concilij Tridentini dicto capite decimo sexto, nam cum dixisset, mereri iustos per sua opera vitam æternam, ve eius augmentum, subdit. *At ue ideo bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per CHRISTVM IESVM misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* Hoc ergo docet Concilium de tota vita æterna, quæ meritis huius vitæ respondere potest; ergo neque illa, neque aliquis gradus eius debetur iusto ut merces, quæ non debeatur, ut filio intrinsece ad illam adoptato; ergo nunquam acceptatur iustus ad maiorem gloriam, nisi perficiatur intrinsece in adoptione, quæ fit per

gratiam, ut talis entitas est: ergo non potest sic crescere gratia in esse gratiæ, nisi crescat in sua entitate, & qualitate.

Præterea roboratur ratio ex alijs effectibus formalibus gratiæ omnino intrinsecis, & physicis, ut sunt sanctificare animam, & iustificare hominem, non potest enim augeri effectus formalis, & intrinsecus formæ præsertim primarius, nisi forma augeatur in sua entitate, & qualitate, quia per illam confert talem effectum, sed isti effectus augentur in homine per omnes, & singulos actus meritorios statim, ac fiunt: ergo necesse est etiam gratiam augeri in suo esse reali, quia non confert tales effectus per extrinsecam acceptationem, sed per intrinsecam informationem, ut talis qualitas est, ut in superioribus est ostensum præsertim ex Concilio Tridentino. Minor autem ex eodem Concilio probatur, nam in capite decimo ait, iustos eundo de virtute in virtutem renouari in dies; at illa renouatio non est, nisi maior interna sanctificatio. De qua subdit: *Hoc est, mortificando membra carnis sue, & exhibendo illa in sanctificationem, id est, in augmentum sanctificationis.* Nam primam sanctificationem supponit, cum de iustis loquatur. Et rursus addit: *In ipsa iustitia per CHRISTI gratiam acceptata, cooperante fide bonis operibus crescunt, & magis iustificantur.* crescere autem in ipsa iustitia, non est extrinsecus acceptari ad maiorem gloriam, quia iustitia dicitur habitum inherenter homini: ergo si ille habitus non crescit, nec ipsa iustitia crescit, nec homo magis iustificatur. Idem autem Concilium canon. 24. æque damnat eum, qui dixerit iustitiam non augeri per bona opera, ac damnat eum, qui dixerit, non conseruari: sicut ergo est certum conseruari in esse qualitatis, ita & augeri, quia illa qualitas essentialiter est iustitia, & in se crescit. Iam vero ostensum est, has definitiones Concilij indifferenter accipiendas esse, sicut reuera dantur de omnibus operibus bonis, ac meritorijs cum proportionem ad augmentum.

Neque contra hanc doctrinam bene inducitur diuissio, quam Diuus Thomas aliquando tradidit de gratia in esse entis, vel secundum propriam rationem gratiæ, ut loquitur tertia parte, quæstione septima, articulo vndecimo, & decimo secundo. Est enim aduertendum, aliud esse loqui de gratia in ordine ad proprios, & intrinsecos effectus formales gratiæ, & aliud loqui de illa secundum ordinem ad effectum illi extrinsecum, vel ad aliquam moralem dignitatem illi moraliter superadditam. Hoc posteriori modo vsus est Diuus Thomas illa diuisione, & quod sciam, nunquam illam tradidit, nisi de gratia Christi habituali, quæ in sua specie fuit eiusdem rationis cum nostra, & in sua intentione finita, & per ordinem ad vñionem hypostaticam habuit quandam moralem dignitatem infinitam, quia fuit ordinata ad vñionem hypostaticam, & per illam est coniuncta personæ infinitæ, & inde habet esse principium meriti infiniti, & sub hac consideratione vocauit illam Diuus Thomas gratiam secundum formalem rationem gratiæ, fortasse, quia gratia denominatur ex eo, quod est gratuitum donum, & sub ea ratione gratis eleuatur ad illum dignitatis modum. At vero in ordine ad effectus intrinsecos gratiæ, nunquam Diuus Thomas distinxit inter gratiam in esse habitus, & in esse gratiæ, quia illos effectus æque confert per suam entitatem in esse qualitatis, ac in esse gratiæ, neque potest illi, ut formæ maior effectus attribui, nisi in sua entitate perfectior fiat. Quare si homo per actus meritorios procedentes à gratia acceptaretur ad maius meritum, sine augmento reali habitus gratiæ, reuera non acceptaretur per illam, ut per intrinsecam formam, sed ad summum ut per extrinsecum principium talium actuum, à quibus ipsa perfectior effecta non est, nec propter actus præteritos dici potest quod nunc intrinsece reddat subiectum proportio-

41.  
Roboratur  
2. ex alijs  
effectibus  
formalibus  
gratiæ in-  
trinsecis.

42.  
Diuisio D.  
Thom. n. 38  
allata ex-  
plicatur.

Alia, supra  
concl. 4.  
Fundatur  
in quadam  
D. Tho. di-  
uisione.

39.  
Expugna-  
tur.

40.  
Roboratur  
1. superior  
expugnatio  
ex adoptio-  
ne, quæ fit  
per gratiam



natum maiori gloria, atque adeo, neque auctum esse in esse gratia: vt ergo augeatur vere in esse gratia, necesse est, vt in entitate sua augeatur.

43. *Satisfit fundamentis aliarum opinionum propositis num. 13. Ad praeceptum. Ad replendam.*  
Superest, vt fundamenta contrariarum opinionum, quatenus contra secundam, & tertiam conclusionem procedunt, respondeamus. Ad principalem ergo rationem sumptam ex proportionem physica recte ibi responsum est, frustra, & gratis requiri huiusmodi proportionem, vbi efficientia physica actus necessaria non est, & moralis causa sufficiens intercedit. Vnde ad replicam ibi factam respondemus, illam habere posse locum, vbi meritum de condigno ex parte actus non intercedit, sicut supra dicebamus de actu fidei in homine peccatore, cum enim ibi non intercedat causalitas proprii meriti fundati in valore actus, & diuina promissione, non possumus coniectari in tali actu vim augendi, nisi ad summum per modum congruae dispositionis, quam congruitatem tunc non habet actus, nisi quatenus in intensione potest excedere habitum, & adhuc satis incertum, an illa sufficiat, quia res in primis pendet ex ordinatione diuina, de qua in eo casu nobis non constat. At vero quando ratio meriti intercedit, illud per se sufficit, & est efficax causa, vt statim conferatur effectus, si ex parte recipientis sit capacitas eius secundum praesentem statum. Eo vel maxime, quod illud ipsum meritum est moralis dispositio sufficiens, vt iam dicam.

44. *Retorquetur confirmationis argumentum.*  
Ad confirmationem sumptam ex proportionem ad primam iustificationem, in primis retorquemus argumentum, quia in prima iustificatione dilectio Dei vt quatuor, disponit ad gratiam vt quatuor, nec infunditur maior, vt videtur in argumento supponi, quod si fortasse infunditur minor (quia de hoc nobis non constat) illud semper erit secundum aliquam proportionem respondentem toti latitudini actus, ita vt contritioni vt octo solum respondeat gratia vt quatuor, contritioni vt quatuor respondeat gratia vt duo, & sic de alijs, hoc enim postulat iusta distributio, & hoc maxime docere voluit Concilium, cum dixit, infundi primam iustitiam, secundum propriam cuiusque dispositionem, & cooperationem. Ergo pari, vel maiori ratione alia dilectio, vt quatuor in homine iam iustificato disponit ad gradus gratiae recipiendos aequales ipsi actui, vel ipsi proportionatos secundum totam latitudinem eius. Probat consequentia, quia etiam in prima iustificatione actus ille prauius non requiritur, vt physice disponat subiectum, sed moraliter, quia vero ceteris paribus, eo melius disponit moraliter, quo actus ipse perfectior est physice, ideo physica etiam proportio consideratur, vel secundum aequalitatem, vel secundum proportionem iuxta diuinam dispositionem. At in secunda iustificatione aequalis actus physicus ex ea parte moraliter disponit ad tot gradus gratiae, & quod praesupponat gratiam in aliquo gradu, non minuit, immo auget valorem eius tam in ratione dispositionis moralis, quam in ratione meriti; ergo sub vtraque ratione magis conferet ad recipiendos statim aequales gradus gratiae, quam prior dispositio.

45. *Dirigitur obiectum.*  
Neque obstat, quod per hos posteriores gradus gratiae fiat gratia auctior, quam sit actus, quod in prima dispositione non inuenitur, tum quia subiectum non erat prius aequale dispositum, & causa tam moralis, quam physica magis operatur in subiectum melius dispositum, tum etiam quia licet secundus actus physice sit aequalis, moraliter est longe dignior, & potentior propter operantis dignitatem, & ita est simpliciter melior dispositio moralis, & causa in suo genere operans secundum proportionem maioris inaequalitatis, tum denique quia vt seruetur proportio, debet fieri recta comparatio, & ita intensio gratiae vt quatuor vsque ad gradum vt octo, non est maior gratia, quam sit collatio gratiae, vt quatuor, respectu eius, qui nullam habebat, ideoque morali-

ter loquendo aequale bene, vel melius se disponit iustus vt quatuor ad recipiendum augmentum secundum totam latitudinem actus vt quatuor, ac se disponit peccator per similem actum ad tot gradus gratiae recipiendos, Quod si hoc verum est in actu aequali, cum proportionem habet locum in quolibet minori actu secundum proportionem non intensiois, sed meriti, & bonitatis actus in ordine ad Dei amicitiam, & placitum eius, in quo maxime ratio dispositionis moralis posita est. Vnde hoc modo melius seruatur illa prouidentiae aequitas, vt vnicuique operanti detur gratia secundum opera eius, maior melius operanti, & aliqua minor imperfectius operanti, & quod haec recompensatio, vel retributio non auferatur eo quod persona melior, & dignior sit.

Ad secundum fundamentum ex incommotis respondetur, concedendo omnes actus meritorios siue intensos, siue remissos, siue charitatis, siue aliarum virtutum esse meritorios secundum totam latitudinem actus, ita vt toti actui, & singulis gradibus, seu partibus eius aliquid meriti cum proportionem respondeat. Hoc enim ex prima assertione optime sequitur, vt in argumento probatur, & concedunt omnes, qui primam nostram assertionem de merito actuum remissorum acceptant, etiam si in tempore, in quo illud augmentum datur, a nobis discrepent.

Altera vero sequela, nimirum, quod vnicuique gradui intensiois actus respondeat vnus gradus intensiois habitus, in rigore non sequitur, quia potest actus esse meritorius secundum totam latitudinem, ita vt aliquid meriti, & praemij respondeat singulis gradibus actus, & nihilominus non respondeat vnus gradus gratiae habitualis cum aequalitate vnicuique gradui actus: nam potest vnus gradus gratiae respondere actui vt quatuor, ita tamen, vt dimidia pars illius gradus corresponsdeat actui vt duo, & sic de ceteris cum proportionem. Et certe de actibus aliarum virtutum a charitate, mihi certum videtur, non oportere, vt quot gradus intensiois actus habet, tot gradus gratiae mereatur; quia actus illi sunt inferioris rationis, & non ex sola intensioe habent, quod sint magis, vel minus meritorij, sed ex alijs etiam conditionibus. Plus enim gratiae meretur actus orationis, quam actus eleemosynae, etiam si vterque sit vt quatuor. Et ita in his cessat discursus obiectionis. De actibus autem elicitis a charitate magis potest dubitari, an mereantur augmentum gratiae non solum secundum totam latitudinem, sed etiam secundum aequalitatem, seu numerum graduum actus ad gradus gratiae. Nihilominus tamen etiam in illis hoc non est necessarium propter alias rationes. Quicquid vero sit in hoc puncto, quod in libr. 12. remittimus, non procedit obiectione in praesenti, quia ex eo, quod actus sit meritorius secundum totam latitudinem suam, non sequitur modus ille augmenti, prout in argumento consideratur. Adde vero, dato illo consequente scilicet, quod aliqui actus augeant gratiam ad aequalitatem suorum graduum, & quod in dies, & per longum tempus fiant duplo maiores, nullum inde sequi absurdum; nam gratia potest in infinitum augeri, & Deus potuit homines ad excellentissimos gradus gloriae praedestinare, & dare vnicuique auxilia congrua ad efficiendos actus illi termino proportionatos. Quomodo autem fiat haec distributio meritorum, & an aliqui Sancti exerceant multo tempore huiusmodi actus? non est nostrum definire, neque etiam est, cur de aliquorum augmento, tanquam incredibili admiremur; cum sit Deus mirabilis in Sanctis suis.

Secundum inconueniens erat, quia sanctior fieret iustus remisse operans longo tempore, verbi gratia, quinquaginta annorum, quam alius per annum feruentissime, & frequentissime operans, vsque ad fortissimam martyrij passionem. Ad quod aliqui absolute negant sequelam, definiuntque beatorem esse

46. *Respondetur ad 2. fundamentum.*

*Non sequitur primum inconueniens.*

47. *Ad secundum inconueniens.*



futurum, qui breui tempore feruentius illo modo operatur. Ego vero non video unde hoc possit à nobis definiri. Fateor enim posse vnum actum intensum plus valere, quam plures remissos, etiam si contingat, numerum graduum æqualem esse in pluribus actibus remissis simul sumptis, ac in vno intenso, quia difficilius est operari simul vnum perfectum actum, quam paulatim plures remissos. Et eadem ratione non dubito, quin meritum plurium annorum possit diligentia vnus anni compensari, & expleri, iuxta illud Sapient. 4. *Consummatus in breui expleuit tempora multa.* Nihilominus tamen etiam est certum, posse è contrario longitudine temporis diligentiam parui temporis compensari, & per multitudinem actuum remissorum æquari præmium, & meritum cuiuscunque actus intensioris, & plurium, etiam si frequenter per vnum fiant, & per nobilissimum martyrium terminentur. Ratio est clara, quia æqualitas, vel inæqualitas mutua relatio est: ergo sicut potest maior intensio vincere multitudinem actuum, ita è contrario tanta potest esse multitudo remissorum actuum, vt æquet, vel superet intentionem aliorum. Et similiter licet vnus actus intensus cæteris parib. difficultates superet plures remissos, tamen etiam continuatio illa, & perseverantia in multiplicandis actibus remissis in quodam ordinario modo operandi virtutē, habet suam propriam, & specialem difficultatem, quæ interdum poterit cum alia cōferri. Quapropter nihil cōseo posse certe definiri de facto, cum vtrumque sit possibile.

Premio vnus actus intensus, etiam martyrij adæquari potest premium multorum actuum remissorum.

48. Neque ex hoc, quod intensio bene operandi pro breui tempore possit compensari multitudine actuum remissorum longi temporis, sequitur dari hominibus ansam remissæ operandi, quia licet possit quis illo modo peruenire ad gradum sanctitatis, quem alius breui tempore obtinuit, nunquam poterit compensare iacturam, quam facit remissæ operando longior tempore, cum posset multo maius præmium mereri toto illo tempore feruenter operando. Quod autem ultimo inferebatur, quia sequitur, non esse in potestate hominis diligētia, & feruore operandi breui tempore diuturnitatem vitæ supplere, ac compensare, distinctione indiget. Nam si brevis vita plena intensissimis meritis cōparetur ad diuturnam remissam, semper poterit illam æquare, vel superare, nec contrarium sequitur ex dictis, cum fateamur, id esse verum de possibili, licet de facto sit incertum. Si vero brevis vita ad diuturnam comparetur cum æquali diligētia, & feruore operandi, sic verum est, non esse in potestate hominis æque mereri breui tempore, sicut diuturno, operando in vtroque quantum potest. Vnde qui remissæ vixit longo tempore, licet postea possit in breui mora supplere aliquo modo priorem defectum, perueniendo ad magnam sanctitatem per actus intensos; nunquam tamen potest absolute reparare priorem iacturam, quia potuisset & tunc plus mereri, & nihilominus postea simul habere totum meritum posteriorum actuum intensorum. Neque hoc est mirandum, quia præsens feruor optime posset simul haberi tempore præterito, vnde postquam omissum fuit, ad præteritum non est potentia. Vnde addo in hoc puncto, licet de possibili vera sint quæ diximus, nihilominus securius esse feruenter in quolibet breui tempore operari, quia si in eo reminetur tempus meriti, poterit nihilominus esse grande præmium, si vero tempus proferatur, longe facilius erit, meritum, & feruorem eius continuare, & sic multo magis crescat præmium. Vbi autem bonæ vitæ, licet breui, adiungitur martyrium, est specialis ratio tum augmenti ex perfectione, & privilegio martyrij, tum maioris securitatis, & certitudinis in consecutione præmij, quia per martyrium certissime impletur illa conditio, si gratia de-

Iactura temporis non reparatur operando intense.

Securius est breui operari feruenter, quam protrahere actus remissos.

49. Ad tertium inconueniens de continuatione actus dicimus, verum esse ex continuatione augeri meri-

tum, cæteris paribus, vulgari autem obiectioni de processu in infinitum, satisfaciemus infra tractando de conditionibus, quibus meritum augetur, quia illud argumentum eandem difficultatem habet, siue præmium actuum remissorum detur statim, siue quolibet alio tempore, siue in alia vita: imò eadem est difficultas, siue illud meritum sit gloriæ essentialis, siue accidentalis, quod nec aduersarij negant. In quarta vero illatione tangitur alia quæstio de reuiuiscencia meritorum, quæ pertinet magis ad materiam de Pœnitentia, & in dicta Relectione tractata est, vbi ostendimus, per pœnitentiam restitui statim omnes gradus gratiæ per peccatum perditos. Vnde concessa sequela, nullum inconueniens in consequenti inuenimus.

Ad 4. inconueniens

## C A P V T I V.

Vtrum quoties augetur gratia per actus meritorios, charitas, & ceteræ virtutes infusa simul augeantur?

**A** Liqui ex auctoribus in præcedenti capite allegatis, qui in assertionem augmenti gratiæ per omnia, & singula merita de condigno, qualia cumque illa sint, conueniunt, aliquam distinctionem in hoc faciunt inter ipsam gratiam, & charitatem quantum ad tempus augmenti: non enim, vt opinor, negant singulos actus meritorios augmenti gratiæ, & gloriæ, esse etiam meritorios augmenti charitatis aliquo tempore, & pro tota æternitate tribuendi, si homo in gratia decedat. Quia saltē pro statu gloriæ necessarium erit illud charitatis augmentum, quoniam amor Dei in beatitudine suo modo pertinet ad beatitudinem essentialem, & debet per habitum sibi proportionatum fieri. Vnde necesse est, vt charitas ad proportionatum augmentum cum gratia, & lumine, ac visione perueniat; ergo sub merito augmenti gratiæ, & præmij essentialis cadet necessario charitatis augmentum. Nihilominus differentiam constituunt hi auctores in tempore, quo datur hoc augmentum, nam quod de gratia affirmant, statim dari, hoc de charitate negant. Ita tenuit Victoria in Relect. de Augmēt. charitatis i. p. a. n. 4. vbi sentit, charitatem in via non augeri, nisi iuxta excessum intensissimi actus, quem operans elicit, totum vero reliquum augmentum in ingressu patriæ conferri.

Fundaturque præcipue in illa proportionem physica, quam putant oportere magis obseruari in charitate, quam in gratia. Ratio autem differentiæ videtur esse duplex. Prima quia augmentum gratiæ est necessarium ad maiorem acceptionem & gloriam, quæ fit per formā, & adoptionē ac filiationem intrinsecam: augmentum autem charitatis non est ad hoc necessarium, quia charitas non est propria forma, per quam homo adoptatur, & acceptatur ad gloriam. Secunda ratio est, quia gratia non est habitus operatiuus, & ideo non oportet in ea seruari proportionem habituum acquisitorum, qui operatiui sunt: secus autem esse in charitate eo quod sit habitus proxime operatiuus. Et hanc opinionem ex eodem fundamento sequutus est Soto in 4. d. 15. ar. 2. q. 2. & lib. 2. de Nat. & grat. c. 17. in fine. Et quæ magis est, etiam Vega dicto lib. 7. cap. 26. licet charitatem, & gratiam non putet esse in re distinctas, sed sola ratione, nihilominus ait, posse augeri qualitatem illam, vt gratia est, licet non augetur, vt est charitas. Quod videtur eodem modo intellexisse, quia charitas significat illam qualitatem, vt est operatiua: gratia vero dicit eandem qualitatem, vt hominem reddit Deo gratum, & ad beatitudinem acceptum, sub qua ratione crescit, licet non sub priori. Non potuit autem hoc intelligere de reali augmento per interfectionem realem, sed solum de morali augmento ex acceptione præcedentis meriti, & ideo illa opinio non deseruit præsentī instituto, vt paulo post dicam.

2. Illius fundamētum.



3.  
1. Corollarium eiusdem opinionis.

2. Corollarium.

3. Corollarium.

4. Corollarium.

Ex fundamento autem huius sententiae inferitur primo, quod de charitate affirmatur, de ceteris etiam virtutibus, & donis infusis affirmandum esse. Quia est eadem ratio, cum etiam aliae virtutes sint principia proxima operandi, haec enim assignatur, ut ratio adaequata propter quam non augeatur charitas; ergo idem concludere debet de alijs virtutibus. Vnde inferitur secundo, charitatem non solum non augeri per suos actus minus intensos, verum etiam nec per actus meritorios aliarum virtutum, etiam si contingat esse magni meriti, & in pluribus gradibus gratiam augeri, quia respectu charitatis nunquam seruant proportionem illam, quae ad intensiorem habitus per actus physice necessaria est. Nam ad intensiorem habitum acquiritorum per actus, primum omnium necessarium est, ut actus sit elicited ab habitu, & eiusdem obiecti, & si huiusmodi non sit, nihil refert eius intensio, ut habitum augeat, ut in acquisitis est manifestum; ergo si seruanda est proportio, in hoc est ante omnia seruanda, ac proinde per opera meritoria aliarum virtutum, etiam intensissima, & perfectissima in suo genere, non augebitur charitas, quia ratio meriti sine alia proportionem non sufficit. Tertio ob eandem rationem idem dicendum est de ceteris virtutibus, & donis infusis, quia est eadem ratio, ut dixi. Vnde singuli actus meritorij solum augent illam virtutem, a qua eliciuntur, & hoc non semper, sed quando sunt intensiores illa; gratiam autem omnes statim augent, quia ad hoc ratio meriti sufficit.

Ex quibus quarto concluditur, postquam homo mereri incipit augmentum gratiae, semper gratiam esse intensiorem ceteris virtutibus, vna tantum, vel altera excepta in aliquo raro casu. Dico, postquam homo incipit mereri gratiae augmentum, quia in primo instanti iustificationis non negabunt, ut opinor illi auctores, gratiam, & charitatem cum alijs virtutibus in aequali intensione infundi, quia vel infunduntur per sacramentum sine vlla dispositione recipientis, ut in infantibus, & tunc nulla est ratio inaequalitatis, cum virtutes non quasi per se primo, sed ut concomitantes gratiam infundantur, gratia autem per se postulat aequales virtutes, si aliunde ex parte subiecti non sit impedimentum. Et eadem ratio est de homine adulto, qui cum eadem dispositione iustificatur, siue cum sacramento, siue absque illo quia tunc gratia infunditur cum proportionem ad illam dispositionem, & fortasse etiam charitas, vel poenitentia, si ad illas pertineat illa dispositio; reliquae autem virtutes solum infunduntur, ut comitantes gratiam, & ideo cum ex parte subiecti non sit ratio diuersitatis, infunditur cum proportionem ad gratiam. At vero postquam homo incipit mereri augmentum gratiae, cum actus, quo meretur, semper sit vnus virtutis, per illum augebitur statim gratia, non tamen virtutes, nisi fortasse illa, quae actum meritorium elicit, idque non semper, sed quando ab actu intensiori incipit, quod raro contingere credimus. Ex tunc ergo incipit inaequalitas inter gratiam, & virtutes infusas, quae postea, si multiplicentur opera meritoria, nimium etiam crescit, quia gratiam augent omnia opera simul, virtutes vero non nisi diuisim, & singillatim, vnamquamque scilicet, soli actus eius. Atque ita fit tandem, ut inter virtutes ipsas inter se sit perpetua inaequalitas, maior tamen, vel minor, prout actus earum intensiores, magis, vel minus multiplicentur. Si tamen contingat, iustum nunquam intensius operari per virtutes suas, gratia multum superabit illas in intensione, ipsae vero virtutes semper aequales permanebunt. Quae explicatio non adhibetur quidem a dictis auctoribus, omnino tamen consequens ad eorum fundamentum, & ad iudicium ferendum de probabilitate sententiae opportuna, visa est.

Vera tamen sententia est, quoties gratia augeatur per meritum operantis, simul cum proportionem augeri charitatem, & virtutes omnes, quae gratiam sancti-

ficantem consequuntur. Hanc ultimam partem addo, ut excipiam habitus fidei, & spei, de quibus est alia ratio specialis, ut in fine dicam. Hanc opinionem tenent in primis omnes auctores, qui docent, gratiam in suo reali esse augeri statim per omnia, & singula opera meritoria. Inter Thomistas etiam communior, magisque recepta sententia est, non esse constituendam differentiam inter gratiam, & charitatem. Et si ne dubio haec fuit sententia D. Thomae, nam sicut in 2.2. negauit, augeri charitatem per actus remissos, ita in 1.2. idem negauit de gratia, & in 3. par. qu. 87. ad 2. aperte negat, augeri gratiam semper per actum, per quem potest remitti peccatum veniale, licet meritorius sit, ut ibi contra Sorum declarauimus. De alijs autem virtutibus infusis an semper augeantur? nihil inuenio a Sancto Thoma, vel discipulis eius declaratum, videntur tamen idem sentire, quod de charitate, cum sit eadem ratio. Praeterea aliqui ex Thomistis qui dicunt, augeri gratiam in esse gratiae, non in esse entis, eandem distinctionem accommodant charitati, ut cum proportionem dicant, charitatem in esse charitatis statim augeri per suos actus remissos, & per omnes actus aliarum virtutum, non tamen augeri in esse habitus. Ita sentit Aluar. dicta disp. 60. Et exponit, in esse charitatis, id est, amicitiae ad ipsum Deum. Didac. Al. At vero amicitia ad Deum duo includit, scilicet, uar. distincta: amari a Deo permanentem, & eodem modo amare Deum, vnde sicut iustus non amatur plus a Deo illo permanenti modo proprio iustorum, nisi mediante entis, & in gratia inherente, & reali, ita nec plus amatur in eodem genere amoris, nisi mediante gratia realiter, & in se facta perfectiori, & eadem ratione ex parte hominis non crescit ratio amicitiae, nisi charitas in se realiter augeatur. Vnde Augustinus in epist. 57. ad Macedonem: ut supra retuli, dixit, Deum magis inhabitare vnum iustum, quam alium, quia vnus est sanctior alio, quia per gratiam, & sanctitatem in illis habitat. Dicitur autem habitare proprie in amicis, vnde nemo crescit in amicitia Dei, nisi in quo Deus magis inhabitat, & ideo repugnat crescere in amicitia, & non in ipsa virtute charitatis. Quod si dicatur amicitia crescere ratione actuum, non oportet abuti vocibus, & illud augmentum tribuere habitui charitatis, cum reuera non sit per denominationem extrinsecam ab actibus praeteritis. De alijs autem virtutibus infusis non explicat, an in illis etiam aliqua simili distinctione tendendum sit, an vero simpliciter negandum sit, illas augeri, etiam si gratia, & charitas in illo esse augeantur: neutrum autem videtur probabile. Nam primum est inauditum, & vix potest intelligi, etiam quoad modum loquendi, si non sit omnino vanum. Secundum non est consequenter dictum, quia in omnibus debet seruari proportio, ut ostendimus.

Omissis ergo inutilibus distinctionibus conclusio nostra de vero augmento reali posita est. Probat autem facile ex dictis, quia iustus per actus remissos, vel per quoscumque, quibus augmentum gratiae meretur, meretur etiam augmentum charitatis, ut probatum est, & eadem ratio est de merito omnium virtutum infusarum, quia sine vlla dubitatione, saltem in gloria omnes virtutes per se infusae habebunt perfectionem, & intensiorem proportionatam gratiae, quia in patria omnia esse debent in summa proportionem, & in pondere, ac mensura, sed sicut gratia postulat has virtutes, tanquam proprietates sibi connaturales, ita perfectior gratia illas postulat in gradu perfectiori, & proportionato, ergo ita erunt in patria; ergo qui augmento gratiae in via meretur, consequenter etiam meretur proportionatum augmentum omnium infusarum virtutum. Ergo sicut statim datur augmentum gratiae, ita etiam charitatis, & aliarum virtutum. Probat haec consequentia varijs modis, quia accessorium sequitur principale, sed charitas, & aliae virtutes dantur, ut accessoriae ad gratiam, scilicet, ut proprietates consequentes illam;

affirmati-  
nam asser-  
tionem.

6.  
Assertio po-  
sita proba-  
tur 1.

5.  
Verasententia per



ergo aucta illa etiam augentur, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, nam etiam augmento formæ consequenter debetur proprietatum augmentum. Vnde argumentor secundo, quia hoc meritum augmenti gratiæ, & virtutum potius est vnum, quam duo, sicut dicitur esse vna actio, qua creatur forma, & concreantur potentia, quia vbi est vnum propter aliud, vel vt accessorium ad principale, ibi est vnum tantum; ergo etiam præmium illud statim per modum vnius datur integrum, & sine diminutione deformi (vt ita dicam) & contraria connaturali proportioni gratiæ, & virtutum, formæ, & propriarum passionum, ac subinde contra illud philosophicum principium, qui dat formam, dat consequentia ad formam.

7. Tertio quia frustra, & sine vlla probabili ratione postulatur maior dispositio ad augmentum charitatis, & virtutum, quam gratiæ, supposito merito sufficiente: tum quia cum aliquid non fit per se primo (vt sic dicam) sed vt resultans ex aliqua forma, non est ad illud necessaria specialis dispositio distincta ab ea, quæ ad formam sufficit; sed virtutes infusæ consequenter ad gratiam infunduntur, vel augentur, & eodem modo sub meritum eiusdem actus cadunt: ergo sola meritorij actus dispositio, quæ ad augmentum gratiæ obtinendum sufficit, ad recipiendum augmentum virtutum sufficit: tum etiam quia rationes omnes, quibus probauimus, non esse necessariam aliam dispositionem ad gratiæ augmentum, æque probant de augmento charitatis, & aliarum virtutum; nimirum quia non aliter, nec sub alia conditione promissum est augmentum virtutum, quam gratiæ. Item quia in hoc negotio non spectatur dispositio physica, sed moralis, nam actus etiam intensior non est dispositio physica, & ipse meritorius vsus gratiæ, & virtutis est sufficiens moralis dispositio tam ad virtutem, quàm ad gratiam. Item quia meritum est in suo genere causa sufficiens, vt statim consequatur effectum sine alia dispositione subiecti, præter capacitatem, & proportionem cum præmio secundum presentem statum; augmentum autem charitatis est maxime proportionatum pro statu viatoris. Vnde differentia illa, quæ inter habitus gratiæ, & virtutum consideratur, quod illa non est principium proximum operandi, sicut sunt istæ, nullius momenti est, quia licet virtutes sint proxima principia operationum, non sunt augendæ per illas effectiue physice, nec etiam vt per dispositiones peculiare, cum quibus seruent proportionem physicam, & alioqui earum augmentum est quodammodo magis necessarium pro statu viæ, & quodammodo maiorem habet cum quolibet meritorio vsu virtutis proportionem.

8. Quarto confirmari hoc potest inductione quadam, nam in omni alio modo infundendi gratiam, vel augendi illam hoc videmus à Deo obseruatum, quod non postulat aliam dispositionem ad gratiam, vel augmentum eius, quam ad infusionem, vel augmentum virtutum; ergo non est, cur in solo merito dicamus aliam esse legem à Deo statutam. Antecedens patet in prima iustificatione tam extra sacramentum, quam in illo, nam eadem dispositio, quæ sufficit, vt gratia infundatur, ad virtutes sufficit; & quæ satis est, vt gratia in tali gradu infundatur, satis etiam est, vt in eodem gradu virtutes infundantur. Idem videri licet in augmento, quod datur per sacramenta, siue paruulis nullam habentibus dispositionem, vt sunt infantes, quando confirmantur, siue adultis, qui iuxta suam dispositionem aliquod augmentum ex operato recipiunt, nam cum proportionem ad gratiam augmentum virtutum confertur. Consequentia autem probatur, quia non est causa minus efficax augmenti gratiæ meritum ex promissione diuina, quam sacramentum, v.g. ex institutione diuina vnum quodque in suo genere: nec magis est necessaria specialis dispositio ad augmentum virtutum distincta ab illa, quæ

sufficit ad augmentum gratiæ, quando hoc augmentum datur ex opere operantis propter meritum, quam cum datur ex opere operato per sacramentum, quia neque illa maior necessitas ostendi potest ex ordinatione Dei, nec cum fundamento cogitari potest ex natura rei; ergo sicut dicere non possumus in sacramento augeri gratiam cum tali dispositione, non autem charitatem, vel alias virtutes sine maiori dispositione; ita neque id dici potest probabiliter de augmento per meritum.

Tandem sumitur ratio ex generali augmento iustitiæ, addita Concilij Tridentini auctoritate, non enim tantum dicit, augeri gratiam per merita, vel (vt idem est) per opera iustorum, sed dicit augeri iustitiam per Christum acceptam, sic enim ait c. 10. *Renouantur de die in diem, hoc est, mortificando membra carnis suæ, & exhibendo ea arma iustitiæ in sanctificationem per obseruantiam mandatorum Dei, & Ecclesiæ, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis eorum operibus, crescunt atque magis iustificantur.* Quibus verbis adiungenda sunt alia ex cap. 7. *Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inferitur per fidem & spem, & charitatem.* Iustitia ergo, quam iusti per Christi gratiam accipiunt, tres illas virtutes includit, seu gratiam, & donum, vt in principio eiusdem capituli dixerat; sed in illa iustitia crescunt iusti, quando in gratia crescunt; ergo ex mente Concilij in virtutibus simul crescunt. Item non solum magis sanctificantur, aut acceptantur, aut gratificantur, sed etiam magis iustificantur; at iustificatio proprie, & integre sumpta non solum gratiam in essentia animæ, sed formalius, & propinquius rectitudinem potentialium per virtutes infusas, & maxime per charitatem includit; ergo si per singula opera meritoria iustus magis iustificatur, profecto in virtutibus infusis crescit, & maxime in charitate. Quod optime confirmant verba Augustini sæpe adducta, *inchoata charitas, inchoata iustitia est, aucta charitas aucta iustitia est, &c.*

10. Et hinc solum relinquitur contrariæ sententiæ fundamentum. Possuntque facile inferri corollaria illationibus prioris sententiæ contraria, nimirum, charitatem augeri non solum per proprios actus tam intensos, quam remissos, sed etiam per omnes actus aliarum virtutum, cuiuscunque meriti sint. Atque idem dicendum sequitur de cæteris virtutibus per se infusis, quæ gratiam, & charitatem comitantur. Vnde etiam concluditur, inter gratiam, & charitatem, cæterasque virtutes semper seruari, proportionem æqualitatis, & cum gratia, & inter se, quia sicut in huiusmodi æqualitate infunduntur, ita semper pariformiter augentur non solum per sacramenta, sed etiam per meritum, vt ostensum est. Loquutus autem semper sum de charitate, & alijs virtutibus, quæ gratiam consequuntur, & ab illa nunquam separantur, vt tacite fidei, & spei habitus exciperem, qui aliquid speciale in hoc habere videntur. Nam quia fides (& idem est cum proportionem de spe) sine gratia, & charitate conseruari potest in hac vita, vt est de fide certum, & infra dicitur; ita etiam probabilius nobis visum est posse infundi sine gratia, & charitate, non solum in sacramento baptismi, sed etiam extra illud: atque ita fieri, quoties homo, qui antea erat infidelis incipit vere credere, antequam vere poeniteat, vel sacramentum recipiat. Ex quo principio probabiliter etiam intulimus, posse fidem in peccatore augeri, siue intēdi sine gratia, & charitate, quæ nondum tali personæ insunt. Illud autem augmentum non potest esse ex merito de condigno, quia sine gratia esse non potest, & ideo diximus, tantum esse posse per modum congruæ dispositionis, quia per physicam efficientiam non est, vt etiam ostendimus. Et præterea in illis habitibus, & in illo genere augmenti verum est, non fieri, nisi per actus proprios vniuscuiusque habitus, & per intensiores tantum, & solum secundum excessum.

Ratio

Discrimen  
fidei, & spei  
ab alijs vir-  
tutibus in-  
fusis, quod  
sine his in-  
fundi, con-  
seruari, &  
augeri va-  
lent.



11. *Augeri potest fides in carente gratia ac adeo sine merito de condigno*

*Effugium praecluditur*

12. *Instantia soluitur.*

*Quomodo possit defendi habitus acquisitos intendi per actus remissos.*

13. *Discrimen aliud fidei, & spei, ab aliis virtutibus infusis.*

*Fides ali- quando potest esse intensior spei, & e contra.*

*Habitus spei sine habitu fidei dari nequit.*

Ratio est, quia cum ibi non intercedat efficientia physica, solum potest augmentum admitti ex alio principio, scilicet, cum causa secunda disponit sufficienter subiectum ad aliquam formam, & caret virtute introducendi illam, quasi ex naturali debito ad Deum spectat inducere formam, vt in generatione hominis, & in ipsa supernaturalium habituum infusione obseruari videmus; ergo vt Deus augeat fidem peccatoris, necessarium est, vt dispositio supponatur, quae ad illud augmentum quodammodo cogat, cum meritum de condigno non intercedat. Dices, satis esse meritum de congruo. Respondeo, fortasse neque hoc inueniri in peccatore quoad hunc effectum: & saltem in actibus remissis certum est, non dari, sed ad summum in intensioribus, & solum quoad excessum, & ita illae duae rationes vel coniunguntur in ordine ad idem augmentum, vel in eandem moraliter coincidunt, vt in li. 12. videbimus.

Sed instari potest iuxta opinionem Durandi, & aliorum dicentium, habitus acquisitos, etiam per actus remissos intendi, nam si hoc verum est, per actus remissos fidei, augebit Deus fidem infusam peccatoris. Respondeo in primis, fortasse illam opinionem non esse veram, nec multum probabilem. Deinde dico, vt aliquo modo probabilis sit, distinguendam esse duplicem intentionem in habitibus acquisitis, vnam praebentem virtutem ad intensiores actus promptius efficiendos, aliam dantem vim ad inferiores, vel aequales actibus facilius praestandos. De prima falsum omnino est, habitum acquisitum augeri per actus remissos, seu non intensiores, quia actus acquisiti non facilitant per se, nisi ad actus similes in specie, & in gradu. Vnde de altera probabilis est illa opinio, licet non facile explicetur, qualis sit illa intentio. In praesenti ergo clarum est, per actus remissos non augeri habitum fidei in facultate intrinseca necessaria ad connaturaliter eliciendos actus intensiores, quia ad hoc nulla est proportio in remissis neque illa essent effecturi, etiam si tales actus possent efficere habitus infusos, ergo neque Deus illam confert per tales actus non meritorios de condigno. Altera vero intentio non habet locum in habitibus per se infusis, quia non dant facilitatem operandi, sed facultatem, & potentiam, vt in superioribus visum est, & ideo nullum superest augmentum, ad quod actus remissi fidei disponant, & consequenter nullum ratione illorum confertur.

Ex his vero sequitur aliud discrimen inter fidem, ac spem, & alias virtutes infusas, quod fides, vel spes potest interdum esse intensior, quam gratia, vel charitas, ceteraeque virtutes, quod in eis inter se non contingit, vt diximus. Assumptum facile patet, quia fieri potest, vt fidelis peccator actus fidei valde intensos eliciat, quibus fides multum augeatur, & postea remisse conteratur, & ideo gratiam, & virtutes minus intensas recipiat. Et eadem ratione fieri poterit, vt fides sit interdum intensior spei, & e conuerso, quia neutra intenditur dicto modo per actus alterius, quia id non faciunt per viam meriti de condigno, cum illud non habeant, nec per viam dispositionis, cum vnusquisque actus solus ad proprium habitum disponat, potest autem peccator elicere actus magis intensos fidei quam spei: ergo potest habere habitum fidei intensiorem, sicut eadem ratione potest prius tempore habere habitum fidei, quam spei, si prius actum fidei, quam spei eliciat. Et similiter poterit habere intensiorem habitum spei, quam fidei, etiam si non possit habere habitum spei sine habitu fidei. Quia fides est fundamentum spei secundum substantiam suam non secundum intentionem. Quamuis enim quis nequeat habere actum spei sine actu fidei, nihilominus potest habere intensiorem actum spei, quam fidei: quia proposito per intellectum obiecto, potest voluntas pro sua libertate magis conari ad suum actum, quam intellectus conatus fuerit, applicando tale obiectum, vt per se notum videtur.

Sed inquireret aliquis, an e contrario possit gratia, & charitas esse intensior, quam fides, vel spes. Quod pendet ex alia interrogatione, scilicet, an iustus per actus aliarum virtutum mereatur augmentum fidei, vel spei. In quo puncto P. Vazq. dist. 220. c. 6. n. 56. dicit, fidem, & spem in homine iusto non intendi, nisi per proprios actus, quia per alios non meretur iustus augmentum fidei, vel spei, & illi habitus non augentur, nisi meritorie. Et hoc posterius supponit ex illo principio, quod non augentur physice per actus: alteram vero partem negat charitati, & aliis virtutibus meritum augmenti fidei, & spei, nulla ratione, vel testimonio probat, solum insinuat, quod cum fides, & spes non sint connexae cum charitate, sed possint esse sine illa, non est cur per actus illius meritorie augeatur, & a fortiori nec per actus aliarum virtutum, qui inferioris meriti sunt. Vel aliter, aliae virtutes ideo sunt connexae in augmento cum gratia, quia sunt veluti proprietates ab illa manantes, sed fides, & spes non ita coparantur ad gratiam, sed illa praecedunt, & sine illa manent; ergo non est, cur illi connectantur in augmento ac subinde actus charitatis non merebitur illarum augmentum. Denique addere possumus, fidem, & spem posse suis actibus per se augeri sine charitate, & ideo non est cur alienis actibus augeantur, alias melioris essent conditionis, pluribus enim modis augeri possent. Ex hoc ergo principio optime sequitur, posse gratiam, & charitatem esse intensiores fidei in homine iusto, qui firmatiue paucos fidei, vel spei actus, plures autem aliarum virtutum efficit, vt est per se clarum. Estque haec opinio probabilis.

Nihilominus iudico, probabilissime defendi, iustum, per se loquendo, mereri per quoslibet actus meritorios augmentum fidei, & spei, sicut aliarum virtutum. Ratio esse potest, quia licet fides non sit necessario connexa cum gratia, tamen gratia est necessario connexa cum fide (& idem est de spe) non potest enim gratia, vel charitas sine illis esse. Vnde licet gratia non afferat secum fidem, quando illam inuenit in subiecto, nihilominus de se illam secum affert & ideo illam etiam intendit quasi per resultantiam, si illam minus intensam recipiat. Sicut forma ignis secum affert totum calorem sibi necessarium, vt a se resultantem, si tamen aliquem calorem inuenit in subiecto, tunc ille non resultat, tamen resultabit intentio eius formae accommodata. Sic ergo poterit iustus mereri fidei augmentum, vt consequens augmentum gratiae. Et fauet, quod ex Concilio ponderauimus, quia iustus meretur augmentum totius iustitiae, nam fides, & spes partes sunt iustitiae. Item fauet, quod in principio, quando simul infunditur tota iustitia, fides, & spes infunduntur proportionatae gratiae, & charitati, ergo etiam postea secundum eandem proportionem augentur, per se loquendo, quia si in habitu fidei, vel spei supponitur tanta intentio, vel maior, quam sit in gratia, quae de nouo infunditur, nihil accrescet fidei, vel spei propter rationem datam. Et similiter si postea quando augeatur gratia per meritum, adhuc supponitur aequalis, vel maior intentio in fide, nihil ei addetur ratione talis meriti, quia id, quod addi poterat, & debebat, solum erat secundum comensurationem ad charitatem, & illud iam supponitur, quod est accidentarium, vt dixi. Quando autem fides non habet totum id, quod gratia connaturaliter postulat, tunc consequenter ad ipsam gratiam semper augebitur. Et hoc supposito, facile concluditur, gratiam, & ceteras virtutes nunquam esse intensiores fidei, & spei in statu virtutis, licet contrarium accidere possit in fide, & spe propter intentionem, quam habere possunt, cum sunt informes, nam illam non amittunt, cum formantur, nec in illa crescunt ratione gratiae, donec gratia ad tantam intentionem perueniat, tunc autem nec ob eam causam impediuntur, quominus simul cum gratia ipsa augeantur.

14. *Dubium. Probabilis opinio fidei, & spem per actus aliarum virtutum non intendi.*

*Deciditur superius dubium iuxta praedictam opinionem, affirmatiue.*

15. *Probabilius est iustum per quoslibet actus meritorios mereri augmentum fidei, & spei.*

*Deciditur dubium iuxta proximam probabiliorē opinionem negatiue.*



## CAPVT V.

*Virum gratia viatoris possit semper augeri,  
vel in hoc aliquem terminum  
habeat?*

1. *Status qua-  
stionis.* **Q**uestio hæc similis est illi, quam Philosophi de  
qualitatibus naturalibus tractant, an termi-  
nentur ad maximum in intensione? Duplex autem  
terminus augmenti gratiæ in præsentia distinguendus  
est, vnus cogitari potest ex natura rei, sicut in quali-  
tibus naturalibus reperitur, alius est ex ordinatio-  
ne diuina, id est, quoad gratiam, quam Deus homi-  
nibus, vel Angelis viatoribus communicare decre-  
uit. Prius punctum disputauit in tomo. i. de In-  
caruat. disput. 22. sect. 2. & ideo breuissime hic illud  
expediam. Quatuor igitur sunt opiniones in hoc  
puncto. Prima est, gratiam habere certum terminum  
augmenti tam secundum se, quam respectu cuius-  
cunque subiecti capax illius, ultra quem terminum  
augeri non potest, etiã de potentia absoluta. Ita sen-  
tiunt Scot. in 3. d. 13. q. 1. & ibi Durand. qu. 1. & in 1. d.  
17. qu. 9. & ibi Richard. Ægid. Carthus. de charitate  
disputantes, & Caiet. 2. 2. q. 24. art. 7. & 3. p. q. 7. art.  
12. & q. 10. art. 4. Marfil. in 3. q. 10. Fundamentum esse  
potest, quia gratia est qualitas creata, & finita in es-  
sentia sua, ergo determinat sibi certum terminum  
perfectionis intensiue, quia essentia finita tantum est  
capax proprietatis limitatæ, ergo ultra illam non  
potest crescere per quamcunque potentiam. Neque  
refert, quod gratia sit participatio diuinæ naturæ,  
nam hoc etiam habet omnis forma creata, & præ-  
fertim illa, quæ dicit perfectionem simpliciter, qua-  
lis est sapientia, iustitia, &c. & nihilominus eo ipso,  
quod creata est, habet certum terminum, ratione  
cuius augeri non potest, quia habet perfectionem il-  
lam admixtam imperfectioni, & limitationi. Secun-  
da ratio esse potest, quia alias produci posset gratia  
infinite intensâ, quod admittendum non est. Et se-  
quela patet, quia si gratia non habet terminum, po-  
test in infinitum intendi, ergo cognoscit Deus infinitos  
gradus gratiæ possibiles, ergo poterit illos pro-  
ducere in vna, & eadem qualitate, erit ergo infinite  
intensâ.

*Primum  
fundament.* **P**rimum fundamentum est, gratiam quidem natura sua  
postulare certum terminum augmenti, ultra quem  
non potest connaturali modo, vel sine miraculo in-  
tendi, nihilominus tamen de potentia absoluta au-  
geri sine vilo termino, & in quocunque subiecto.  
Hæc opinio solet tribui Diuo Thomæ, sed re vera il-  
lam non docuit, sed solum dixit, gratiam, vel chari-  
tatem habere terminum ex ordine diuinæ sapientiæ, non  
vero ex se. Refertur etiam Capreol. in 3. d. 13. Sed ille  
fere idem dicit, quod D. Thomas, vt videri potest in  
solut. ad 3. Aureoli. Pro eadem opinione citatur  
Soto. 1. Physicor. q. 4. Cuiuscunque tamen sit opinio,  
prior eius pars fundari potest primo in prima ratio-  
ne prioris sententiæ. Secundo quia in anima Christi  
Domini fuit summa gratia, quæ esse potest secun-  
dum potentiam ordinariam, ergo fuit summa sal-  
tem ex natura ipsius gratiæ. Tercio quia alias gratia  
nunquam esse posset perfecta in natura sua, quia nū-  
quam habere posset totam perfectionem sibi connat-  
uralem. Altera vero pars probatur, tum quia non  
implicat contradictionem, tum etiam quia Deus po-  
test aliquid facere supra rerum naturas, tum denique  
quia etiam qualitates naturales habent certum ter-  
minum augmenti secundum naturalem cursum, &  
nihilominus augeri possunt à Deo sine termino.

2. *2. opinio.* **S**ecunda opinio est, gratiam quidem natura sua  
postulare certum terminum augmenti, ultra quem  
non potest connaturali modo, vel sine miraculo in-  
tendi, nihilominus tamen de potentia absoluta au-  
geri sine vilo termino, & in quocunque subiecto.  
Hæc opinio solet tribui Diuo Thomæ, sed re vera il-  
lam non docuit, sed solum dixit, gratiam, vel chari-  
tatem habere terminum ex ordine diuinæ sapientiæ, non  
vero ex se. Refertur etiam Capreol. in 3. d. 13. Sed ille  
fere idem dicit, quod D. Thomas, vt videri potest in  
solut. ad 3. Aureoli. Pro eadem opinione citatur  
Soto. 1. Physicor. q. 4. Cuiuscunque tamen sit opinio,  
prior eius pars fundari potest primo in prima ratio-  
ne prioris sententiæ. Secundo quia in anima Christi  
Domini fuit summa gratia, quæ esse potest secun-  
dum potentiam ordinariam, ergo fuit summa sal-  
tem ex natura ipsius gratiæ. Tercio quia alias gratia  
nunquam esse posset perfecta in natura sua, quia nū-  
quam habere posset totam perfectionem sibi connat-  
uralem. Altera vero pars probatur, tum quia non  
implicat contradictionem, tum etiam quia Deus po-  
test aliquid facere supra rerum naturas, tum denique  
quia etiam qualitates naturales habent certum ter-  
minum augmenti secundum naturalem cursum, &  
nihilominus augeri possunt à Deo sine termino.

3. *3. opinio.* **T**ertia opinio dicit, gratiam secundum se nullum  
habere certum terminum, neque connaturalem, ne-  
que simpliciter possibilem, nihilominus tamen in  
determinato subiecto non posse augeri, nisi vsque ad

certum gradum, etiam de potentia absoluta. Ita sen-  
tit Bonauent. in 1. dist. 17. 2. p. quæ. ult. & citantur ibi  
Richard. art. 2. q. 4. & Ægid. q. ult. & Carthus. quæ. 8.  
Idem sentit Bonauent. in 3. d. 3. art. 1. quæ. 2. cum ait, a-  
nimam Christi propter vnionem ad verbum habu-  
isse capacitatem maioris gratiæ, quam vlla creatura  
etiam nobilioris naturæ, & videtur loqui de poten-  
tia absoluta. Vnde supponere videtur, in vnaquaq;  
natura esse capacitatem gratiæ vsque ad certum ter-  
minum. Tener etiam illam sententiam Caietanus. 3.  
p. quæ. 10. art. 4. quoad visionem Dei, nam quoad lu-  
men, & habitus primam sententiam aperte docet.  
Est autem huius opinionis sensus, in homine, ver. g.  
non posse augeri gratiam, nisi vsque ad certum gra-  
dum, tamen in Angelo esse posse intensiorem, & quia  
inter Angelos est diuersitas specifica, in vnaquaque  
specie solum intendi posse vsque ad certum gradum,  
semper tamen hunc gradum esse posse maiorem in  
meliori natura. Et omisso fundamento prioris par-  
tis, de quo dicam statim, ratio posterioris partis est,  
quia capacitas vniuscuiusque naturæ ad recipiendam  
gratiam, est finita, & limitata, ergo non potest illam  
recipere, nisi vsque ad certum gradum, alias capaci-  
tas esset actu infinita, quia reciperet formam secun-  
dum infinitam latitudinem. Quia vero in nobiliori  
natura intellectuali est maior capacitas ad gratiam,  
ideo etiam gratia ipsa potest semper augeri in nobi-  
liori natura, & quia in ipsis naturis intellectualibus  
potest semper produci perfectior, & perfectior in in-  
finitum, ideo in diuersis subiectis poterit etiam gra-  
tia augeri in infinitum.

Quarta sententia est, gratiam neque in ordine ad  
potentiam Dei, neque ex natura sua, neque in aliquo  
subiecto capaci gratiæ habere certum terminum sed  
posse in infinitum augeri. Hæc est sententia Diui  
Thomæ. 3. p. quæst. 7. art. 11. & 12. & q. 10. art. 4. ad 3. &  
de charitate in 2. 2. quæstione 24. artic. 7. Vide illum  
in 4. dist. 4. q. 2. art. 2. q. 1. ad 2. Idem tenet Gregor. in  
1. dist. 17. q. 6. & ibi Ocham. quæstione 8. atque etiam  
Gabr. & in 3. dist. 13. quæstione vnica arti. 1. & 2. & i-  
dem sentit Capreolus ibi in solutionibus argumēto-  
rum, idemque sequuntur communiter alii Thomi-  
stæ, & moderni Theologi in 2. 2. & 3. part. locis cita-  
tis. Et mihi videtur verissima sententia, quam bre-  
uiter probo, tres partes, seu propositiones illius sen-  
tentiæ distinguendo, & sigillatim illas probando.

Primum est, gratiam in ordine ad absolutam po-  
tentiam Dei non habere certum sui augmenti termi-  
num. Et hæc pars optime probatur à secunda sen-  
tentia in posteriori parte sua. Sed quia illæ rationes  
generales sunt, declaratur hic apertius ex propriis prin-  
cipiis, quia visio beatifica potest in infinitum augeri  
sine vilo termino, ergo & lumen gloriæ, ergo & gra-  
tia. Consequentia videntur euidentes tum à parita-  
te rationis, tum etiam à fortiori, quia ex ea parte, qua  
omnes sunt qualitates creatæ, & omnes diuini ordi-  
nis, est eadem ratio de omnibus: ex ea vero parte,  
qua visio fit ab intellectu creato, gratia vero, & lu-  
men à solo Deo infunduntur, facilius videri potest,  
gratiam, vel lumen in infinitum augeri, quam visio-  
nem, quia in lumen in infinitum habere videtur  
intellectus creatus, & ideo liberius, vt ita dicam, vi-  
detur Deus vti posse sua absoluta potestate, quando  
solus illa vtitur, quam cum intellectui creato coope-  
ratur. Vltra hoc vero est optima ratio, quia poten-  
tia, & habitus est propter actum, ergo si actus po-  
test in infinitum crescere, etiam habitus, & potentia.  
Item visio beata, in quocunque gradu perfectionis fi-  
at, potest fieri connaturali modo, quia hoc pertinet  
ad perfectionem beatitudinis, ergo potest fieri per  
habitum, seu potentiam proportionatam intensiōis,  
& perfectionis, alias quoad excessum non fieret con-  
naturali modo, ergo sicut visio beata, ita & lumen  
gloriæ potest in infinitum augeri, ergo & gratia, Pro-  
batur hæc vltima consequentia, quia lumen compa-  
ratur

Fundamen-  
tum tertia  
opinionis.

4.  
Quarta, &  
vera opin.

5.  
1. propositio,  
seu pars pro-  
xima opinio-  
nis. Gratia  
nullū habet  
terminū au-  
gmenti in or-  
dine ad Dei  
potentiam  
absolutam.  
Probatur 1,

Probatur 2.



paratur ad gratiam, sicut potentia ad essentiam, & ideo servant inter se proportionem. Item quia eadem est ratio de charitate, quæ de lumine gloriæ, augentur enim cum proportionem, & similiter idem est de gratia, & charitate inter se collatis. Superest solum probandum primum antecedens de visionis beatæ augmento sine finito termino. id autem facile probatur, quia visio beatæ habet infinitum obiectum, cui nunquam potest adæquari, cum nunquam possit esse comprehensiva, agimus enim de visione creatæ, quæ semper est finita, & propterea in infinito obiecto adæquata esse non potest; ergo quacunque visione data potest dari alia perfectior, & melius attingens obiectum, & sic poterit in infinitum procedi, cum nunquam possit ad summum perueniri. Idemque argumentum fieri potest de actu amoris Dei creatæ, quo nunquam potest Deus diligigi, quantum diligibilis est, & ideo semper, & in infinitum augeri potest.

8. *Secunda propositio est, tale augmentum semper esse connaturale ipsi gratiæ. Quæ facile ostendi potest, fere idem argumentum applicando. Nam visioni beatificæ quodcunq; augmentum erit maxime connaturale, ergo & luminis, & gratiæ. Consequentia probanda est eisdem rationibus factis. Antecedens vero patet, quia illud augmentum semper est maxime consentaneum tali obiecto, ergo & ipsi visioni erit etiam connaturale, quia cum sit diuini ordinis, & attingat Deum, prout in se est, quo melius attingit, eo maiorem habet perfectionem sibi connaturalem.*

*Probat<sup>ur</sup> 2.* Secundo declaratur hæc pars in hunc modum, quia gradus possibiles sunt in infinitum, ergo non habet gratia, unde limitetur, siue determinetur ad certum gradum intensiōis, tanquam sibi connaturalem; ergo quicumque gradus addatur, siue sit vt centum, siue in quocunque alio numero, tam naturalis est gratiæ, quam quicumque inferior, quia est eiusdem ordinis, & illam perficit cum eadem proportione, & cum modo maxime accommodato naturæ eius.

7. *Confirmatur vltcrius  
secunda pro  
batio.* Primum antecedens probatum iam est in superio-  
ri puncto, vbi ostendimus gratiam posse in infinitum  
augeri, nam hoc esse non potest, nisi gradus gratiæ  
in infinitum possibiles sint. Vltcrius vero proba-  
tur, quia si in his gradibus datur terminus, vel ori-  
tur ex parte Dei, vel quatenus est essentia, quæ parti-  
cipatur per gratiam, vel vt est obiectum, quod at-  
tingitur per habitus gratiæ, neutrum autem dici po-  
test, quia sub vtraque ratione Deus est infinitus, &  
nunquam adæquate participatur, licet attingatur  
per gratiam, vel habitus eius, vel oritur illa deter-  
minatio ex parte alicuius agentis, vel formæ, cui sit  
connaturalis gratia, nam hinc solet oriri determina-  
tio intensiōis in qualitatibus naturalibus. Et hoc  
etiam dici non potest, quia gratia non habet in crea-  
tura principium connaturale, neque etiam habet al-  
liud agens, cuius virtute naturali fiat, nisi Deum, ex  
parte autem Dei non potest esse illa limitatio, cum e-  
ius virtus sit infinita. Vel tandem prouenit illa li-  
mitatio ex parte ipsius formæ, quia creata est, sed  
hoc non obstante potest augeri in infinitum, ergo.  
Probatur minor quia hoc augmentum intra certam  
speciem non excedit limites creaturæ, vt etiam in  
creatura suo modo videre licet, ergo etiam non re-  
pugnat, quod tale augmentum sit connaturale ali-  
cui qualitati, præsertim diuini ordinis, quæ singula-  
ri modo attingit Deum, & participat perfectionem  
eius.

8. Tertia propositio est, hoc augmentum gratiæ non terminari ex parte subiecti, sed in quocunque subiecto & capaci eius posse in infinitum intendi, ac subinde *Gratia non habere locum in homine, & in quacunque natura habet terminum intellectuali.* Hoc probat Diuus Thomas de charitativum augmentum loco citato, quia quo ipsa charitas crescit, eo etiam in ordine iam crescit capacitas charitatis in eodem subiecto,

quæ ratio est optima, loquendo de capacitate proxima, quæ habetur per proximam dispositionem ad gratiam ipsam, vel charitatem. Nam homo eo ipso, quod sit sanctior, eo est aptior ad magis diligendum Deum, & per maiorem dilectionem fit proxime capax maioris sanctitatis. Difficultas autem contrariæ sententiæ procedebat de capacitate remota, & quasi radicali, quæ est in ipsa natura secundum se, hæc enim augeri non potest, nec mutari. De hac igitur capacitate ratio propria est, quia est capacitas obediæntialis, & ideo de se extenditur ad omne id, quod non implicat contradictionem, in quo veluti adæquate respondet potentiæ actiue Dei in illam, vel ex illa tanquam ex potentia passiua. Neque hoc excedit limitatam perfectionem creaturæ, quia supra naturam ipsam, cui est congenita, solum addit non repugnantiam vel ex parte formæ, vel ex parte talis naturæ. Et hinc etiam fit, vt in hac capacitate æqualis sit natura humana Angelicæ, & vtriusque naturæ Angelicæ inter se sint in eadem capacitate æquales. Totumque hoc confirmatur optime argumento facto de visione beata: nam hæc fuit excellentior in anima Christi, quam in Angelis: imo etiam si Angeli in infinitum perfectiores, & cum perfectiori visione Dei crescerent semper cum proportionem, vsque ad quemlibet determinatum gradum, semper anima Verbo vnita perfectius visura esset Deum; ergo & habitura esset perfectius lumen, & gratiam, ergo idem etiam potest facere Deus in anima non vnio Verbo, nam vnio non confert capacitatem remotam ad gratiam, sed proximam congruitatem.

Ex dictis difficile non erit, fundamentis aliarum opinionum satisfacere. Ad primam rationem primæ opinionis dicitur, capacitatem intensionis in infinitum non esse contra, vel supra naturam qualitatis creatæ, præsertim ordinis supernaturalis, quia licet in essentia sit finita simpliciter, habere potest quandam infinitatem secundum quid, ratione cuius possit in infinitum augeri. Illa autem infinitas secundum quid in gratia sanctificante consistit in hoc, quod est participatio diuinæ naturæ infinitæ, excellenti quodam modo superante omnem intellectualem naturam, etiam si in infinitum magis, & magis perfecta in sua essentia producat. Unde etiam habet gratia, vt nulli substantiæ intellectuali creatæ possit esse connaturalis: quia habet quandam modum participandi diuinam naturam secundum propria eius, longe altiori modo, quam substantia creatæ ex vi naturæ suæ postulare possit. Et idem modus infinitatis in lumine gloriæ, & charitatis inuenitur. Potestq; in eis specialiter explicari ex parte obiecti infiniti, quod respiciunt, prout in se est, & nunquam illi adæquari possunt, & ideo semper sunt maioris perfectionis, & intensionis tam in se, quam in actibus suis. Quæ ratio ad fidem etiam, & spem suo modo applicari potest, quia etiam Deum habent pro immediato obiecto. De cæteris autem virtutibus infusis, licet ex parte obiecti proximi non videantur augmentum illud postulare, nihilominus vt illius sint capaces, etiam ex natura sua, satis est, quod consequantur gratiam habentem illam perfectionem, nam ad illam proportionem seruant. Vnde ad instantiam de aliis formis creatis, quia etiam sunt participationes diuinæ naturæ. Respondetur in primis esse participationes longe inferioris modi, & rationis, vt in libro 6. explicatum est, & ideo non esse de illis eandem rationem. Deinde dico, si sermo sit de formis substantialibus, illas non esse intensibiles intra eandem speciem, & ideo non recte adduci in exemplum intensionis, quia participant diuinam perfectionem indiuisibili modo, & ideo non solum in infinitum, verum neque per vnum gradum augeri possunt, sed tantum variari in perfectione entitativa, seu specifica, quia potest vna forma substantialis esse per-

fectior

ad subiectū  
Probatur a  
D. Thoma.

Probatum  
propria rati-  
one.

Optima cã-  
firmatie.

9.  
Satisfit fun-  
damentis a-  
liarū opinio-  
num. Ad 1.  
fundamen-  
tum. 1. opi-  
nionis.

Responde-  
tur ad instā  
tiam de for-  
mis à gra-  
tia.



fectior alia, & in illo modo augmenti etiam potest in infinitum procedi. Si vero sit sermo de accidentali forma intensibili, prout est qualitas, sic est differentia inter qualitates mere naturales, & supernaturales, quod illæ sunt commensurate alicui formæ substantiali mediate, vel immediate, & ideo certum terminum augmenti connaturalis sibi determinant, gratia vero nulli naturæ creatæ commensuratur, sed tantum diuinæ, & ideo nullum habet connaturalem terminum. Et nihilominus probabile est, Deum posse intendere in infinitum, etiam naturales qualitates, quia in eo non illarum naturalis capacitas, sed diuina potentia cum non repugnantia ex parte ipsius rei spectanda est. Denique ad instantiam de perfectionibus simpliciter, ut sunt sapientia, iustitia, &c. respondetur, ut sunt perfectiones simpliciter, abstracte à creatis, & increatis rationibus suis, & ideo ut tales sunt, habere illimitationem quandam, quam positivæ (ut sic dicam) & complete habent in natura increata. Prout vero existunt in substantiis creatis, eisque sunt connaturales, iam non sunt perfectiones simpliciter, sed habent admixtam imperfectionem, & ideo unaquæque illarum habet limitatum terminum augmenti intensivi iuxta capacitatem naturæ, cui est connaturalis. At vero istæ perfectiones prout speciali modo participantur per gratiam, & virtutes illi proportionatas, licet in essentia habeant terminum, & limitationem, quia creatæ sunt, intensiōe illam non habent, quia non commensurantur naturæ creatæ, sed diuinæ, & illi nunquam adæquantur.

*Probabile est Deū posse intendere in infinitum qualitates naturales. Respondetur ad instantiam de perfectionibus simpliciter.*

10. In secunda ratione illius opinionis petebatur quæstio, an gratia, vel charitas possit à Deo fieri infinite intensa? sed illa magis Philosophica est, quam Theologica, eamque sufficienter tractavi in citato loco de Incarnatione, ideoque illam omitto. Et breuiter ad argumentum nego sequelam. Nam eo ipso, quod gratia non habet terminum in intensiōe sua, non potest tota possibilis simul produci, quia omnis productio creata requirit determinatum effectum. Et ita licet Deus simul cognoscat omnes gradus gratiæ possibiles, nihilominus etiam cognoscit, omnes illos non esse simul producibiles, sed solum in infinitum magis, ac magis sine villo termino. Quod in gratia habet etiam specialem rationem, quia nunquam potest adæquate participare intellectualitatem diuinæ naturæ, quantum participabilis est, neque est capax luminis, quo videatur Deus, quantum visibilis est; aut charitatis, qua diligatur Deus, quantum diligibilis est, ideoque nec potest infinita simpliciter creari.

*11. Secunda opinionis fundamenta expediuntur.*

Fundamenta secundæ sententiæ, quæ secundam partem de augmento in infinitum suadent, admittimus: quæ vero priorem partem, in qua hæc sententia cum præcedenti convenit, confirmant, facile expediuntur. Primum enim solutum iam est. Ad secundum dicimus, gratiam Christi fuisse summam in intensiōe, non ex natura sua, quia nimirum illum tantum gradum connaturaliter postulet, sed ex ordine diuinæ Sapientiæ, ut in loco allegato tractatum est. Ad tertium respondetur, non recte inferri gratiam nunquam esse perfectam, omnis enim gratia in quocunque gradu est perfecta simpliciter, non est tamen summe perfecta, & hoc solum sequitur de quacunque gratia creata, si summa intelligatur vel in ordine ad omnipotentiam Dei, vel in ordine ad capacitatem ipsius gratiæ sibi etiam connaturalem. Neque illud est inconueniens, quia id spectat ad gratiæ excellentiam, & quandam illimitationem. Neque etiam propterea dicendum est, omnem gratiam de facto creatam esse semper in statu præternaturali, & positivè imperfecto: nam hoc magis dici posset de omni gratia non summe intensa, si gratia certum gradum summum natura sua postularer: quia vero in infinitum de se augeri potest, ideo nullum gradum certæ intensiōis ut sibi debitum

postulat, licet illius sit capax, & ideo licet negativè dici possit imperfecta, id est, non summe perfecta, non potest dici, esse positivè imperfecta, tanquam carens perfectione sibi debita, aut in statu præternaturali existens.

In tertiæ deniq; sententiæ fundamentis, priorem partem de illimitatione gratiæ secundum se admittimus, ad aliud vero determino ex capacitate subiecti, iam responsum est.

## C A P V T VI.

*Utrum iusti in hac vita possint semper in gratia crescere, & intra quem terminum?*

EX dictis in capite præcedenti sequi videtur, posse iustum in hac vita semper in gratia crescere sine villo termino. Quia ex parte gratiæ nullus terminus assignari potest, ut ostensum est, neque etiam ex capacitate hominis, quia hæc etiam indifferens est ad omnem gratiam quantumcunque intensam; ergo simpliciter est in potestate hominis augere gratiam suam ultra omnem designatum terminum. Probatur consequentia, quia non superest aliud caput, ex quo possit talis terminus limitari. Probatur, quia si ex aliquo, maxime ex parte agentis, ex illo autem assignari non potest, quia causa efficiens gratiæ augmentum, est Deus, at Deus non habet terminum in potestate augendi gratiam. Dices, Deum quidem augere gratiam, non tamen sine homine cooperante, & vires hominis ad agendum esse limitatas. Sed contra, nam vires principales, per quas homo ad augmentum gratiæ cooperatur, sunt vires gratiæ, vel sunt vires ipsiusmet Spiritus Sancti operantis in homine, & per hominem, & ita sunt infinitæ: vel si dicatur esse aliqua auxilia creata, etiam in illis non est terminus, sed possunt augeri in infinitum, non solum extensivè per successionem temporis, & multiplicationem auxiliorum, in quo potest assignari terminus, iuxta mensuram vitæ hominis, sed etiam intensivè, quod ad rem maxime facit. Quia potest Deus viatori dare auxilium, quo pro eodem tempore, vel momento magis, ac magis intense diligit Deum, nec in hoc potest assignari terminus, sed in infinitum procedi potest, ergo viator potest magis, ac magis intense diligere Deum in via sine termino, qui assignari possit, ergo eodem modo potest crescere in gratia. Responderi potest, ut homo possit ita crescere in gratia non satis esse, quod Deus possit hæc dare auxilia, sed necessarium esse, ut velit, & quod illa det, vel saltem offerat ex parte sua. Sed contra, nā hinc corroboratur difficultas, quia Deus nemini denegat gratiam suam, nec per ipsum stat, quominus homo magis, ac magis sine villo certo termino Deum diligit, ergo Deus ex se ad hunc modum augmenti sufficiens confert auxilium; ergo homo absolute potest hoc modo crescere in gratia sine villo termino finito, qui designari possit.

In contrarium vero est, quia terminus gratiæ in via, & gloriæ in patria unicuique præfixus est in diuina præscientia, & prædestinatione, non potest igitur excedere terminum illum. Non repugnat autem ad illum operando in via peruenire; ergo licet homo diutius viuat, non poterit in gratia crescere. Accedit, quod ex contrario dogmate multa sequuntur absurda. Primum est, posse quemlibet iustum ita crescere in gratia, dum vivit, ut tandem gratiam tam perfectam obtineat, quanta est perfectio gratiæ Christi, quod est absurdissimum. Sequela patet, quia intensio habitualis gratiæ Christi Domini est simpliciter finita, ut supponimus, inter finita autem inæqualia potest perueniri ad æqualitatem, si id, quod est finitum augeatur aliquo tempore, addendo semper

1. Arguitur pro affirmatæ parte.

2. Arguitur pro negatæ ostensivæ.

Et ab incommensurabilis modis.



semper æquales, vel maiores partes, seu gradus, ergo hoc modo poterit gratia puri hominis iusti peruenire ad intensiorem gratiæ Christi, vel maiorem, quia gratia augetur per partes æquales, vel maiores, & non per partes proportionales, vt est per se notum, nam possunt multiplicari opera eiusdem meriti, vel etiam maioris. Secundum inconueniens huic simile est, quod omnes possent crescere vsque ad sanctitatem Virginis, vel Apostolorum. Ac proinde omnes possent ad æqualem, vel quemcunque gradum gratiæ ascendere. Tertium inconueniens est, quod posset viator ad maiorem gratiæ intensiorem peruenire, quam sit in aliquo comprehensore, vt facile probari potest argumento facto de gratia Christi, consequens autem falsum est, & contra illud Pauli. 1. Corinthior. 13. *Cum essem paruulus, loquebar, vt paruulus, sapiebam vt paruulus, cogitabam vt paruulus, postquam autem factus sum vir, euacuanti, quæ erant paruuli.* Vbi statum viæ, & patriæ comparat statui pueri, & viri, vt significet, quam sit inferior perfectio viæ perfectioni patriæ. Vnde ad Philipp. 3. de se dicit: *Non quod iam acceperim, aut iam perfectus sim, sequor autem, si quomodo comprehendam.* Vnde colligunt Theologi, nunquam posse charitatem viæ æquari charitati patriæ. Et videtur tradi in Clement. *Ad nostrum*, de Hæret. & Augustin. libro tertio contra duas epist. Pelag. capitul. 7. dicente: *Quam est insana superbia, nondum esse æquales Angelis Dei, & putare se iam posse habere iustitiam æqualem Angelis Dei.* Vnde idem Augustinus, quia in libro de Moribus Eccles. capit. 21. charitatem viæ vocauerat plenam, in libro primo. Reract. cap. septimo, idemendat, dicens. *Melius diceretur sincera, quam plena. Ne forte putaretur, charitatem Dei non futuram esse maiorem, quando videbimus faciem ad faciem.*

3. Quopacto heretici quidam prædicant incommoda vitare studuerint. Tria consideranda ad resolutionem præsentis questionis.

Propter hæc incommoda vitanda, & præsertim primum, Begardi, & Beghini dixerunt, peruenire iustos in hac vita ad certum terminum gratiæ, vltra quem, nec mereri amplius, nec crescere possunt. Ita referunt in dicta Clement. *Ad nostrum*. Sed isti heretici errarunt, nescientes distinguere inter futurum, & possibile, nec inter potentiam, seu impotentiam simpliciter, seu compositam. Oportet autem hæc accurate distinguere, vt tria concilientur, quæ in hoc puncto videntur repugnantia, & tamen certa sunt. Vnum est, quod simpliciter, & absolute loquendo, possit iustus, dum in via permanet, in gratia crescere. Aliud est dari aliquem terminum gratiæ extrinsecum, ad quem iusti homines, non solum non peruenient, verum etiam, ne peruenire possunt. Tertium est, dari aliquem terminum gratiæ, ad quem iustus aliquis peruenire potest, absolute loquendo, nunquam tamen perueniet, neque in sensu aliquo composito peruenire potest. Prius ergo hæc tria probabimus, deinde facile rationibus dubitandi satisfaciemus.

4. Assertio 1. iustus potest in gratia semper crescere.

Dicimus ergo in primis, hominem iustum, dum viuit, semper posse in gratia crescere, si velit. Hæc assertio absolute loquendo, de fide est. Primo ex Scriptura Ecclesiastici. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in æternum.* Vbi de secunda iustificatione, quæ per augmentum gratiæ fit, sermo est, vt Concilium Tridentinum exponit, & illa supponitur posse durare vsque ad mortem, vt satis verbum illud ostendit: *Ne verearis.* Idem clare probatur ex verbis Prouerb. 4. *Iustorum semita sicut lux splendens procedit, & crescit vsque ad perfectum diem.* Vbi sapiens nullum terminum ponit huius augmenti, nisi perfectum diem, qui tantum erit post hanc vitam, quia in hac per fidem ambulamus, & peregrinamur à Domino, ergo quandiu hæc vita durat, est tempus crescendi. Et adiungi potest illud Ecclesiæ. 9. *Mortui nihil nouerunt amplius, nec habent vltra mercedes.* Nam per argumentum à contrario optime colligitur ante mortem semper esse locum mercedi. Idem significatur in illo Psalm. 83. *Ibunt de virtute in virtutem,*

*videbitur Deus Deorum in Sion.* Nam terminus huius itineris, quod crescendo de virtute in virtutem peragitur, est beata visio, vt partim Basiliius, partim Augustinus ibi expendunt. Item Apocalyp. ult. *Qui iustus est, iustificetur adhuc.* Hæc enim absoluta monitio ad omnem iustum indifferenter pertinet, semper ergo à quolibet viatore impleri potest, sicut è contrario quod ibi de peccatore dicitur, *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* à quolibet committi potest. Paulus etiam ad Eph. 4. dicit, dedisse Deum Pastores, & Doctores, &c. *Ad consummationem sanctorum, in opus ministerij in ædificationem corporis Christi, donec occurramus &c.* Et infra. *Veritatem facientes in charitate crescamus &c.* Vbi hoc etiam monet, *Donec occurramus.* Et hic addi possunt omnia, quibus ca. 1. 2. & 3. ostendimus, gratiam iustorum per bona opera augeri, nam illa omnia absolute, ac indefinite pro tempore huius vitæ loquuntur.

Secundo definita est hæc veritas contra errorem supra relatum in Concilio Vienn. vt habetur in dicta Clement. *Ad nostrum.* Sumitur etiam ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 10. quatenus absolute, & sine limitatione docet, iustos seruando mandata, & virtutes operando, in gratia crescere. Nam licet non addat, vsque ad mortem, vel quandiu hic viuunt, tamen non designando alium terminum, nullum alium esse supponit, quia cum obseruatio mandatorum, & studium bene operandi nullum alium habeat terminum, ita neq; tempus in gratia crescendi. In cap. vero 16. expresse dicit: *Bene operantibus vsque in finem, proponendam esse vitam æternam, vt præmiu, &c.*

Tertio eadem est Patrum traditio, ex quibus plures refert Gratianus in Decreto de Pœnitent. d. 2. quibus addi possunt Leo Papa serm. 2. Quadrag. dicens: *Hæc est perfectorum vera iustitia, vt nunquam presumant se esse perfectos, ne ab itinere nondum finiti intentione cessantes incidant in deficiendi periculum, vbi proficiendi deposuerint appetitum.* Hieronym. in capitu 9. Ecclesiæ circa illa verba: *Melior est canis viuus Leone mortuo.* Peccator (inquit) viuens melior esse potest Leone mortuo. *si voluerit in eius transire virtutes.* Prosper. libro primo de Vita contemplatiua capit. 8. & 9. & in libr. Sentent. Augustin. sent. 102. *In hac vita, quæ tota tentatio est, in sublimissimis sanctis non apprehenditur illa perfectio, cui non super sit ascensio.* Quæ sententia aperte sumitur ex Augustini doctrina serm. decimo quinto, de Verb. Apolto. vbi inter alia circa finem, exponendo, quomodo Paulus interdum se perfectum, interdum non perfectum vocet, ait: *Perfecti viatores, nondum perfecti possessores. Et noueritis, quod perfectos viatores dicat, qui iam in via ambulant perfecti viatores sunt.* Et infra: *Dicite, quid est ambulare? Breuiter dico proficere.* Et infra. *Si dixeris sufficit, & peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.* Similia habet enarrat. in Psalm. 69. circa finem, & latissimel b. 3. contra duas epist. Pelag. cap. 7. & libr. de Natur. & grat. *Proficientium est (inquit) via, quamuis bene proficientes dicantur perfecti viatores.* Et li. 2. de Peccat. merit. capit. 15. ait, posse hic aliquem dici perfectum. *Non quia non sit iam quo proficiat, sed quia ex maxima parte proficit.* Et videri etiam potest epist. 29. ad Hieronymum versus finem, & Gregor. homil. 15. in Ezechiel, ponderans verba Prouerb. 4. supra citat. & Bernard. epist. 91.

Vltimo addi possunt rationes. Præcipua est, quia in homine iusto, quandiu hic viuunt, & aptus est ad operandum, inueniuntur omnia requisita ad bene, ac meritorie operandum, ergo ad proficiendum in gratia, ergo semper potest proficere, quandiu hic viuunt. Consequentia sunt euidentia, quia ostensum est, iustum per sua opera, & merita in gratia proficere. Antecedens autem probatur, quia in homine iustificato supponitur status libertatis, & fidei, ac gratiæ, cui ex parte Dei non deest auxilium ad bene operandum, si velit, quia sicut Deus ex se non deseris iustag

5. Ex Concilio.

6. Ex Patrum traditione.

7. Et tandem ratione.



iustos ad perseverandum, si ab eis non deferatur, ita non deest ad proficiendum per bona opera, si per ipsos non stet; hæc autem potestas bene operandi ex gratia toto vitæ tempore durat, ergo & potestas proficiendi. Semper autem supponenda est naturalis dispositio ad vitendum ratione, quia si homo fiat amens, vel dormiat, tum certe non poterit proficere, sed pro tunc, tanquam non vitens ratione censetur. Dici autem potest, pro tunc non posse mereri, tunc autem posse quasi remote si à corporali illo impedimento liberetur. Sicut etiam tunc obligatur præceptis, non tamen, ut pro tunc illa impleat. Unde confirmatur, nam quandiu iustus vivit, obligatur præceptis, & illa potest implere, ergo & in gratia crescere, quia per observationem mandatorum gratia augetur. Tandem peccator, dum vivit, semper potest in maculis peccatorum proficere, cur ergo non poterit iustus in gratia crescere, cum neque sit prioris conditionis, neque illi defint vires gratiæ ad bene agendum, sicut alter habet vires liberi arbitrii ad peccandum.

8.

*Accedit optima confirmatio.*

*Assertio 2. Datur aliquis terminus definitus augmenti gratiæ, ad quem de potentia ordinaria pervenitur.*

*Exemplo de B. Virg.*

*Terminus extrinsecus augmenti gratiæ aliorum hominum, tamquam Angelorum, est B. Virg.*

*9. Gratia Christi est terminus ad quem cetera creatura, nec appropinquare quidem possunt.*

*Quid de termino aliorum inter se iustorum, à Christo. & B. Virg.*

Nihilominus addimus secundo, aliquem esse terminum intentionis, seu augmenti gratiæ, ut licet sit finitus, non possint iusti secundum ordinariam potentiam ad illum perfectionis gradum pervenire. Hoc etiam est certum, & probatur optime argumentis secundo loco propositis. Et ratio à priori est, quia augmentum hoc non fit nisi iuxta vires gratiæ, & auxilia, hæc autem non dantur hominibus sine mensura, sed iuxta certam legem à Deo statutam, ergo potentia crescendi, quæ ex illis confurgit, limitata est ad aliquem certum terminum, saltem extrinsecum, ad quem perungere non potest. Et declaratur aliter, quia Beata Virgo, v.g. ut posset crescere usque ad tantam perfectionem, necesse habuit talibus auxiliis, & singularibus prærogatiuis, quæ secundum ordinariam legem aliis hominibus non dantur, nec dantur unquam, ergo absolute loquendo non possunt ceteri iusti ad illum augmenti terminum pervenire: Quia neque propriis viribus possunt, neque ex parte Dei offeruntur auxilia etiam sufficientia ad tam excellens augmentum promerendum. Quapropter optime potest illa gratia Virginis assignari ut terminus extrinsecus augmenti gratiæ respectu omnium aliorum hominum, imo etiam Angelorum. Neque propterea assero, illum esse terminum, quem Philosophi vocant, *minimum quod non*, quia nihil de hoc certo affirmare possumus: sed hoc solum, quod in cæteris non est, nec fuit, nec erit potestas illuc pervenendi: fortasse tamen neque gradum multo inferiorem consequi poterunt. Quia supremi Angeli, & homines multum ab illa altitudine distant.

Unde obiter intelligi potest, hunc terminum non esse eundem respectu omnium iustorum. Nam respectu omnis puræ creaturæ sola intensio gratiæ Christi est terminus, ad quem ceteri homines nec pervenire, nec appropinquare possunt. Et ille solus terminus potest assignari de facto respectu gratiæ Virginis, quamvis cogitatione possint multi alii termini medii designari, nam absolute posset dari gratia maior, quam sit gratia Virginis, & ad æqualitatem gratiæ Christi non perveniat, tum ratione Philosophica, quia inter duas quantitates inæquales semper dari potest medium: tum etiam quia gratia Christi non in vno, vel altero gradu, sed in plurimis gratiam Virginis excedit, ut nunc suppono. At vero respectu cæterorum omnium iustorum non solum Christi gratia, sed etiam B. Virginis designari potest ut terminus extrinsecus, & universalis respectu omnium, ob rationem iam dictam. Inter alios vero iustos distingui possunt duo ordines; unus est eorum, qui electi sunt ad singularem excellentiam gloriæ, & sanctitatis, quam nec per generalia auxilia gratiæ tam efficacia, quam sufficientia, nec per privilegia, fautores, aut extraordinaria subsidia, quæ licet non

omnibus, saltem multis concedi solent, consequi potuissent, in quo ordine annumerari possunt Apostoli, Ioannes Baptista, & insigniores Prophetæ, & fortasse plures ex aliis excellentioribus sanctis. In alio vero ordine reliquos omnes iustificatos, & prædestinatos constituo. Respectu ergo Sanctorum prioris ordinis, præter Christum Dominum, solam Virginem, seu perfectionem gratiæ eius, possumus ut extrinsecos terminos augmenti gratiæ ipsorum assignare: nam inter ipsos non possumus cum fundamento aliquem terminum similem assignare, nam pendet ex divina ordinatione, variisque privilegiis gratiæ sanctificantis his sanctis concessis, quorum ponderator solus Deus est, & cui ipse concesserit. At vero respectu iustorum secundi generis dicere possumus, ultra Christum, & Virginem, gratiam consummatam cuiuscunque Sancti primi ordinis esse terminum extrinsecum augmenti gratiæ respectu omnium Sanctorum secundi ordinis, & infimum sanctum primi ordinis esse quasi minimum terminum, ad quem totus secundus ordo pervenire non potest, ob rationem dictam, quod illi secundo ordini non dantur auxilia gratiæ ad tam insigne augmentum sufficientia. De Sanctis vero, secundi ordinis inter se collatis nihil certi dicere possumus, ob rationem iam tactam.

Tertio addimus, in omnibus, & singulis iustis dari aliquem terminum gratiæ, ad quem in hac vita pervenient, & ultra quem non crescent, nec in sensu composito crescere possunt, licet simpliciter, seu in sensu diuiso possint. Hæc assertio sola indiget explicatione, & intelligentia. Fundatur enim in prædestinatione divina, in qua præordinata sunt, & numerata omnes hominum sortes: in illa ergo prædestinatione certum, & infallibile est, ad quem gradum maximum gratiæ iustus in hac vita crescendo perveniet, ergo ille terminus talis in vnoquoque est, ut infallibile sit, neminem ultra illum esse profecturum: & hoc tam est verum in prædestinatis simpliciter ad gloriam, quam in prædestinatis secundum quid ad gratiam, & augmentum eius in hac vita obtinendum, & non ad perseverantiam in illa. Quia non minus certa, & infallibilis est prædestinatio Dei in istis, quam in illis. Unde vera erit assertio in utrisque, siue prædestinatio ante prævisionem omnium meritorum facta sit ad determinatum gratiæ, & gloriæ terminum certum ex sola voluntate prædefiniente, ut de prioribus simpliciter prædestinatis longe probabilius creditur: siue prædestinatio ad certum gradum gratiæ facta sit ex præscientia, sicut de posterioribus non electis ad gloriam minus est improbabile, licet fortasse non verum. Sed ad præsens nihil refert, quia non minus infallibilis est prædestinatio ex præscientia, quam ante illam, & ideo ad præsens punctum illa diuersitas non refert. Et hinc satis explicata, & probata manet secunda pars de impotentia in sensu composito. Nam posita præscientia, vel prædestinatione talis termini, impossibile est cum illa simul poni, quod ultra illum terminum augmentum gratiæ in tali persona procedat, ut est ex principiis omnibus satis notum.

Maiori explicatione indiget altera pars, quæ in hoc fundatur, quod regulariter loquendo, & secundum ordinariam legem, nullus est iustus, qui aliquando sensu do, vel sæpe non deficiat aliquantulum in respondendo diuinae vocationi sufficienti, & in consentiendo illi, seu cooperando cum illa, vel nullum conatum ex parte sua adhibendo, & consequenter resistendo, ne sufficiens gratia effectum habeat, vel minus conando, quam cum eadem gratia posset, & consequenter faciendo, ut gratia illa ad plus sufficiens, minus efficax sit. Nam quod hoc sit in potestate liberi arbitrii, in libr. 3. & 5. satis ostensum est. Quod autem in omnibus, & singulis regulariter ita contingat, & experientia ipsa satis docet, & magnum habet fundamentum

10.

*Assertio 3. In singulis iustis datur aliquis terminus gratiæ in sensu composito, non in diuiso.*

11.

*Pro explicando ordinariam legem, nullus est iustus, qui aliquando sensu do, vel sæpe non deficiat aliquantulum in respondendo diuinae vocationi sufficienti, & in consentiendo illi, seu cooperando cum illa, vel nullum conatum ex parte sua adhibendo, & consequenter resistendo, ne sufficiens gratia effectum habeat, vel minus conando, quam cum eadem gratia posset, & consequenter faciendo, ut gratia illa ad plus sufficiens, minus efficax sit. Nam quod hoc sit in potestate liberi arbitrii, in libr. 3. & 5. satis ostensum est. Quod autem in omnibus, & singulis regulariter ita contingat, & experientia ipsa satis docet, & magnum habet fundamentum*



mentum in humana fragilitate, & conditione, & moraliter sequitur ex suaui, & ordinaria providentia Dei. Expedit enim, ut ordinarie sit vniuersalis, & communis etiam in genere gratiæ, hæc autem de se indifferens est, ut interdum sit congrua, interdum non congrua his, vel illis personis, pro his, vel illis actibus. Nec tenetur Deus negare alicui vocationem, seu inspirationem, quam præuidet non futuram illi congruam, cum sæpe per media ordinaria gratiæ tales inspirationes etiam in electissimis oriri possint, & non expedit, ut Deus illas specialiter impediat, neque etiam ut semper illas specialiter iuuat, ut congruæ sint, & fructu non euacuentur. Vnde rarissimum esse credo hoc priuilegii genus, solumque de Beatissima Virgine cum omni certitudine id possum affirmare, de aliis vero minime præsertim pro toto tempore vitæ, & de omnibus, ac singulis actibus, vel inspirationibus diuinis. Quamuis non negem, potuisse Deum hoc beneficium aliis conferre, & mihi non constare, an cum aliquo alio homine ita fecerit. Nam de Angelis satis probabile est, omnes Sanctos Angelos adæquate cooperatos esse vocationi, & auxilio diuino sibi oblato, sicut è contrario mali tota sua potestate illi resisterunt, quia Angeli iuxta modum suæ naturæ in eo quod se determinant, secundum totam suam potestatem operantur, vnde quia illorum vno, vel paucis actibus terminata est, ideo probabile est terminum gratiæ suæ prædestinationi adæquatum, fuisse etiam adæquatam suæ potestati proximæ, quam per auxilia gratiæ receperunt, secus vero est de hominibus, qui, & longo tempore, & multis actibus operantur salutem, & in suis operibus magnam habent varietatem, ratione cuius etiam qui iustissimi sunt, regulariter in termino vitæ non perueniunt ad totum augmentum gratiæ, quod pensatis omnibus auxiliis ipsis per discursum vitæ collatis, illis adæquate cooperando consequi possent.

Probabile est omnes sanctos Angelos adæquate respondisse vocationi, & auxilio diuino.

12. Ex hoc ergo principio manifestissime sequitur pars proposita, nam omnes iusti in fine vitæ consequuntur augmentum gratiæ in eotermine, quem Deus prædestinauit, vel futurum præuidit, & tamen simpliciter loquendo, & nulla facta suppositione, illi habuerunt potestatem in discursu vitæ plus proficendi; ergo simpliciter, & in sensu diuiso semper possunt magis in gratia crescere, quam crescunt, vel in tota vita crescent. Neque hoc mirum videri debet, nam etiam reprobis non consequuntur gloriam, quā simpliciter consequi potuissent, quid ergo mirum, quod prædestinati non tantam gratiam, vel gloriam, quantum consequi possent, consequantur. Item illi etiam iusti, qui in gratia crescunt pro aliquo tempore, & tandem cessant, & gratiam amittunt, potuissent non cessare, & vsque ad mortem crescendo in illa peruenire; ergo etiam fieri facile potest, ut illi, qui in gratia perseverant, potuerint in ea plus proficere, quam profecerunt. Denique per se notum est, multa fieri posse secundum legem ordinariam, quæ non fient, & multa esse possibilia secundum causas proximas præcipue liberas, quæ secundum prædestinationem non fient. Imo aliqui putant, posse iustum, & prædestinatum pro aliquo tempore habere maiorem gratiam quoad intensiorem in hac vita, quam postea habebit in gloria, ut si merita mortificata non integre reuiuiscunt, & tamen sine vlla dubitatione possent illi iusti in illa priori maiori gratia perseverare; ergo terminus gratiæ, ad quem homo est simpliciter prædestinatus, potest esse minor, quam ille, quem per vires gratiæ consequi potuisset. Quod si interroges, an in vnoquoque homine designari possit terminus maximus gratiæ, ad quem simpliciter, & sensu diuiso posset peruenire? Respondeo vere, & in re ipsa dari talem terminum, quia definita sunt omnia auxilia gratiæ, quæ Deus vnicuique hominum in discursu vitæ ipsius daturus est, & aliquis est effectus augmenti gratiæ, quod per illa omnia simul sumpta posset pars 3.

Dubii decisio.

homo, illis semper adæquate cooperando, consequi. Hunc vero terminum in vnoquoque solus Deus cognoscit, vel cui ipse reuelauerit, quia solus potest cognoscere, & ponderare omnia auxilia vnicuique destinata, & efficaciam eorum cum adæquata hominis cooperatione ponderare.

Ex his facile est ad rationem dubitandi respondere. Ad priorem enim partem respondemus, probare quidem primam assertionem, & non obitare secundam, nam quatenus aduersus illam dirigitur, recte ibi responsum est vsque ad vltimam replicam. In qua falsum est, quod sumitur, nimirum Deum dare, vel offerre ex se omnibus viatoribus auxilia sufficientia ad ipsum diligendum intensius, & intensius sine villo certo termino, vel ad alia similia opera faciendi in quacunque perfectione, vel multitudine possibili homini pro vitæ suæ discursu. Oppositum enim in tertia assertionem declarauimus. Cum autem dicitur Deus nemini denegare gratiam suam, verum est de gratia sufficiente, vel ordinarie etiam superabundante respectu iustorum, non tamen de quacunque simpliciter possibili, nec de quacunque nimium perfecta, sed vnicuique secundum gradum, & statum suum. Et nihilominus de omnibus vere dici potest, per Deum non stare, quominus sanctiores esse possint, quam fiant de facto, quia nullus, nisi ex singulari priuilegio, de facto sanctificatur, quantum posset, ut in vltima parte assertionis declarauimus.

Ad rationem principalem secundo loco positam, quæ contra primam assertionem præcipue procedit, videlicet, quia posset homo ad totam gratiam, ad quam est prædestinatus peruenire, & tunc iam non posse amplius crescere, respondent aliqui, negando, posse hominem in via consequi totam gratiam, ad quam est prædestinatus, quia semper in patria habet intensiorem. Sed non est necessaria responsio, quia rem sumit incertam, vel fortasse falsam, quia probabilis est sententia affirmans, non habituros beatos in beatitudine intensiorem gratiam, quam fuerit maxima, in qua inuenti sunt in instanti mortis suæ. Imo Vega lib. 15. in Trident. ca. 11. inter quosdam errores hunc numerat, *Gloria patriæ exsuperat gratiam viæ*. Sed immerito vocat errorem, est enim res sub opinione constituta, imo ex multis opinionibus pendens, ut partim visum est tractando de augmento per actus remissos, & iterum in materia de Merito videbimus. Præterea illa responsio non satisfacit, quia licet demus in eadem persona semper esse intensiorem gratiam in patria, quam in via, nihilominus gratia viæ habet in prædestinatione diuina suum terminum, & de illo vrgeri potest argumentum. Respondeo ergo in primis iuxta dicta, hominem simpliciter posse in vita plus gratiæ mereri, quam de facto in via consequatur, & ideo adhuc post acquisitum illum terminum, si viuat, posse crescere simpliciter, in sensu diuiso, de facto tamen non crescet, quia Deus ita præuidit, noluitque dare auxilia congrua ultra illum terminum, quod non tollit absolutam potestatem, sed effectum eius, & ad summum sequitur impossibilitas in sensu composito, quæ non tollit potestatem absolutam, de qua loquitur prima conclusio. Deinde addo, Deum prædestinando gratiam viæ, præfinitur etiam ipsam viam, ideoque si ponatur homo peruenire ad summum gratiæ viæ, cui gloria correspondens est, iuxta diuinam prædestinationem simul terminari viam, vel quoad vitam simpliciter, vel saltem quoad vitam rationalem, & cum usu rationis, nam licet interdum Deus rapit iustum, ne malitia mutet intellectum iusti, ita etiam rapit prædestinatum, quando videt completam esse gratiam eius. Statim in illo complet donum perseverantiæ, quod per media, quibus vita finitur, sæpe completur, ut libro sequenti dicemus.

Ad primum inconueniens, quod in secundo argumento inferebatur, quia possent alii iusti crescendo

13. Respondetur argum. pro parte affirm. initio cap. 16.

14. Ad argum. pro parte negante quid respondeant aliqui.

Quid rectius respondendum.

Deus prædestinans gratiam viam simul prædestinuit ipsam viam.



Ad 1. i. com  
modum ex  
propositum  
2. neganda  
sequela.

Vera ratio,  
quaeritur oc-  
curritur 2.  
incommodo.

Ad tertium  
incommodum  
respondent  
D. Tho. &  
Caiet.

Non satisfac-  
iunt nostræ  
intentioni.

Responsio  
accommo-  
data.

in gratia, ad perfectionem gratiæ Christi peruenire, respondendum est negando sequelam. Aliqui vero rationem reddunt, quia gratia Christi est infinita, ut videri potest in Vega libro decimo in Concilium Trident. cap. 2. in fine. Sed non satisfacit quia vel loquitur de infinitate intentionis gratiæ in esse qualitatis, & sic falsum sumit: vel loquitur, ut magis videtur, de infinitate illa morali, quam habet gratia Christi habitualis ex coniunctione ad gratiam unionis, & sic non occurritur difficultati, quæ solum infert perueniri posse ad gratiam in intentione æqualem, quod esset satis absurdum, etiam si non esset gratia infinita illo peculiari modo, quo est in Christo. Respondetur ergo facile ex dictis negando sequelam, quia illa potestas iustorum crescendo semper in gratia, dum viuunt, est infra terminum finitum longe inferiorem intentioni gratiæ Christi, ut explicatum est. Et hæc responsio etiam pro secundo incommodo vitando necessaria est, & satisfacit. Nam, ut dixi, etiam gratia Virginis Sanctissimæ est in quodam excellenti gradu, ad quem vires gratiæ inferiorum Sanctorum non sufficiunt. Idemque cum proportionem applicari potest ad alios Sanctos inter se collatos. Neque obstat, quod augmentum gratiæ fieri possit per partes, seu gradus æquales, quia omnes, qui in breui tempore vitæ, & per has, vel illas gratias comparari possunt, non facient augmentum gratiæ comparabile cum gratia Christi, aut Beatissimæ Virginis, ut licet arbor parua sua virtute crescere possit, & crescat per centum annos, addendo quotidie aliquam certam quantitatem non perueniet ad magnitudinem cæli, vel etiam Solis, aut Lunæ. Ita ergo facile componitur possibile augmentum iustorum cum impotentia attingendi gradum aliquem excellentis gratiæ, etiam si finitus sit.

In tertio inconuenienti petitur, an gratia viæ possit esse æqualis gratiæ patriæ. Quod de charitate attigit D. Thomas. 2. 2. quæst. 24. artic. 7. ad 3. & latius ibi Caietan. significantque non posse. Idemque videntur persuadere testimonia in argumento adducta. Et ratio redditur, quia quantitates perfectionis charitatis viæ, & patriæ sunt diuersarum rationum, & ita ad obiectionem virtute respondent, negando sequelam, quia non potest charitas viæ crescendo peruenire ad perfectionem charitatis patriæ, quia semper augetur in perfectione, seu quantitate inferioris rationis. Sed hæc responsio non satisfacit nostræ intentioni, agimus enim de perfectione intensiua, & præsertim gratiæ habitualis, hæc autem intentio non potest intelligi diuersæ rationis in patria, & in via, imo est eadem etiam numero, quia gratia, in qua homo discedit, non mutatur, sed eandem informationem, & radicationem in subiecto habet. Illa vero quantitas diuersæ rationis, quæ à Diuo Thoma consideratur, ratione cuius recte dicitur charitas in patria esse perfectior, non consistit in intensione, sed quoad amorem posita est in quibusdam proprietatibus illius amoris, ut in necessitate, immutabilitate, & puritate, quam habet in patria, & non in via. Quo ad gratiam vero consistit in coniunctione ad lumen gloriæ, & visionem beatificam, ratione cuius iam est in statu perfecto, & in optimo actu, & est inamissibilis, quem excessum perfectionis semper habebit gratia, & charitas patriæ, etiam si minus intensa sit. Quo circa de sola intensione loquendo, concedo, in personis diuersis posse gratiam viæ esse intensiorem, quam in patria. Hoc enim probat argumentum factum, & confirmari potest exemplo: nam Diuus Franciscus, verbi gratia, ante mortem intensiorem gratiam habuit, quam habebat in patria infans cum solo baptismo, neque in hoc est vlla difficultas. Idemque contingere in eodem probabile est, ut iam dixi.

## CAP V T VII.

Virum in hominibus lapsis, & viatoribus possit gratia ita crescere, ut fomitem etiam peccati omnino extinguat.

VM gratia sit vera sanctitas, non solum confert bona, sed etiam mala expellit, quatenus ad veram, vel perfectam sanctitatem fuerit necessarium, solum perfici & ideo perfici potest non solum per intrinsecum, & citur per autem positum augmentum, ut hactenus visum est, sed gmentum in etiam per maiorem, seu pleniorum mali remotio trinsicum, nem, & ablationem peccati, quod solum veram sanctitatem minuere, vel maculare potest, de qua per peccati ab- fectionis parte nunc dicere incipimus. Potest au- lationem. tem hæc perfectio spectari, vel respectu temporis præteriti, id est, quoad peccata ante iustificationem commissa, vel respectu alicuius temporis præsentis, Gratiæ cum vel pro toto tempore vitæ futuræ. Prima confide- infunditur ratio in præsentem necessaria non est, quia cum duplex mundatur à fit peccatum, mortale scilicet, & veniale, quoad culpa mor- mortaliam iam in superioribus ostensum est, gratiam tali commissa cum infunditur, eo ipso mundare hominem ab om- in præterito ni culpa mortali prius commissa. Et quamuis ve- rum sit, non semper excludere reatum omnis peccati temporalis ratione talis culpæ debitæ, & quoad hanc remissionem posse postea iustum amplius iustificari, donec plenam immunitatem præcedentium delictorum consequatur: nihilominus non est quod de hoc augmento hic differamus, pertinet enim ad tertiam partem poenitentiae, quæ est satisfactio, de qua in tomo quarto, tertiæ partis in proprio loco disputatum est. Quoad venialia item peccata ante iustificationem commissa, ut clarum supponimus, sanctificantem gratiam non necessario omnia illa excludere, potest enim remitti peccatum mortale sine veniali, ut est per se notum in materia de Poenitentia, & ex dicendis à fortiori constabit, nam potest tale peccatum post gratiam committi, & cum illa manere, ergo à fortiori potest veniale commissum simul quasi in habitu cum gratia permanere. Et hinc etiam supponimus, ut clarum, posse iustum amplius se iustificando, ab his peccatis prius commissis, & ab omni eorum reatu liberari, quia si, cum esset peccator, potuit à mortalibus plene iustificari, multo magis à venialibus poterit. Quæ omnia sunt per se clara, & videri possunt dicta in tomo 1. 3. parte disputat. 4. sectio. 9. & in tomo quarto. tota disput. 11. immunitatis. Atque hinc fit, ut in secunda consideratione solius alicuius temporis præsentis, possit peccator eam pernici culpa, & fectionem consequi quoad liberationem à peccato, pena. ut pro tunc nullum committat, & à commissis tam mortalibus, quam venialibus omnino sit immunis, & liber non tantum à culpis, sed etiam ab omni poenarum reatu. Quod immerito in dubium reuocauit Driedo libr. 1. de Grat. & liber. arbit. artic. 2. capit. 5. part. 2. post medium versiculo, Secundo tamen si, ubi sentit, non posse hominem in hac vita etiam pro breuissimo tempore esse sine aliquo reatu peccati, quia alias tunc posset vere dicere se esse sine peccato, quod videtur esse contra D. Ioannem, item non posset pro se orare, Dimitte nobis debita nostra, quod est contra Concilium Mileu. infra citandum. Sed nihilominus vera est pars assertionis, quam docuit D. Thom. 1. p. q. 76. art. 4. ad 2. Soto lib. de Natur. & grat. c. 4. in fin. tertiæ conclu. Vega lib. 46. in Trid. ca. 19. Et patet primo in adulto recens baptizato, quod est exemplum Diui Hieronymi libro tertio contra Pelagianos in principio. Idem accidere potest in iusto, qui plenariam indulgentiam per Iubileum consequutus est. Imo Diuus Thomas supra dicit, posse accidere in eo, qui digne communicat, & idem est in illo, qui magna contritione à peccatis sacramentaliter absolu-



Exponitur  
locus S. Io-  
annis.

Huiusmodi  
status de  
presenti in  
certus est.

De immuni-  
tate à culpis  
in futurum  
tota est con-  
trouersia.

Status qua-  
stionis.

Gratia ha-  
bitualis cu  
auxiliis sibi  
connaturali-  
bus sufficit  
ad morta-  
lia vitanda  
vsq. ad mor-  
tem.

An per gra-  
tiam extin-  
guatur fo-  
mes, an im-  
pediantur  
omnia ve-  
nialia, qua-  
stiones diuer-  
se.

tus est. Denique in viris perfectis, qui raro peccant venialiter cum deliberatione, & frequenter opera satisfactionis exercent, potest hoc non raro accidere. Et ratio est, quia illud debitum est finitum, & sunt plures modi consequendi in hac vita remissionem eius. Neque obstat locus Iohannis, quia, ut D. Thomas ait loquitur simpliciter de hac vita, non de quolibet momento eius. Adde etiam cum Hieronymo Dialogo contr. Pelagian. c. 5. ita esse homini incertum huiusmodi statum pro quolibet momento, ut de se affirmare non valeat carere omni debito peccati, & ideo poterit dici mendax, si id affirmet, quia exponit se periculo dicendi falsum. Et ob hanc causam potest homo pro se orare semper, ut sibi dimittantur debita: nam orando confitetur, & vere se commisisse peccatum, quia de hoc certus est, merito autem orat pro venia, quia ignorat, an sit sibi remissum. Unde est illud Eccles. 5. De propitiato peccato noli esse sine metu. Et illud Hieronymi dicto Dialog. 3. versus in neminem, non solum poenitentiam agentes post multa peccata, sed etiam qui statim de Christi fonte procedunt, iuberi dicere: Dimittite nobis debita nostra, non humilitatis mendacio, sed pauore fragilitatis humanæ suam conscientiam formidantes.

Nostra igitur controuersia tota est in ordine ad futurum tempus quoad liberationem, & quasi præseruationem à futuris peccatis, id est vno è tribus modis: 1. extinguendo fomitem. 2. vitando venialia. 3. certificando de ipsa gratia, de quibus in duobus sequentibus capitulis agendum, non quærimus autem in presenti de potestate, vel impotentia peccandi, supponimus enim, hominem per gratiam huius vitæ non fieri eo ipso impeccabilem, etiam quoad peccata mortalia, ut ostendimus in lib. II. sed inquirimus de potestate non peccandi de cætero, an per gratiam conferatur, & de effectu, an scilicet, aliqui iusti de facto per gratiam ab omnibus peccatis futuris præseruentur? Et quia hoc potest de mortalibus, & de venialibus inquiri, hic de mortalibus non tractamus, quia illa præseruatio à mortalibus, non tam ad gratiæ habitualis augmentum, quam ad substantialem perfectionem suo modo pertinet, quatenus ad illius conservationem, seu ad donum perseuerantiæ spectat, de quibus in libro sequenti dicturi sumus. Nunc vero supponimus gratiam habitualement cum auxiliis sibi quodammodo debitis, & connaturalibus sufficere ad quodlibet peccatum mortale vitandum, & posse in hac vita ad eum perfectionis statum peruenire, in quo, & possit facile omnia peccata mortalia cauere, & vsq. ad mortem ea cum effectu vitare. At verò peccatorum venialium euitatio magis spectat ad statum gratiæ quasi accidentalem, & quia difficilius est, maiorem gratiæ perfectionem postulat, & quodammodo ad augmentum perfectionis eius pertinet & ideo de hac victoria venialium peccatorum specialem disputationem instituiamus. Visum est autem à fomite peccati exordium sumere, tum quia ille est potissimus fons peccatorum venialium, propter quod solum de homine lapsio hæc tractantur: tum etiam, quia multi videntur quæstionem de fomite peccati cum quæstione de peccatis venialibus confundere, cum tamen valde diuersæ sint, ut recte nos docuit Augustinus, lib. I. Retractat. c. 19. dicens: Nemini prouenire in hac vita, ut lex repugnet legi mentis omnino non sit in membris, quando quidem etiam si eis sic resisteret spiritus hominis, ut in nullum eius laberetur assensum, non ideo tamen illa non repugnaret: sunt ergo illa duo diuersa, & ideo distincte tractanda. Cum autem certum sit, per gratiam iustificantem non statim auferri fomitem ut Concilium Tridentinum sess. 5. canon. quinto docet, & supposita fide veræ iustificationis, ipsa experientia ostendit, solum inquirimus, an possit in hac vita ad illum perfectionis gratiæ statum perueniri, in quo fomes penitus extinguatur, seu non sentiatur.

pars 3.

In quo puncto fuit antiquus error affirmans, iustos in hac vita ad illum perfectionis gradum peruenire, in quo fomitem concupiscentiæ non sentiant. Hanc hæresim attribuit Pelagianis Hieronymus in epistol. ad Ctesiphont. & ait ortum habuisse à Manichæo, Prisciliano, & Euagrio, & de Manichæo refert dixisse, hominem in hac vita ad eam perfectionem deuenire, ut peccare non possit, neque hos motus sentire. Quod etiam sensisse Begardos, & Beguinos Concilium Viennense refert in dicta Clementin. Ad nostrum, de Hæretic. Sed isti fundantur in alio errore, quod scilicet possit homo in hac vita, & per vires suæ naturæ ad statum visionis Dei peruenire, quod in illo Concilio damnatur. De aliis vero antiquioribus hæreticis ait Hieronymus, de fontibus Stoicorum, & aliorum Philosophorum, errorem suum hausisse. Doctrinam item Pelagianorum dicit esse ramusculum doctrinæ Origenis, in id Psalm. decimo quinto. Insper, & vsque ad noctem increpauerunt me renes mei, dixit, Virum sanctum, cum ad virtutum venerit summitatem, nec in noctem quidem ea pati, quæ hominum sunt, nec cogitatione vitiorum aliqua titillari. Pelagiani autem addebant, posse hominem sua industria, & libertate ad illum statum ascendere, meditatione, & assidua exercitatione virtutum. Sed hic error quantum ad hanc partem, quod hæc perfectio possit sine viribus gratiæ comparari, satis in libr. primo refutatus est: nunc vero solum de huiusmodi perfectione, an per vires gratiæ comparari possit, tractamus.

Non desunt enim inter Catholicos Theologos, quilibet omnino affirmare non audeant, tamen probabiliter (ut ipsi putant) disputent, posse iustum in hac vita per opera ex gratia Dei facta ad illum statum perfectionis peruenire, in quo nullum omnino fomitis motum sentiat. Et ad hoc probandum congerunt veria testimonia Patrum, qui docere videntur, posse hominem peruenire ad eam perfectionem, ut nihil peccet, etiam venialiter. Sed quia (ut dixi) hæc sunt diuersæ quæstiones, nonnulla tamen, quæ de moribus fomitis, seu concupiscentiæ præuenientis rationem, loqui videntur, attingam. Et primo induci possunt illa verba Christi Matth. 5. Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. Addita expositio Augustini lib. I. de serm. Domini in monte dicentis. In pace perfectio est ubi nihil repugnat, & ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil in his resistit Deo, & ubique illi similitudinem Patris habere debent. Pacifici autem in se ipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes, & subiectos rationi, id est menti, & spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas sunt regnum Dei, in quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine præcipuum, & excellens, hoc imperet, ceteris non reluctantis. Quæ sunt nobis, bestisque communia. Et concludit. Et hoc est pax, quæ datur in terra hominibus bonæ voluntatis, hac vita consummati, perfectique sapientis. Et infra dicit: Sapientia congruit pacificis, in quibus iam ordinata sunt omnia, nullusq. motus aduersus rationem rebellis est: sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum & ipse obtemperet Deo. De quibus hic dicitur, Beati pacifici. Et tandem addit. Ita omnia in hac vita possunt compleri sicut completa esse in Apostolis credimus. Quod si quis dicat, illam sententiam retractasse Augustinum lib. I. Retract. ca. 19. Replicabitur, quia non obstat illa retractatione, Ecclesia illam doctrinam amplexa est, quandoquidem publice illam inseruit Breuiario Romano auctoritate Pii. V. & Clementis. VIII. approbato in Octaua omnium Sanctorum.

Secundo induci possunt illa verba Pauli ad Roman. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuum me ducentem in legem peccati. Hic enim locus maxime adduci solet ad probandum, perfectionem gratiæ in hac vita fomitem non auferre, nam Paulus perfectissimus erat, & tamen in illo non erat extinctus fomes, ut ipse fateatur. Nihilominus contrarium videtur ex illo loco probari per

3. Error Pelagianorum.

4. Opinio quorundam Theologorum in questione proposita. Pro qua arguitur ex Patribus.

5. Loco Pauli.



per argumentum à contrario. Quia iuxta antiquam Patrum expositionem Paulus non in propria persona, sed in persona hominis animalis, & adhuc sub lege manentis, vel si iam ad Christum recurrit, nondum in iustitia, satis perfecti ibi loquitur. In enim multi Patres exponunt, quos refert, & sequitur Toller, tract. secundo in eandem epistolam capitul. primo, qui post finem commentarii habetur, nimirum Origen. ibi, & idem indicant alii Græci, & Commentarii sub nomine Ambrosii ibi, & idem sentit Ambrosius. libro de Isaac, & anima capitul. nono. Idem habetur in Commentariis Pauli Hieronymo attributis, nam in fine capitis dicitur, manifestum esse Apostolum in alterius persona loqui. Et ad hoc videtur idem Hieronymus alludere, cum Daniel. nono circa verbum illud, *Peccauimus*, dicit, *Peccata Populi, quia vnus è populo enumerat ex persona sua, quod & Apostolum in Epistola ad Romanos facere legimus*. Idem expresse docet Epistola 151. ad Algas. quæstion. prima.

6. Inducitur Aug. pro loco Pauli expositione.

Præterea eandem expositionem docuit Augustin. lib. 1. Quæstion. ad Simplician. q. 1. & libro Proposit. in epistol. ad Roman. in 41. & in capit. 5. ad Galat. & libr. 83. Quæstion. q. 66. Vnde libro 1. de Grat. Christianica. 39. refert verba Pelagii ad illum locum sibi obiectum respondentis. *Hoc, quod tu de Apostolo intelligere cupis, omnes Ecclesiastici viri in peccatoris, & sub lege adhuc positi asserunt eum dixisse persona.* Et tamen Augustinus illam expositionem tacite approbat, dum nihil contra illam obiicit, aut profert. Denique contextui videtur conformis, ut patet ab illis verbis: *Cum essemus in carne, passionibus peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in nobis, ut fructificarent morti.* Post quæ describit statum hominis ante legem dicens: *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando.* Quod non potuit dicere in propria persona, semper enim habuit legem, cum esset Iudæus: loquitur ergo in persona hominis carentis lege, & fide Christi. Deinde eodem tenore loquitur de homine sub lege constituto, dicens: *Sed cum venisset mandatum, peccatum reuixit, ego autem mortuus sum, &c.* Loquitur ergo de homine sub lege in sua persona, & ita persequitur vsque ad illa verba: *Quis me liberabit, &c.* per quæ homines sub lege iacentes ad gratiam transferunt. Ratio item iuuat, quia Paulus non instituerat statum, vel imperfectiones personæ suæ narrare, sed infirmitatem legis, & necessitatem gratiæ Christi docere, ergo non loquitur de se in propria persona, sed ut statum hominis sub lege constituti repræsentet. Hac ergo expositione supposita, in primis ex hoc loco non colligitur, in homine in gratia constituto, & perfecto nunquam hunc fomitem prorsus extingui, sed ex nullo alio loco Scripturæ id colligitur, nec in aliquo Concilio traditum est, Patres etiam allegati ideo videntur illam expositionem prætulisse, ne putaretur necessarium, vel Paulum, vel similes perfectos viros illum pati defectum. Denique nulla ratio est, cur gratiæ hanc perfectionem negemus, erit ergo illa sententia probabilis.

7. Tertia ex ratione.

Vnde argumentor tertio, nam ad perfectionem redemptionis Christi videtur pertinere, ut hunc effectum habere possit, & habeat in aliquibus saltem viris maxime perfectis. Nam peccatum Adæ potuit in toto humano genere tantam inordinationem inducere, quæ ad singulos quosque descendat, ergo cum multo maior sit sufficientia redemptionis Christi, poterit etiam contrariam retributionem restituere: ergo si ad hoc sufficiens est, expedit profecto, ut eius efficacia etiam in hoc, saltem in aliquibus ostendatur, iuxta verbum Christi Ioann. 8. *Ego veni, ut vitam habeant, & abundantius habeant, & illud Pauli ad Roman. quinto. Sed non sicut delictum, ita & donum: sed excedit beneficii magnitudo, &c.* Vnde inter alias differentias inter legem veterem, & nouam hæc non sine causa videtur assignanda, quod in illa nunquam

potuit perfecta pax, & animi tranquillitas comparari, in lege autem gratiæ potest ad illam perueniri, si homo non desit gratiæ Dei. Sic exponunt aliqui illud ad Hebr. quarto. *Relinquitur Sabbatismus populo Dei.* utique etiam in hac vita, ita cessando ab operibus malis, ut etiam ab infestatione fomitis quiescant. Nam de tempore huius vitæ intelliguntur sequentia verba. *Festinemus ergo ingredi in illam requiem.* Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ eius, ut misericordiam consequamur, & misericordiam inueniamus in auxilio opportuno. Cum illa ergo gratia, quæ nobis offertur, possumus ad illum perfectionis statum peruenire. De quo subdit capit. sexto. *Quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem, ad perfectionem feramur.* De qua etiam dicit capitul. decimo. *Legem nunquam potuisse accedentes perfectos facere, hac scilicet perfectione, quæ in Christi aduentum reservata est.*

Multa similia inuenio à defensoribus illius sententiæ per tropum, & accommodationem, vel per voluntariam expositionem ad illam suadendam collecta, quæ omittenda duxi, quia nullam probabilitatem afferunt, & siquid est, quod aliquam eius speciem habeat, in his, quæ posita sunt, continetur. In contrarium vero est communis doctrina, quam veram, & catholicam existimamus. Ut autem illam declaremus, & confirmemus, aduerto, duobus modis intelligi posse hominem iustum viuentem in carne mortali, & peccati, per gratiam perfici vsq; ad carentiam fomitis. Primo per donum Dei mere gratis datum, quo Deus sola sua virtute sine hominis industria omnes concupiscentiæ motus rationem præuenientes excitari non sinat, siue per dona intrinseca, siue per extrinsecam prouidentiam, nihil enim ad præsens refert, quod hoc, vel illo modo fiat, dummodo à Deo sine hominis industria fiat. Secundo potest intelligi, ut homo sua industria, & diligentia cooperando auxiliis gratiæ, quæ de lege dantur sanctissimis hominibus, peruenire possit ad illum statum perfectionis. Et de hoc secundo modo est in præfenti potissima quæstio, tamen ad complementum doctrinæ ad vtrumque respondemus.

Primo ergo dicimus, non esse impossibile Deo modo illum perfectionis communicare homini iustificato in hac lapsa natura, imo certum esse, illum aliqui dedisse, scilicet Beatissimæ Virgini. Affirmare autem alicui alteri, vel vni tantum esse communicatum per totum vitæ tempus, & in omni materia, improbabile esse, & ad plures illum extendere plus esse, quam temerarium. Tota hæc assertio continet claræ, & communem doctrinam, & ideo breuissime illam expediam. Nam prior pars per se nota est, cum in collatione illius doni nulla sit repugnantia, quia si cut Deus illud contulit primo homini priusquam caderet, ita etiam potuisset restituere amissum, non minus facile, quam possit hominem mortuum resuscitare. Secunda pars affirmans de facto quoad singulare priuilegium Beatissimæ Virginis est etiam certa, & communis Theologorum. Nam licet in modo explicandi sit aliqua varietas inter eos, tamen omnes fatentur à principio vitæ suæ motibus fomitis caruisse ex singulari Dei dono, ut in tomo 2. tertiæ partis disput. 4. sect. 5. latius confirmauimus, ubi etiam ostendimus à principio conceptionis suæ non solum ligatum, sed etiam extinctum habuisse fomitem. Et ex ibidem dictis ostenditur facile tertia pars assertionis, in qua asserimus, non posse cum probabilitate affirmari, hoc priuilegium datum esse alteri extra Beatissimam Virginem. Prius argumento negativo, quia est res omnino supernaturalis, pendens ex voluntate Dei, quæ auctoritate ostendenda esset, hic autem nulla inuenitur, neq; effectus, quo indicetur, nec ratio aliqua, vel congruitas, quæ id probabiliter suadeat. Secundo positue hoc probabitur à fortiori ex dicendis in capite sequenti, & confirmabitur.

8. Pro vera doctrina statuta nota duplex modus perueniendi ad carentiam fomitis.

9. Assertio 1. Non est impossibile prius modus facendi fo-mite imo de facto commu-nicatus fuit B. Virg. &c. 1. pars de possibili probatur.

2. pars de B. Virg. probatur.

Nulli alteri pure creatura concessus probatur.



*Temerariū  
esse ad plu-  
res hoc priui-  
legiū exten-  
dere, proba-  
tur.*

tur etiam ex sequenti assertione. Et hinc plane concluditur vltima pars, nam extendere ad plures id, quod de vno, vel altero cum probabilitate affirmari non potest, temerarium profecto est quia res est grauissima, & supernaturalis, in qua pro libito loqui, & sentire sine maiori delectu, non parua temeritas est. Dixi autem in tota materia fomitis, quia in aliqua v.g. castitatis, legimus, priuilegium illud aliquibus sanctis esse concessum, vt de Equitio scribit Gregorius lib. 1. Morali. cap. 4. & de Benedicto lib. 2. c. 2. & de B. Thoma in eius vita legitur. Addidi vero, pro toto vita tempore, quia etiam illa priuilegia partialia (vt sic dicam) ex parte materiæ solum pro aliqua parte vitæ concessa leguntur. Quapropter multo difficilius erit admittendum in tota materia, etiam pro notabili tempore vitæ, nedum pro tota. Vnde etiam de Apostolis ait Augustin. serm. 5. de Verb. Apostol. circa principium. Dico charitati vestre, si crediderimus, Apostolum nullam prorsus habuisse infirmitatem concupiscentiæ, cui reluctaretur, multa credimus de illo, atque vti nam ita sit. Non enim inuidere nos oportet Apostolis, sed Apostolos imitari. Vbi licet statim illam exultationem de Apostolis refutet, non tamen damnat illam vt censura dignam, sed vt leuem credulitatem reicit. Nam licet in priuilegiis concedendis non sit manus Domini limitanda, nihil tamen est contra vniuersales regulas sine magno fundamento asserendum, vt tractando hoc idem punctum de Ioanne Baptista dixi in tom. 2. 3. p. dis. 24. sect. 4.

10. *Assertio 2.  
Non est pos-  
sibilis secun-  
dus modus  
carendi fo-  
mite.  
Probatur 1.  
auctoritate  
negatiua.  
2. ostensue  
ex Scriptu-  
ra.*

Secundo dicendum est, non posse hominem iustificatum per opera sua, etiam ex gratia Dei facta, ad eum statum perfectionis in hac vita peruenire, in quo fomite careat. Hæc assertio est directe contra primam sententiam, illamque vt certam, & catholicam propono. Primo autem potest probari sicut præcedens auctoritate negatiua, quia talis terminus perfectionis huius vitæ, nec in Spiritura, vel Conciliis, aut Patribus fundamentum habet, ergo cum sit omnino supernaturalis non potest à nobis affirmari. Consequentia per se patet. Antecedens autem ex solutionibus argumentorum constabit. Secundo autem probatur ostensue ex Scriptura simul, & Patribus. Et in primis ex citatis verbis Roman. 7. Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. In quibus verbis licet verum sit, non loqui Paulum de se ipso solo, verissimum tamen est, se ipsum non excludere. Est enim notandum ex doctrina Augustini lib. 83. Quæstion. quæ. 66. tres esse hominis status, post amissionem innocentie statum, scilicet, ante legem, sub lege, sub gratia, post quos succedit status beatitudinis, quem ibi Augustinus statum pacis vocat. Et eandem distinctionem tradit in lib. Propositionū circa epist. ad Roman. in 13. & optime enarrat. in Ps. 35. ad illa verba: *Malitiam autem non odiuit.* Inter illos autem tres status assignat Augustin. differentiam his verbis. *Ante legem nulla pugna est cum voluptatibus huius seculi, non quia non essent, sed quia sine pugna homo illis subditus erat, Sub lege pugnamus, sed vincimur, sub gratia pugnamus, & vincimus.* Intellige, quantum est ex vi legis, & ex virtute gratiæ: nam lex ostendebat malum, & ideo ad pugnandum excitabat, sed quia vires non præbebat, neque victoriam dabat, gratia autem vires subministrat, & victoriam præbet. Paulus ergo in dicto cap. 7. de homine in his tribus statibus loquitur, & primum attingit in verbis illis: *Pecatum non cognoui, nisi per legem, nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces.* Et infra. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando.* Vbi euidenter in sua persona loquitur de homine sine lege scripta viuentem. De secundo vero statu etiam in propria persona loquitur late ab illis verbis. *Cum essemus in carne, passionibus peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, vt fructificarent morti, & cætera, quæ prosequitur, partim defendendo iustitiam, & honestatem legis, partim infirmita-*

pars 3.

temeius, & occasionem peccandi ex illa sumptam declarando.

Tandem vero saltem ab illis verbis: *Nunc autem iam non ego operor illud, &c.* loquitur de homine in statu gratiæ constituto, vt ex discursu facile constat, & præsertim ex illis verbis. *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis.* Nam illud prius non nisi in hominem iustificatum vere conuenit. Vnde de eodem homine concludit. *Igitur ego ipse mente serui legi Dei, carne autem legi peccati.* Vnde Augustinus licet aliquando interpretetur priora verba de homine sub lege constituto, hæc vltima semper docet esse referenda ad hominem in tertio statu constitutum, vt patet ex dicto libro Proposit. ad Roman. in 46. & in aliis prioribus supra citatis verbis. Veruntamen postea intellexit, etiam illa verba: *Video aliam legem in membris meis, &c.* dicta esse de homine iustificato, & sub gratia constituto, vt ipse dicit lib. 1. Retract. cap. 24. & lib. 2. cap. 1. & ex professo probat libro 1. contra duas epist. Pelag. cap. 10. & libro 6. contra Iulian. capit. 11. vbi etiam in eam sententiam allegat Nazianzen. Hilar. & Ambr. Idem habet libro 1. de Nupti. & concupis. cap. 27. & sermo. 5. de Verb. Apostol. vbi ex professo probat, etiam de propria persona Pauli posse optime locum illum intelligi, & debere. Quapropter Prosper per omnia Augustinianus contra Collator. ca. 8. ita locum illum exposuit, dicens: *Vox autem dicentis: Velle adiacet mihi, perficere autem non inuenio, vocati est sub gratia constituti, qui condelectantur quidem legi Dei secundum interiorem hominem sed videt aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis sue &c.*

Eandem sententiam docet late Hieronym. Dialog. 2. contra Pelagian. in principio, vbi hæc verba Apostoli allegat, tanquam de ipso intelligenda. Critobus. autem personam Pelagii gerens, respondit, Apostolum non ex sua, sed ex persona generis humani illa fuisse loquutum. Replicat autem Hieronymus: *Parum mihi tollis, vt totum tribuas. Ego enim vnum hominem, licet Apostolum, intelligo subiaccere peccato, tu totum humanum genus asseris. Quod si verum est in genere, tenemus & speciem, &c.* Egit Pelagian. dicens: *Sic loqueris, quasi ego hoc ex persona generis humani accipiam, & non ex persona peccatorum.* Sed instat Hieronymus. *Et quis tibi hoc concedit, vt ex persona peccatoris loquatur Apostolus? Si enim in persona peccatoris loquitur, debebat dicere: Miser ego peccator, & non miser ego homo, &c.* Et infra post quatuor columnas, cum in eadem causa eundem Apostolum allegasset ad Galat. quinto dicentem. *Caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus aduersus carnem, hæc enim sibi inuicem aduersantur, vt non quacunque vultis, illa faciat.* Quamuis in rigore verborum non videtur Apostolus de se loqui, quia non dicit, *faciamus, sed faciatis*, nihilominus Hieronymus ex illis subinfert. *Ecce, Apostolus, omnesque credentes, quod volunt, implere non possunt.* Ex illa vtique regula, quod verbum, *faciatis*, ad totum humanum genus refertur, & sub genere continetur species, Et similia habet in epist. ad Ctesiphont. in princ. & in fine, idem lib. 1. contra Iovinian. non longe à fine, vbi allegando locum Rom. 7. in eundem sensum illum exponit, & Apolog. contra Rufin. in fine, de persona Pauli exponit verba Pauli: *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius* Et addit: *Corpus mortis appellat, quod vitii, & mortis perturbationibus, ac morti subiaceret, donec cum Christo resurgat.* Et sæpius in epistolis hæc verba quasi de persona Pauli dicta allegat. Et consonant interdum verba eiusdem Apostoli. 1. Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum & cap. 9. Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo.* quæ verba sic ponderat idem Hieronym. epist. 22.

Denique alii Patres frequenter hoc exemplo Apostoli vtuntur, vt probent, neminem posse in hac vita plene concupiscentiam domare, ita vt non insurgat, licet possit illam vincere cum Dei gratia. Nam si

Cc 3

vas



vas electionis hoc non potuit, ut ipse falsus est, quomodo nos poterimus? Ita ex hoc loco argumentantur Ambr. libr. 2. de Abraham capit. 6. Gregor. in Iob frequenter, libr. 6. capit. 16. alias 22. *Quis adhuc in hac corruptibili carne subsistens, hanc terræ bestias* (id est carnis incentiua) *plene edomat, cum ille ad tertium cælum raptus egregius prædicator dicat: Video aliam legem, &c.* Idem habet in vltima responsione ad Augustinum Anglorum Episcopum, & aliis locis capite sequenti allegandis. Similia habet Bernard. libr. de Natur. & dignit. amor. diui. cap. 6. Clarius in ferm. 6. Aduent. allegans eadem verba Pauli, addit. *Sciebat, non prius liberandum esse à pessima illa radice, quæ carni infixæ est, à lege peccati quæ est in membris nostris, donec & ab ipso corpore solueretur.* Et in ferm. 6. Quadrag. *Si reprimat* (inquit) *temperantia concupiscentiam, erit quidem vnio iam nonnulla, sed plena non erit. Hinc & Apostolus de se fatetur, &c.* Et infra. *Ex parte ergo coheret, & ex parte dissidet, donec veniat, quod perfectum est.* Et sermo. 81. in Cantic. circachnem ait. *Sanctorum vox ista est, scio, quia non est in me bonum.* Et post multa, quæ in hanc dicit sententiam, de Paulo dicit. *Et si fateatur seruire legi peccati, carne hoc facit, non mente.* Atque eodem modo in libro de Grat. & liber. arb. versus finem de Paulo sentit, & loquitur. Denique Anselm. D. Thomas, & alii antiqui ita locum illum intellexerunt, & ex modernis doct. Salmer. disp. 9. & 10. in illud cap. & Benedict. Pereir. disp. 21.

14. Ex his ergo verbis Pauli cum sententiis Patrum illa exponentium colligimus. secundum ordinariam legem Dei genus humanum propter Adæ peccatum punientis, legem illam fomitis ita adhærere hominibus in carne mortali viuentibus, ut illa non sint omnino liberandi, donec ad statum immortalitatis transferantur: & consequenter perfectionem legis gratiæ non in hoc consistere, nec eo perducere, ut in hac vita prorsus tollatur concupiscentiæ fomes, sed in hoc, ut vincatur, & quotidie quantum fieri possit, minuatur. Deinde colligimus, tam generalem esse hanc legem Dei, ut neminem sine reuelatione speciali ab ea liceat excipere, ita ut tam certa, vel probabilis sit exceptio, quam fuerit reuelatio, & non amplius. Hoc patet, quia Paulus generaliter de hominibus hic viuentibus legem illam promulgar ad Galat. 5. & in cap. 7. ad Roman. ita illam exaggerat, ut se etiam illi subiectum esse fateatur, ut Patres allegati intelligunt. In quibus aduertere oportet, nullum eorum dicere, Paulum de se tantum in particulari ibi loqui, tum quia nullus hoc explicuit, vel exclusiuam addidit, tum etiam quia non deferuiebat intentioni Apostoli, ut testimonia, & rationes in contrarium obiectæ conuincunt: sensus ergo illorum est, ita Paulum loqui in sua persona de homine lapsa ad Christum conuerso, & iustificato, seu spiritali (sicut Augustin. loquitur) ut non quasi per metaphoram de se loquatur, sed cum omni proprietate, volens comprehendere se ipsum, sicut re vera comprehendit, cum dicit: *Quis me liberabit à corpore mortis huius, gratia Dei per Iesum Christum*, ita ut ex se vim, & firmam adhesionem legis membrorum exaggeret, quandoquidem nec tota perfectio gratiæ sibi communicata illam omnino abolere potuerit. Hunc autem sensum tam ex proprietate illorum verborum, quam ex adiunctis antecedentibus, & consequentibus, quam etiam ex aliis locis eiusdem Pauli iidem Patres, præsertim Augustinus, & Hieronymus collegerunt.

15. Primumque inducunt verba eiusdem Pauli. 1. Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me, Dominus est.* Nam si caruisset fomite, profecto satis certus esse posset non solum de iustitia sua, sed etiam de insigni, & singulari perfectione, & consequenter de singulis operibus iustificari posset, quia si fomite careret, nec de qualitate operis secundum se, nec de modo consensus, vel

dissensus dubitare posset, omnis enim dubitatio, vel formido conscientiæ in huiusmodi actibus ex variis motibus, & cogitationibus à fomite prouenientibus nascitur. Deinde expendunt eiusdem Apostoli verba in eadem epistola capit. 9. *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum aliis prædicauero, ipse reprobus efficiar.* Nam si fomite omnino caruisset, non indignisset illa corporis castigatione, & mortificatione, sultem in eum finem, ne se in malum, & peccatum induceret. Hunc autem finem indicant verba illa: *Ne forte reprobus efficiar.* Tertio expendunt verba eiusdem Apostoli. 2. Corinthior. 12. *Ne magnitudo reuelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, &c.* Nam, ut omittam, multos intelligere istum stimulum carnis ad motus fomitis pertinuisse, tamen quia id incertum est, magis expendo, indignasse Paulum tribulatione, & afflictione, quæ illum in humilitate contineret, ne extolleretur: hæc autem necessitas non poterat oriri, nisi ex fomite, & corruptione naturæ, quæ nos ad elationem inclinat; ergo erat subditus his passionibus, qui remediis contra illas indigebat. Hæc fere ex Augustino dicto sermo. 5. de Verb. Apostoli, & Hieronym. 2. Dialog. contra Pelag. Qui in tertio addit verba Pauli ad Pontificem Actor. 23. *Percutiat te Deus paries dealbate*, existimans illa fuisse ex motu fomitis profecta, nimirum ex insurgente ira indeliberata, imo indicat, non caruisse aliqua culpa veniali. Oppositum vero sentiunt ibi Chrysostom. Oecumenius, & alii, & Augustinus li. 1. de Sermon. Domini in monte capit. 19. Sed hanc dirimere controuersiam nunc non est necessarium. Denique uti hic possumus argumento, quod in eodem Dialog. 3. & in 1. facit Hieronymus, Quod hætenus factum est, frustra dicitur aliquando esse futurum, non enim faciet Deus sanctiores viros in tempore futuro, quam hætenus fecit, vel saltem nemo id cum fundamento affirmare poterit, sed nullum poterit dari exemplum hominis, qui per opera sua, etiam ex gratia facta fomitem penitus extinxerit, ergo nec in futurum affirmari potest, quod autem neque factum est ab hominibus, nec fieri speratur, profecto impossibile censendum est hominum potestati secundum ordinarias vires gratiæ.

16. Vltimo addimus rationem à priori, nam duobus modis potest intelligi, hominem iustum bene utendogratia, posse industria, & diligentia sua ad hunc statum carentiæ fomitis peruenire, scilicet, per viam meriti, quia nimirum tale præmium promissum est in hac vita strenue pugnantibus, vel per viam efficiæ, ad eum modum, quo passionibus per actus mortificantur, neuter modus est probabilis, & alius cogitari non potest, ergo. Vltima pars minoris per se nota videtur. Altera vero pars quoad negationem prioris modi etiam videtur certissima. Primo ex omnibus dictis, quia si Paulus non meruit in hac vita tale præmium meritorium, quis audebit de aliquo alio id affirmare? Secundo quia Sancti allegati, præsertim Augustinus, & Hieronymus docent, & probant, iustos laborare in hac vita, ut pacem illam in futura habere mereantur, quia præmium illud ad statum huius vitæ non pertinet, & varia Scripturæ testimonia ad hoc ipsum persuadendum inducunt. Tertio neque ex natura rei debetur hoc præmium operibus, nec inuenitur promissum, aut ostendatur, ubi sit talis promissio. Quarto quia assignari non potest actus particularis, per quem homo illud donum mereatur, nec numerus actuum, aut multitudo, aut intensio, aut temporis duratio, nihil enim in his omnibus, nisi mere voluntarium dici potest. Vnde videmus sæpe viros in modo, & in diuturnitate operandi virtutem illustriores, maiores stimulos fomitis pati, alios vero remissiores, vel nouiores minus his motibus affligi, vel ex prouidentia diuina speciali, vel ex generali propter diuersitatem complexionum, ergo signum est, non modo extinctionem, verum etiam nec diminutionem

tionem



tionem fomitis esse per se loquendo, primum meritum, quamvis actualis carentia talium motuum saepe proueniat ex peculiari favore Dei auertentis occasiones, quæ tales motus essent excitaturæ: quod longe diuersum est à carentia fomitis, & præterea neque datur ex certo aliquo merito, sed ex libera voluntate Dei, nec etiam datur pro omni tempore, nec pro omnibus actibus, vt ex dictis notum est, cuius prouidentia congruentes rationes, soluendo argumenta insinuabimus.

17. Probatur denique altera pars de secundo modo efficiendæ, & in primis probari potest, quia supernaturalis actus per se non mortificant passiones, nec moderantur appetitum sentientem, neque per eos aliquis habitus acquiritur; ergo multo minus possunt, etiam si perfectissimi sint, & longissimo tempore fiant, fomitem extinguere. Ad hoc tamen responderi potest, semper illos actus habere concomitantes, & quasi imperatos, seu ab illis excitatos naturales actus appetitus sentientis, qui paulatim affectionem appetitus moderatur. Sed contra hoc instamus, nam illi actus appetitus si per se, vel absque mutatione supernaturali fierent, vt fieri possunt ex speciali prouidentia Dei, ordinis naturalis, quantumuis multiplicarentur, & durarent, nunquam possent extinguere fomitem; ergo etiam si nunc excitentur medijs actibus fidei, & charitatis, vel aliarum virtutum infusarum, nunquam possunt vi sua illum effectum inducere, quia in se non necessario sunt meliores, aut efficaciores physice loquendo, quam si per rationem naturalem essent excitati. Ratio autem à priori, & vniuersalis est, quia isti actus non diminuunt fomitem per subtractionem, vel repulsionem inclinationis ipsius appetitus, sed per additionem bonorum habituum, vel diminutionem malorum, & ideo quantumuis multiplicentur actus, vel periciantur habitus, semper sub illis manet appetitus cum sua integra inclinatione naturali, quæ substantialiter est fomites.

18. Rursus non potest sola exercitatione (quæcunque, & quantacumque illa sit) fieri, vt nunquam occurrat obiectum excitans appetitum, antequam ratio possit advertere, quia hoc non cadit sub humanam prouidentiam, nec potest homo, quantumuis sanctus, & perfectus semper, & pro omnibus momentis prouidere sibi obiecta excitantia, aut cauere, ne hæc, vel illa sibi occurrant, vt est per se notum. At occurrentibus obiectis, imaginatio, & appetitus naturaliter operantur, & humores etiam corporis, quæ illas potentias iuuant, naturaliter excitantur, neque potest hoc impediri propter præcedentem vsum virtutis; ergo non potest illo modo extingui fomes per modum efficiendæ per vsum virtutis. Atque simili discursu probauit D. Thom. 1.2. q.85. art. 2. non posse voluntatem per multiplicationem actuum priuari facultate, & libertate operandi bonum, quia hæc facultas non minuitur in se per multiplicationem peccatorum, sed tantum ratione impedimenti superadditi: idem etiam est de libertate, & facultate operandi malum, quia non potest totaliter absumi per bonorum operum multiplicationem: idem ergo cum proportionem in appetitu conuincitur, quantum est ex virtute actiua, & inclinatione ipsius appetitus: ex parte vero applicationis obiecti, & occasionum excitantium motus concupiscentiæ, iræ, & similes, quod non sit in naturali hominis potestate, quantuncumque perfectus sit, si per fidem ambulat, & non per speciem, euident est vel ipsa experientia, & quia non potest homo in hoc statu se se ad primam cogitationem applicare, sed necesse est, vt aliunde incipiat excitatio, nec semper cogitare potest de diuinis, vt humanis, & sensibilibus non interdum præoccupetur, vt Hieronym. in dicto Dialog. ait. Et hinc etiam probauimus alibi, non posse fomitem extingui omnino per intrinseca sua principia sine speciali pro-

uidencia Dei auertentis obiecta, aut non permittentis, vt phantasia excitent, etiam si adint. Igitur sine extrinseco dono Dei intelligi non potest, vt homo suis operibus, licet per gratiam factis fomitem in se penitus extinguat. Vnde verissima est sententia Ambrosij libr. de Fug. seculi, & Augustini 2. contra Iulian, citantis illum. *Frequenter contingit, vt quod studeas vitare, hoc cogites, quod cauere difficile est homini, exuere autem impossibile.* Et Prosper sentent. 166. sum. pra. ex August. 15. de Ciuit. cap. 27. *Quamdiu vitis repugnat, plena pax non est, quia & illa, quæ resistunt, periculo debellantur prælio & illa, quæ victa sunt, nondum securo triumphatur otio, sed adhuc sollicito premuntur imperio.* De quo videri etiam potest idem Prosper. in lib. Epigrag. in 93. & optimo.

Neque obstant motiua in contrarium adducta. Nam in primo testimonio Augustini non est ita intelligenda pax illa hominis pacifici, de quo ibi loquitur, vt nullum omnino concupiscentiæ motum naturalem, & omnino non liberum permittat: hæc enim pax non acquiritur in hac vita, sed in futura expectatur: intelligenda ergo est de pace, quæ ex perfecta moderatione passionum insurgit, quæ pro huius vitæ capacitate perfecta dici potest, etiam si interdum motus, vel defectus aliqui concupiscentiæ raro, & leuiter illam interpolent. Sicut vere dicitur pacifica familia, ciuitas, vel prouincia, licet interdum leuis aliqua, & subitanea, ac cito transiens turbatio in ea inueniatur. Neque Augustinus 1. Retract. capit. decimo nono, sententiam illam reuera retractauit, sed modum loquendi moderatus est, in prædicto sensu sententiam explicando, sic enim ait: *Hoc quod dictum est, nullum esse motum aduersus rationem rebellem, recte accipi potest id nunc agentibus pacificis domando concupiscentias carnis, vt ad ipsam pacem plenissimam quandoque veniatur.* Et quod dixerat, hanc pacem fuisse in Apostolis completam, addit: *Sic accipiendum est, non vt in Apostolis hic viuentibus nullum carnis motum arbitremur spiritui reuiguisse, sed hæcenus hic ista posse compleri, quatenus in Apostolis credimus esse completa illa mensura, scilicet, perfectionis humane, quanta in hac vita potest esse perfectio.* Ec postea hunc sensum ex tenore priorum verborum colligit; non fuit ergo illa retractatio propria, sed declaratio, & ideo Ecclesia non dubitauit, illam sententiam Augustini in diuino officio ponere, quia supponit intelligendam esse in sensu, quo ab eodem declarata est, id est, de pace, quæ morali quodam modo anxietatem, & contentiosum bellum concupiscentiæ excludat, non speculatiuam (vt sic dicam) pacem, quæ nullum omnino motum fomitis permittat, hæc enim pro statu huius vitæ fictitia, & præsumptuosa est, non vera.

Ad secundum satis, vt credo, responsum est, ostendendo verum sensum Pauli, iuxta communem sententiam Patrum. Vnde altera expositio, quæ ibi confirmatur, si hanc excludat, admittenda non est; Patres autem, qui pro illa ibi allegantur, licet obiter videantur illi fauere, in alijs locis, vbi rem ex professo tractarunt, satis mentem suam declarauerunt. Et in illis etiam locis non dicunt, Paulum non comprehendere se in illis sententijs, quas in sua persona ibi profert, sed dicunt, non de se singulariter loqui, sed in se ostendere, quod commune est alijs. Nec aliud probant coniecturæ ex contextu, vel ratione ibi inductæ. Addo etiam, quod licet Paulus ibi in toto capite loqueretur de homine sub lege constituto, nullum positiuum argumentum ex illo capite sumi posse ad probandum, posse in lege gratiæ fomitem omnino extingui, sed ad summum possit inferri ex illo contextu, non cogi nos ad dicendum, Paulum in sua persona, & statu contradictionem fomitis sensisse. Hinc autem nihil contra veritatem colligitur, tum quia saltem inde non constat, Paulum se ipsum excludere ab illis regulis, tum quia alijs locis contrarium satis indicat, tum denique quia multis alijs modis hæc veritas conuincitur.



Ad 3.

Ad tertium respondetur, potuisse quidem Christum nobis obtinere suis meritis donum singulare, quo priuaretur fomite etiam in baptismo, vel post aliquam virtutis exercitationem, noluisse tamen suum meritum ad hoc applicare, vel offerre. Primo quia ita oportet ad illustiores victorias iustorum, nam vt Paulo responsum est, *Virtus in infirmitate perficitur*, & quamdiu hæc vita durat, semper potest magis perfici. Vnde sicut Concilium dixit, relinqui concupiscentiam ad agonem, ita de quolibet tempore, & statu perfectionis huius vitæ dici potest. Secundo quia non poterat fomes extinguere per efficaciam operum etiam supernaturalium, vt ostensum est: dare autem illud donum per extrinsecam gratiam, non expediebat, quia si daretur omnibus iustificatis, esset euidentis effectus sensibilis efficaciam supernaturalis baptismi, qui multum repugnaret obscuritati, & merito fidei. Si autem non omnibus, sed quibusdam perfectioribus daretur, esset etiam quali continuum, & visibile miraculum, quod homo in se posset experiri, & quasi sensibile testimonium suæ iustitiæ, & perfectionis, quod hominibus in hac vita non expedit, saltem secundum ordinariam Dei legem. Tertio, quia fomes non habet rationem culpæ, sed poenæ, & ad perfectionem redemptionis Christi non pertinuit omnes poenas huius vitæ auferre, & ideo nec mortem, nec corporis corruptibilis pondus, quod aggrauat animam, & mentem deprimit, abstulit. Quapropter frustra con fingitur differentia ibi assignata inter vetus, & nouum testamentum, quæ nec in ratione, nec in Scriptura habet fundamentum. Nec loca quæ ibi allegantur, in illo sensu à Patribus, vel expositoribus intelliguntur, quos nunc allegare, aut loca morosius expendere, non iudico necessarium, quia res ipsa & clara, & satis vulgaris est.

## CAP V T VIII.

Tractatur  
secundus  
modus per-  
fectionis  
gratiæ ex  
propositis c.  
7. num. 2.

*Virum homo possit in tota vita non peccare venialiter per gratiam, quæ secundum ordinariam legem à Deo statutam hominibus communicatur?*

1. *suppositio non agi hoc loco de vitæ ratione peccatorum ex viibus nature, etiam in homine iustificato.*

**S**uppono primo, non esse quæstionem de potestate non peccandi venialiter per solas vires liberi arbitrij, vt putarunt Pelagiani, ita enim error ille refertur ab Augustino epist. 92. 94. & 95. & in eodem sensu refellitur ibi, & alijs locis; & ab Hieronymo locis infra citandis. Sed in eo sensu illum errorem iam satis cõfutuimus. Ostendimus enim nec peccata mortalia collectiue sumpta posse hominem illo modo vitare, quomodo ergo poterit omnia venialia collectiue vitare? quod necessarium est, vt per longum tempus venialiter non peccet. Hoc autem intelligimus cum proportionem de homine non tantum peccatore, vel in nuda natura spectato, sed etiam de iam iustificato extra statum integræ naturæ. Nam ille etiam non potest vitare omnia peccata mortalia per solas vires liberi arbitrij, si speciali auxilio gratiæ destituatur, & ita etiam constat à fortiori, non posse vitare omnia venialia, quantumcunque in habituali gratia perfectus sit, si postea destitutus gratiæ auxilijs per solas vires liberi arbitrij operari relinquatur. Nam illatio, & proportio euidentis est, & res ipsa euidentius ex dicendis constabit. Interim tamen aduerto, inter scholasticos Durandum in 2. dist. 28. quæst. 3. num. 8. & sequentibus, distinctionem in hoc facere inter peccata venialia, quæ deliberate committuntur, ab illis, quæ sunt ex surreptione, & de prioribus concedere, posse per longum tempus cum effectu vitari omnia per solum liberum arbitrium non solum ab homine iusto, sed etiam à peccatore. Errauit tamen consequenter, quia id etiam peccatis mortalibus concessit, quod etiam falsum omnino est. An vero per gra-

tiam vel fieri possit, vel interdum fiat? postea videbimus.

Secundo supponimus, vt certum contra Lutheranos, posse hominem iustum cum auxilio gratiæ vitare quolibet peccata venialia sigillatim, seu diuisim sumpta. Lutherani enim, & alij nouatores è contrario negant, posse hominem lapsum in vita præsentis aliquod peccatum veniale vitare; imo neq; aliquem actum facere, qui peccaminosus non sit, vel mortaliter, vt aliqui eorum exaggerant, præsertim qui inter peccatum veniale, & mortale ex natura eorum nihil distinguunt, vel saltem venialiter, quia existimant omnes motus concupiscentiæ etiam inuoluntarios esse venialia peccata. Sed ille error toti Scripturæ, & rationi contrarius est, vt patebit, & ideo in Concilio Tridentino sess. 5. cap. 5. & sess. 6. cap. 11. & can. 25. merito damnatur, & in libr. 10. aliquid de illo dicemus. Nunc vero addimus non solum in vno, vel alio opere posse hominem iustum cum ordinarijs gratiæ auxilijs euitare culpam venialem, sed etiam in quolibet diuisim, seu sigillatim sumpto. Et ratio generalis est, quia si saltem hoc modo non possent singula vitari, neque singula essent peccata, quia non libere, sed necessario committerentur, sicut de mortalibus dictum est, nam seruata proportionem eadem est ratio de venialibus. Dico autem, seruata proportionem, quia distinguere oportet illa duo genera peccatorum venialium, eorum, scilicet, quæ cum perfecta deliberatione committuntur, vt contingit in his, quæ vel ex suo genere, vel ex leuitate materiæ venialia sunt: vel quæ sunt ex surreptione cum imperfecta deliberatione, qui modus contingere potest non solum in leuib; materijs sed etiam in grauib; vt ex prima secundæ suppono. In priori ergo modo venialiter peccandi eadem potestas ad non peccandum in vnoquoque indiuiduo per se spectato requiritur, quæ in peccatis mortalibus necessaria est, quia illa non est necessaria propter rei grauitatem, sed propter deliberationem: in his autem venialibus peccatis eadem deliberatio interuenit, vt supponitur; ergo eadem potestas ad vitandum peccatum: nam hac ratione excusatur à mortali culpa, etiam si materia sit grauis: nihilominus tamen aliqua potestas necessaria est, quæ ad aliqualem libertatem satis sit. Et in hoc distinguunt motus primoprimos concupiscentiæ à motibus (vt vocant) secundo primis, quod in illis est absoluta necessitas, quia omnem præueniunt libertatem, & potestatem voluntatis ad cauendum tales motus, & ideo in illis nulla est culpa: alij vero subduntur absolute potestati voluntatis, licet imperfecte, & ideo potest in eis esse culpa, licet non maior, quam venialis. Loquendo ergo de singulis actibus, & de omnibus diuisim, non potest de potestate dubitari, vt recte tradit D. Thomas 1. 2. qu. 74. art. 3. ad 2. & est communis doctrina.

Tertio suppono, vt certum, esse possibile homini per donum gratiæ vitare perseueranter, & collectiue omnia peccata venialia per longum tempus, vel etiam per totam vitam diuturnam. Hoc supponunt Augustinus, Hieronymus, & omnes sancti Patres infra citandi, estque certa fide tenendum: nam ita credit Ecclesia concessum esse sanctissimæ Virgini, vt tradit Concilium Trid. sess. 6. can. 23. Posset autem quis dicere, hoc quidem concedi posse homini lapsi, si fomes eius extingatur, vel saltem ligetur, sicut beatissimæ Virgini concessum est: & hoc tantum esse de fide definitum. Quia Concilium solum dicit, *Posse hominem iustum vitare omnia peccata venialia per totam vitam ex speciali Dei priuilegio, quemadmodum de beatissima Virgine tenet Ecclesia.* Ergo solum est certum, posse hoc priuilegium concedi eo modo, quo concessum est Virgini,

2. *suppositio cum ordinarijs auxilijs gratiæ singula venialia posse vitari.*

Vide Belarm. lib. 4. de Iustific. c. 15.

Duplex modus peccandi venialiter.

3. *suppositio cum auxilijs speciali- bus posse vitari omnia venialia collectiue, & per totam vitam.*

Error Durandi, negantis prædictam suppositionem de peccatis plena libertate commissis.



gani, utique per ablationem fomitis. At vero nihilominus contendere quis potest, non posse fieri, ut homo lapsus maneat sub fomite, & omnia venialia peccata, etiam ex surreptione perseveranter euitet. Et potest hæc sententia fundari in D. Thoma 3. p. qu. 41. articulo 1. ubi sentit, necessarium fuisse carere Christum omni fomitis titillatione, quia alias veniale peccatum in illo esse potuisset. Sed licet isto modo non tam clare contradicatur Concilio, nihilominus omnino falsum, & erroneum esse censeo, tum quia Concilium, & alij Patres indifferenter, & sine limitatione loquuntur, & vane, ac sine fundamento illo modo limitarentur: tum maxime quia res ipsa est euidentissima, suppositis duobus principijs, vno de fide certo, alio euidente per experientiam, & rationem.

Rejicitur error.

4. De fide est motum concupiscentie omnino in deliberatū non esse peccatum.

Prædictum motum in deliberatū pati, potest etiam in suis.

Principium de fide certum est, motum concupiscentie primo primum sine aliquali assensione libera voluntatis, nullum esse peccatum, ita enim definitur in Concilio Tridentino sess. 5. cap. 5. ex Paulo ad Romanos 8. dicente: *Nihil damnationis est in Christo Iesu his, qui non secundum carnem ambulant*, ambulare enim secundum carnem, est concupiscentie inordinatæ aliquo modo consentire. Et ideo optime colligit Concilium, *Concupiscentiam non consentientibus sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus nocere non valere*. Ac proinde nec peccatum veniale esse posse, quia peccatum veniale non parum nocet, & aliquid damnationis est, licet non æternæ. Atque hinc stabilitur aliud principium, scilicet, posse iustum interdum pati motum concupiscentie, priusquam possit illos villo modo præcauere. Hoc enim euidenter supponitur à Concilio, & à Paulo in locis citatis. Et clarius in toto cap. 7. ad Rom. præsertim sub finem, quando loquitur de homine iustificato, de quo patente motum concupiscentie esse dicitur: *Non ego operor illud sed quod habitat in me peccatum*. Et clarius in vicinis verbis totius capitis. *Igitur ego ipse me servio legi Dei, carne autem legi peccati*. Idem supponunt omnes Patres allegati capite præcedenti, & præsertim Augustinus 3. contra Iulianum, cap. 3. & 15. inducens ad hoc verba Iacobi: *Concupiscentia, cum conceperit parit peccatum*. Et illud Eccles. 18. *Post concupiscentias tuas ne eas*. Denique experientia id ostendit, & ratio conuincit, quia cognitio hominis incipit à sensu, qui proxime excitat appetitum sensitivum quo fomes resider: obiecta autem sensibilia nobis incautis sæpissime occurrunt, priusquam aduertere valeamus: occurrence autem subiecta possunt excitare motus fomitis, ut per se notum est: ergo duplici ratione possunt hi motus nobis iniunctis insurgere: vna est, quia sæpe vitare non possumus, quin obiecta occurrant; alia est, quia præsentato obiecto, naturali quadem necessitate mouet, & eadem fere necessitate oriri solet motus fomitis, ita ut etiam postquam excitatus est, non sit in potestate hominis illud auferre.

1. Corollarium.

Nullus illū clauditur, posse hominem pati motum fomitis sine vlla culpa, non minus vigilando, quam dormiendo, si in vigilia etiam nullo modo consentiat, ut egregie docuit Augustinus libr. 1. de Civitate cap. 25. & 12. de Trinit. cap. 7. & alijs locis infra citandis, & Gregor. in respons. vit. ad Augustin. Angliæ Episcopum, & lib. 6. in Reg. capit. 2. ad finem. Et hinc ulterius colligimus, quod intendimus, posse hominem, etiam subiectum

2. Corollarium.

fomiti per gratiam ita strenue pugnare, ut nunquam venialiter peccet, seu à fomite vincatur, quia gratia Dei efficacior est, quam fomes cum omnibus motibus suis, & quam omnes peccandi occasiones; ergo conper gratiam tra efficaciam, & dignitatem diuinæ gratiæ est, dicet fomitē, re, per illam non posse conferri homini lapsō, & fomitē subiecto, ut nunquam ratione illius vel leuiter delinquat. Explicatur præterea, quia gratia potest conferre semel homini, ut fomiti integre resistat, & postea si necessarium fuerit, poterit maiores vires

præbere, ut iterum resistat, & ita discurrendo per singulas occasiones potest semper augere vires, & interdum vim tentationis minuere vel occasionem peccandi auferre, vel quoties offertur motus concupiscentiæ, excitare mentem congrue ad resistendum illi; ergo poterit etiam ab omni prorsus veniali lapsu quouis tempore talem hominem præseruare. Hoc enim argumentum, quod non est efficax in libero arbitrio hominis, quando in illo sit, in diuina gratia euidentissime concludit, quia liberum arbitrium hominis est fragile, & pendet à ratione imperfecta, & à corpore fragili, & mutabili, & ab infinitis occasionibus externis, quæ multipliciter variantur, & ideo non potest suis viribus esse constans. At vero diuina gratia est de se efficacissima, & perfectissima, & quicquid semel operatur, est semper æque potens ad operandum, & excitandum, præueniendum, & adiuuandū, sicut in quacunque occasione oportuerit, & ideo non minus potest victoriam omnium præstare, quam singulorum. Denique hoc totum includunt verba illa Pauli: *Quis me liberabit à corpore mortis huius? gratia Dei per Iesum Christum*: non enim loquitur de tali liberatione à corpore, ut eius fomes non sentiat, sed quæ illo non obstante ab omni culpa immunem conseruet. Non est ergo dubium, quin aliqua Christi gratia possit hanc victoriam præstare. Difficultas vero est, an ea, quæ nunc datur iustis, & offertur præsertim in lege gratiæ, talis sit, ut cum illa possit homo vitare omnia peccata venialia per totam vitam? Potestque tractari quæstio de potestate, & de effectu, quia vero sunt quæstiones connexæ, simul de illis dicemus.

Pars ergo affirmans suaderi potest ex illis Scripturæ locis, quibus ab omni peccato abstinere, & immaculatos, ac puros esse præcipimur, aut qui tales sunt, laudantur, & commendantur, nam exhortatio potestatem, & laus etiam effectum supponit. Huiusmodi est illud: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini* Psalm. 118. & Psalm. 14. *Domine quis habitabit, &c. Qui ingreditur sine macula, & operatur iustitiam*. Item illud: *Perfecti estote in conspectu Domini Dei vestri*. Deuter. 18. item illud: *Estote perfecti sicut & Pater vester perfectus est* Matth. 5. & illud 1. Ioan. 3. *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, sed generatio Dei conseruat eum, & malignus non tangit eum*, & quod Genes. decimo sexto, & 17. Abraham dixit Deus: *Ambula coram me, & esto perfectus* & Luc. ca. 1. dicitur de Zacharia, & Elisabeth, quod erant iusti, ambulo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis, & iustificationibus eius sine querela. Denique ad Ephes. 5. de Christo dicit Paulus: *Dilexit Ecclesiam, & tradidit semetipsum pro ea, ut exhiberet eam non habentem maculam, neque rugam, neque aliquid huiusmodi sed ut in sancta, & immaculata &c.* Ergo per Christi gratiā potest hoc impleri in sua Ecclesia, saltem quoad aliqua præcipua membra eius.

Secundum argumentum sumitur ab oratione: peccatum enim à Deo auxilium ad omnia peccata semper, & sine exceptione, vel diminutione vitanda non potest autem peti à Deo per Christum, nisi quod eius gratia facere possumus, alias impossibile esset, talem orationem vere, & ex animo, & cum fiducia facere; ergo. Maior patet ex oratione Dominica: *Et ne nos inducās in tentationem, sed libera nos à malo*. Item ex oratione Pauli 2. Corinthio. 13. *Oramus autem Deum, ut nihil mali faciatis*. Et Ecclesia in Prima, orat quotidie, ut in hac die ad nullum declinemus peccatum. In qua oratione supponit, posse nos id quotidie impetrare, ac subinde posse hoc modo per totum vitæ tempus ad nullum peccatum declinare. Item in publicis Litanij orat: *Ab omni peccato, libera nos Domine*; non loquitur autem de solis peccatis mortalibus, sed etiam de venialibus, tum quia est distributio absoluta, & vniuersalis; sæpiusque repetita, tum etiam quia in quodam Hymno feriæ quintæ specialiter postulat: *Nihil loquamur subdolum, voluamus obscurum nihil, sic tota decurrat dies, nec lingua mendax, nec manus, oculi nec peccentur lubrici*.

Quæstio præsentis difficultas. De qua gratia præcedens corollarium intelligatur.

6. De gratia auxilijs ordinarijs intelligitur. ex Scriptis.

7. ab Oratione.



lubrici nec noxa corpus inquinet. Quib; verbis potissima genera peccatorum venialium comprehenduntur.

8.  
3. ex Patri-  
bus.

Tertio principaliter argumentor auctoritate Patrum: nam licet sæpius doceant contra Pelagium, nō posse hominem suis viribus sine peccato veniali vivere, nihilominus vel sentiunt, vel nobis dant facultatem sentiendi per auxilium gratiæ & posse fieri, & à multis factum esse. Probatur primo ex Gelasio i. in disput. contra Pelag. quæ habetur tomo i. epist. Pontific. post epist. 5. eiusdem Gelasij, vbi postquam docuit immunitatem à peccato non posse haberi possibilitate naturæ, subdit: *Sin vero quisquam nō possibilitate facultatis humanæ, sed per diuinam gratiam hoc asserat in hac vita quibuslibet sanctis posse conferri, bene quidem facit (nam Dei dono cuncta possibilia sunt) talia confidenter opinari, & sperare fideliter.* Vnde sentit, non tantum esse hoc possibile per potentiam absolutam, vel per gratiam singularissimam, quæ nemini, vel paucissimis concedatur, sed per donum, quod & quibuslibet sanctis offerri soleat, & cum fide confidenter peti possit. Et deinde subdit: *Sed utrum aliqui tales extiterint, qui vsquam ad hanc perfectionem vitæ præsentis accederent, sicut nusquam euidenter asstruitur, sic nos facile firmare, vel infirmare non conuenit.* Per quæ verba non prohibet sentire, vel affirmare, hoc donum aliquibus concedi, licet moderationem in hoc consulat, non tantum in affirmando, sed etiam in negando. Præterea D. Augustinus, qui pro contraria sententia solet vehementius pugnare, in libr. 2. de Peccat. origin. capit. 11. refert Pelagium, cum in Concilio Palestino illi esset obiectum, quod diceret, posse hominem esse sine peccato, ipsum respondisse, cum Dei adiutorio, & gratia posse esse sine peccato, & Concilium iudicasse, Pelagium recte respondisse. De quo Concilij iudicio Augustinus nihil ibi refert: vnde tacendo, idem conteri videtur. Idem vero Augustinus in lib. de Gestis illius Concilij, quem in initio huius operis edidimus, idem responsum Pelagij, & iudicium Concilij in capit. 7. pertractans, solum redarguit Pelagium, quod subdole sub nomine adiutorij legem, & sub nomine gratiæ arbitrij libertatem, vel quid simile intellexerit, & Patres illius Concilij excusat, quod Pelagij responsum acceptauerint, eo quod sincere illum de vera gratia loqui existimauerint. Vnde colligimus, etiam ipsum Augustinum approbare propositionem illam de vera gratiæ adiutorio intellectam: Potest homo cum adiutorio gratiæ esse anamartiton, id est, sine peccato. Refertur præterea ibi cap. 6. addidisse Pelagium in Responsum suum. *Non autem diximus, quod inueniatur aliquis ab infantia vsque ad senectam, qui nusquam peccauerit, sed quod à peccatis conuersus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato, in quo etiam illum vel mendacij, vel obliuionis redarguit in capite 7. Quia in quodam libro suo apertissime dixit, Abel iustum nunquam omnino peccasse.* Præterea idem Augustinus epist. 95. refert, quosdam sensisse, aliquos per Christi gratiam post conuersionem, sine peccato vivere, & non hoc damnat, sed ad summum dicit esse errorem humanum tolerabilem, quo quis elaboranda, & optanda affirmat, etiam si quod affirmat, non possit ostendere. Et libro secundo de Peccator. merit. cap. 6. Qui dicunt (ait) esse posse hominem in hac vita sine peccato, non est eis continuo incauta temeritate obsequendum. Si enim esse posse negauerimus, & hominis libero arbitrio, qui hoc volendo appetit, & Dei virtuti, ac misericordie, qui hoc aliquando efficit, derogabimus. Et in epistol. 89. qu. 1. in fine dicit, tolerandum esse, qui hanc immunitatem alicui per Christi gratiam concesserit. Idem sentit in lib. de Natur. & grat. cap. 42. 60. vsque ad 69. & alijs infra citandis. Quæ omnia pro his, quæ dicemus, notanda sunt.

9.  
4. ex vul-  
gari alio  
Augustini  
testimonio.

Quarto addere possumus vulgare testimonium Augustini Luc. 1. vbi ex verbis illis: *Erant autem ambosi incedentes in iustificationibus Domini sine querela*, impugnat eos, qui sine peccatis frequentius homines putant esse non posse, & distinctione vitæ, nam si intelligant ne-

minem esse, qui nunquam peccauerit, verum est: si vero dicant neminem post perfectam conuersionem posse in posterum ab omni abstinere peccato, *Non possum* (inquit) *in eorum venire sententiam.* Et videtur et de venialibus loqui, tum quia de his loquebantur auctores, à quorum sententia receditur tum quia absolute, & sine restrictione omnia negat, tum quia allegat illud ad Ephes. 5. *Non habentem maculam, neque rugam.* Et sine dubio Augustinus cum alijs quatuor Episcopis in epist. 95. ad Innocent. circa finem, ita hunc locum Ambrosij intellexit, nam licet Ambrosium nō nominet, apertissime de illo loquitur, & licet sententiam non damnet, illam Pontifici considerandam proponit. Denique adduntur coniecturæ. Prima sumitur ex fine redemptionis Christi, venit enim, vt dissoluat opera diaboli, & vt excludat peccatum, & vt tota vnus, aut vnus apex à lege Domini non prætereat; id est, vt sine vlla vel minima transgressionem perficiatur, vt exponit Chrysostomus Matthæi 5. & Ambrosij. serm. 1. in Psal. 118. vers. 4. ergo gratia Christi danda est in ea sufficientia, & efficacia, vt illum effectum in aliquibus, vel in multis etiam consequatur. Secunda sumitur ex inductione quadam. Quæ enim sunt peccata venialia, quæ à sanctis, & perfectis viris non omnino vitantur? aut enim sunt externa verborum, & operum, & hæc nimis crassa sunt, quæ à viris religiosiis, etiam non nimium perfectis vitantur, vt etiam Augustinus fatetur libr. de Sancta Virgin. cap. 53. aut sunt interna, & hæc vix interius concipiuntur, quin exterius se prodant: cum ergo Apostoli, v. g. nullum externum signum peccati dederint, nec in eorum dictis, vel scriptis, vel historijs legatur, quid prohibet credere, quod per gratiam Dei à die Pentecostes nihil omnino peccauerint. Nam quod Petrus, vel Paulus de peccato argui solent propter factum, quod ipse Paulus narrat ad Galat. 2. sine vtriusque peccato, etiam leui, facile defenditur, vt in libr. 12. de Legibus videri potest. Tertia sumi potest ex illo principio iuris, quod qui non probatur malus, præsumitur bonus; nullo autem sufficienti testimonio, vel argumento totum genus humanum per Christum redemptum, ita probatur malum, vt nulla eius persona fomiti subiecta illum plene vicerit, & sine vlllo peccato legem Dei perfecte custodierit, etiam per diuinæ gratiæ auxilium; ergo non est facile hoc iudicandum. Maxime cum nos moneat Augustinus, quod in his rebus, quæ nostram scientiam superant, & salua fide *Vide lib. 1. Gen. ad lit. cap. 8.* possunt varias admittere sententias; non est facile sententia præcipitanda.

His non obstantibus statuenda in primis est regula fidei. Neminem in tota vita mortali posse peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei priuilegio. Illam etiam eisdem verbis tradit Concilium Tridentinum sess. 6. canon. 23. Itaque sub his verbis nullus catholicus potest de hac veritate dubitare. Sed vt res intelligatur, & tollatur occasio eludendi doctrinam Concilij, explicare oportet primo, quid Concilium intellexerit nomine *specialis priuilegij*, vel cur illud sic appellauerit? Secundo de qua impotentia loquatur, cum dicit, hominem non posse vitare omnia peccata sine tali priuilegio, an de physica, vel morali? Circa primum ratio dubitandi est, quia ad vitandum cum effectu omnia peccata venialia per totam vitam, sufficit auxilium congruum datum à Deo in omnibus temporibus, & totius vitæ momentis, ac occasionibus, in quibus necessarium esse possit tale auxilium ad vitandum peccatum: nam si omnia talia auxilia congrua sint, infallibiliter effectum habebunt. At vero dare auxilia congrua, etiam maiora, & frequentiora, quam debeantur, vel communiter dari soleant, non potest dici speciale priuilegium; ergo sine speciali priuilegio per auxilium speciale poterunt iusti vitare omnia peccata per totam vitam. Minor probatur primo, quia alias non posset iustus perseuerare in gratia sine speciali priuilegio, quia non potest perfe-

Vltimo ex  
coniecturis.



perseuerare sine specialibus auxilijs congruis, & certa, & speciali successione datis, nam hoc ipsum sufficit formaliter ad cauenda venialia, licet materialiter (vt ita dicam) alia sint, vel maiora auxilia. Et ratio à priori est, quia priuilegium proprie est contra legem, nulla est autem à Deo lata lex, vt omnes homines aliquando peccent, velleis non dentur auxilia efficacia ad nunquam peccandum. Quo argumēto conuictus Vega lib. 14. in Triden. c. vlt. dicit, vocasse Concilium priuilegium, speciale auxilium, quod raro datur; quamuis non sit exceptio ab aliqua generali lege. Sed, vt opinor, non satis explicat mentem Concilij.

**11.** Vt ergo illam declaremus, aduerto triplex esse posse speciale auxilium, vel donum gratiæ: vnum dici potest secundum legem, aliud supra legem, & tertium contra legem. Exemplum primi est in dono perseuerantiæ, nam illud speciale est, datur autem secundum legem ordinariam. Nam quia necessarium est, vt aliqui homines cum effectu ieruentur, ideo ad ordinariam legem pertinet, vt detur viatoribus perseuerantiæ donum, vnde generatim sumptum dici potest ex decentia prudentissimæ prouidentiae diuinæ, quamuis dari huic potius, quam illi, sit ex libera electione Dei. Et ad hoc membrum pertinent multa alia specialia auxilia, quæ secundum ordinariam prouidentiam Deus confert hominibus. Exemplum secundi esse potest confirmatio in gratia, quatenus aliquid addit vitra donum perseuerantiæ. Nam tale donum nec pertinet ad ordinariam prouidentiam gratiæ, nec etiam est contra aliquam generalem legem, & ideo recte dicitur esse supra legem. Et ad hoc membrum pertinent omnes fauores gratiæ, qui non solum sunt speciales, sed etiam extraordinarij, quamuis non sint contra ullam legem, & possunt non immerito vocari priuilegia, quamuis non in omni rigore, & talia priuilegia frequentiora esse solent. Exemplum tertij esse potest conceptio absque peccato originali, nam illa non solum est supra, sed etiam contra legem. Immo idem suo modo inuenitur in sanctificatione in veteri: idem existimo de ablatione fornicis in hac vita, præsertim in toto tempore, & in omni materia, vt dixi. Et hoc est rigorosum priuilegium, cuius est in aliquo derogare legi. Soletque tale priuilegium in ordine gratiæ esse vel singulare, vel rarum, & in hoc sensu dicitur speciale.

**12.** Dico ergo priuilegium vitandi omnia peccata venialia tam deliberata, quam surreptitia per totam vitam, pertinere ad hunc tertium ordinem, & in hoc sensu loquutum esse Concilium. Quia, vt videbimus, generales regulæ Scripturæ sunt, neminem in hac vita viuere sine peccato, & ideo tale priuilegium est exceptio à regula, & hoc modo dicitur esse contra legem. Nec oportet, vt lex Dei non sit, quod homo aliquando peccet, sed sufficit, vt lex Dei sit in omnibus id permittere, vel quod sit lex Dei, vt homo recipiat gratiam in tali mensura secundum statutam prouidentiam, ex qua sequitur, vt interdum ex fragilitate singuli labantur, saltem venialiter. Quod potuit à Deo iuste fieri vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis iustorum, vel ad ostensionem gratiæ, & iustitiæ suæ. Et in hoc genere specialissimum priuilegium est, quod pro tota vita, & in omni materia conceditur. Possunt vero dari minora quidem, licet etiam specialia auxilia ad vitanda peccata venialia, vel in vna materia, vel ea tantum, quæ deliberata sunt, vel saltem pro aliquo tempore vitæ, & talia auxilia ad secundum ordinem specialis priuilegij pertinebunt, quia licet magna, & rara sint, contra nullam ordinariam legem esse videntur. Et hæc declaratio ex sequentibus magis confirmabitur.

**13.** Nam tunc oritur alia difficultas tacta, cur scilicet, dixerit Concilium, non posse hominem sine dicto speciali priuilegio omnia peccata vitare, quia aliud est non facere, aliud non posse; licet autem illud priuilegium sit necessarium, vt homo euitet peccata, non

tamen, vt possit illa vitare. Probatur prior pars assumpta, quia auxilium congruum non est necessarium, vt homo possit amare Deum, v. g. nam sufficiens auxilium satis est, & nihilominus est necessarium, vt homo Deum amet, & ex dictis supra de auxilio sufficienti, & efficaci, compertum est. Vnde de facile probatur altera pars, quia negari non potest, quin omnes homines iusti habeant sufficiens auxilium ad vitanda omnia venialia peccata, alias non peccarent illa non vitando; ergo per illud auxilium simpliciter possunt vitare omnia illa peccata, & sine peccato veniali viuere: ergo sine speciali priuilegio id possunt, quia illud auxilium sufficiens tantum, non est speciale priuilegium, quanquam ad vitandum illa cum effectu sit necessarium illud priuilegium. Et confirmatur à simili, quia omnis homo iustus potest perseuerare in gratia, si velit, quia ad hoc sufficiens auxilium habet, & satis est, vt idem Concilium c. 11. & 13. plane docet, & nihilominus ad perseuerandum cum effectu, speciale donum necessarium est, vt idem Concil. can. 16. supponit. Cur ergo de potestate ad vitanda peccata venialia aliter loqueretur Concilium? In hoc puncto multum laborat Vega in dicto lib. 14. à cap. 17. vsque ad finem. Nam ipse in cap. 21. multis argumentis contendit probare, posse iustos cum Dei gratia vitare omnia peccata venialia per totam vitam, non tantum singula, seu diuise, sed etiam collectivè: intelligit autem per gratiam, communem, sine speciali priuilegio, alias frustra laboraret, & falso posse illud per gratiam esse tantum physicum, & non morale diceret, quia per gratiam includentem speciale priuilegium non solum physice, sed etiam moraliter potest iustus vitare omnia peccata. Denique propterea timuit, ne ille modus loquendi Concilio contrarius videretur, & ideo in cap. vlt. ad illud respondet, Concilium loquutum esse de impossibilitate morali, se autem loqui de potestate physica. Et impotentiam moralem, cum qua simul esse potest potentia physica, declarat esse, quando cum tali potentia res non potest fieri, nisi rarissime, & difficillime.

Nihilominus dico secundo. Sine speciali gratiæ priuilegio ita non posse iustos per totam vitam venialia peccata vitare, vt id sit infallibile, & nunquam oppositum contingat, nec contingere valeat. Hæc assertio sufficienter probatur, quia necessaria est, vt definitio Concilij absolutam veritatem habeat. Quia si vel in vno homine posset contingere, vt illa duo coniungerentur, scilicet carere speciali priuilegio, & nihilominus cauere omne peccatum veniale per totam vitam, propositio Concilij esset simpliciter falsa: nam est absoluta, & vniuersalis, ad cuius falsitatem satis est, quod in vno deficiat: tum maxime, quia si contingere posset, aliquem vitare omnia peccata venialia per totam vitam, sine illo speciali priuilegio, argumentum esset, alios etiam multos posse moraliter id facere, & sua negligentia, & desidia id non facere. Et ita definitio Concilij nec logice, vt aiunt, seu physice, verum etiam neque moraliter in rigore vera esset. Eo vel maxime quod in his doctrinalibus definitionibus sincera veritas, & proprietates verborum seruanda est.

Potest quæ à simili explicari, nam cum Concilium definit, sine præuenienti Spiritus sancti inspiratione, eiusque adiutorio, neminem credere posse, sicut oportet, & c. ita est accipiendum, vt omnino repugnet hæc duo simul coniungi, scilicet, aliquem carere inspiratione Spiritus Sancti, & credere sicut oportet, neque hic admittere possumus exceptionem, nec talem impossibilitatem moralem, quæ solum dicat magnam difficultatem, & rarum euentum in opposito effectu credendi, sicut oportet, sine Spiritus sancti inspiratione. Et similiter cum dicitur, neminem posse saluari sine speciali perseuerantiæ dono, absolute, & simpliciter intelligendum est, repugnantiam in opposito statu inueniri, scilicet, quod aliquis carens perseuerantiæ

**11.** Triplex est auxilium speciale pro regula illa Concilij explicanda.

**12.** 1. Assertio. Sensus Concilij Tridentini est de tertij ordinis auxilijs.

**13.** Altera difficultas Tridentini proponitur.

**14.** Assertio 2. Infallibile est omnino iustos sine speciali gratia priuilegio per totam vitam vitare omnia peccata venialia non vitaturos.

**15.** Explicatur à simili.



rantia dono saluetur. Possumus denique ad hoc applicare frequentem modum argumentandi Augustini. Nam ex eo, quod Christus dixit: *Sine me nihil potestis facere*, inferre solet, neque plures, neque vnum, neque longum, neque per breue tempus, neque multum, neque parum posse sine Christo facere, quod scilicet ad salutem conferat. Et quia dixit: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*; colligit, nunquam, neque vlllo modo fieri posse, vt aliquis veniat non tractus. Concilium autem hunc modum loquendi imitatum est in definitione, quam tractamus. Ergo vera impossibilitas est in illis verbis saluanda, ita vt oppositum semper, & infallibiliter repugnet, siue dicatur impossibilitas composita siue moralis; quæ huic veritati non repugnet.

16.  
Confirmatur à communi modo loquendi Patrum.

Responsio Veg impugatur.

Ad hominem confirmatur.

Potest præterea hoc confirmari ex communi modo loquendi Hieronymi, Augustini, & aliorum, quos statim referemus, quoniam absolute docent, esse impossibile homini vitare omnia peccata venialia sine gratia, quos Patres etiam Scholastici statim allegandi imitantur. Et expresse impugnant Pelagium dicentem id non esse impossibile, sed difficile, & gratiam conferre, vt facilius, non vero vt absolute id facere possimus: intelligunt ergo repugnare omnino, vt contingat, liberum arbitrium sine gratia euitare omnia venialia per totam vitam. Respondet Vega supra, Patres loqui de libero arbitrio per suas vires sine vlllo auxilio gratiæ operante. Vnde in cap. 20. differentiam constituit inter liberum arbitrium nudum, destitutumque omni auxilio gratiæ, & arbitrium habens commune auxilium gratiæ, & habens priuilegium speciale, & ita tres gradus, seu status constituit. Nam in primo dicit, arbitrium nec moraliter, nec physice posse diu omnia mortalia peccata cauere, in secundo ait, posse physice, non vero moraliter, & explicat hoc moraliter, quia non nisi cum magna difficultate, & rarissime potest id facere: in tertio vero ait posse, & physice, & moraliter, & cum effectu id facere. Sed illa duo prima, vel non dicuntur consequenter, vel doctrinam mihi suspectam continent. Nam si in priori statu neget homini omnem potestatem physicam vitandi omnia venialia, falsa est doctrina, quia homo vtens ratione, etiam si gratiæ auxilium non habeat, libertatem habet aliquam ad vitanda omnia peccata venialia simpliciter loquendo; ergo etiam habet physicam potestatem. Antecedens probatur, tum quia tenetur illa vitare, præcepta autem non obligant, nisi ad id, quod liberum est, tum etiam quia alias in eo non peccaret, quia non peccatur, nisi in eo, quod libere fieri, aut caueri potest. Consequentia vero probatur, quia libertas non est sine aliqua potestate: ergo saltem physica necessaria est. Et confirmatur ad hominem, quia hoc fere argumento varijs modis proposito probat idem Auctor c. 21. iustum per communem gratiam habere potestatem physicam ad vitanda omnia venialia; ergo vel male negat hanc potentiam physicam homini vtenti sola ratione, & libertate sine vlllo auxilio gratiæ, vel sentit, hominem sine gratia in pura natura consideratum nullam habere libertatem ad vitanda omnia peccata, & consequenter, nec teneri ad omnia vitanda, quod dici non potest, alias in tali homine illa nulla essent peccata. Quapropter illa potestas physica in duobus illis primis statibus aliquo modo admittenda est: solum enim consistit in libertate ad singula vitanda, quæ in vtroque inuenitur, vt clare docet Diuus Thomas 1. 2. q. 74. artic. 3. ad 2. solumque potest esse differentia secundum magis, & minus, quia illa potentia physica maior est in eo, qui habet gratiam cum communi auxilio, quam in eo, qui omni gratia caret. Vnde etiam fiet, vt in particulari plura venialia peccata ille euitet, quam ille, qui simpliciter habet maiores vires.

17. res.

Corollarium dicitur.

Atque hinc inferimus, quod sicut in primo statu, licet homo carens omni gratia, habeat physicam po-

tentiam ad vitanda omnia venialia, nihilominus dicitur simpliciter non posse in eo statu illa vitare, ita in secundo statu simpliciter dicendum est, non posse illa vitare cum sola illa gratia, vel sine priuilegio speciali, vt Concilium loquutum est. Quod si fortasse dicat Vega esse differentiam inter illos duos status, *Vega effugium refutatur.* quod in priori impotentia moralis est simpliciter, quia nunquam omnino potest aliud euenire; in secundo vero impotentia est secundum quid, quia solum difficulter, & raro potest oppositum euenire. In hoc etiam dico, doctrinam mihi esse suspectam quoad hanc posteriorem partem propter definitionem Concilij, & quæ circa illam notauimus. Quare secundum hoc etiam discrimen non censeo esse verum; in vtroque enim statu impotentia est, impotentia simpliciter, nam cum illa nunquam stat oppositum coniungitur: vnde licet recte vocetur moralis, vt non excludat potentiam physicam, nec libertatem circa singula peccata, non est tamen moralis in eo sensu, quod sit tantum secundum quid, quia oppositum raro, & difficulter euenit. Potest enim esse impotentia moralis, & esse simpliciter impotentia, quia impedimenta, & occasionēs, ex quibus prouenit tales sunt, vt libere, ac moraliter vinci debeant, & adhuc non sufficiunt humanæ vires, non solum solæ, sed etiam solo communi auxilio gratiæ adiutæ, nam licet illa auxilia sufficiant ad singula, & ad plura, non tamen collectivè ad omnia. Nam quod huiusmodi impotentia moralis esse possit impotentia simpliciter, licet physicam libertatem in singulis supponat, in primo libro fuisse tractatum, & ostensum est, & argumenta vulgaria, quæ hic fieri solent, à potestate ad singula, inferendo potestatem ad omnia, eiusdem rationis sunt cum his quæ de potestate ad vitanda peccata mortalia ibi tractauimus, & ideo hic illa repetere non est necesse. Igitur quoad potestatem moralem etiam conuincunt illi duo priores status liberi arbitrij, quod in neutro habet potestatem simpliciter ad vitanda omnia peccata per totam vitam, & ideo in solo tertio talis potentia moralis inuenitur; imo talis est, vt semper habeat effectum, quia illa singularis gratia non datur, nisi per auxilia congrua continuata. Et ideo recte dixit Concilium eum, qui hac gratia caret, absolute non posse vitare talia peccata omnia, quia habet moralem impotentiam simpliciter, & Concilium in eo ipso, quod de impotentia ad totam collectionem loquutum est, de morali impotentia intelligi necesse est, quia respectu totius collectionis non consideratur potentia physica nuda, sed vt libero, ac morali modo ad totum illum effectum constanter determinanda est.

Hinc tertio dicimus, absolute dicendum esse, iustos, & sanctos homines quantumuis perfectos in hac vita non omnia peccata venialia vitasse. Hæc assertio sub his terminis est non solum vera, sed etiam Theologice certa. Primo quia ita loquuntur Scripturæ, Ecclesiastes 7. 3. Reg. 8. & 2. Paralip. 6. *Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum, & non peccet.* Prouerbio. 23. *Septies in die cadit iustus.* Iacobi 3. *In multis offendimus omnes.* 1. Ioan. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Nam licet hæc verba, & cætera omnia varias habeant expositiones, quas nunc expendere non est opus; nihilominus hæc de venialibus peccatis communior est, magisque à Patribus, quos allegauimus, recepta. Et simili modo exponi solent verba illa Psalm. 142. *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens,* id est, non erit iustus, vt nullum omnino peccatum committat. Propter quod dicitur Psalm. 31. *Pro hac (id est, pro peccatorum remissione) orabit ad te sanctus in tempore opportuno.* Vtiq; huius vitæ. Quia nullus est ita sanctus, qui non interdum aliqua peccatorum remissione indigeat.

Secundo probatur hæc regula, quia ita loquuntur Concilia præsertim Trident. sess. 6. cap. 11. *Licet in hac mortali vita (inquit) quantumuis iusti, & sancti in lenia sal-* 19.  
2. Ex Concilijs.



tem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Nam iustorum illa vox est, humilis, & verax: *Dimitte nobis debita nostra*. In quibus verbis apertissime usurpauit Concilium, & confirmare voluit doctrinam Concilij Mileuitani capit. 7. & 8. Vbi etiam alia testimonia à nobis citata ad hoc probandum inducit, Concilium autem Tridentinum ab illis abstinent, quia varias habere possunt expositiones. Quod vero spectat ad petitionem illam orationis Dominicæ aperte docet cum Concilio Mileuitano, dubitandum non esse, quin etiam à iustis, & sanctis ex corde dicenda sit propter propria debita, quæ quotidie ex leuibus peccatis contrahunt.

20.  
3. Ex Patribus.

Tertio tradiderunt ex professo regulam hanc antiqui Patres ante, & post Pelagium. Ante illum in primis Cyprian. *serm. de Oper. & elemosy.* in principio, vbi elemosynam commendans, ait. *Qui sine aliquo conscientie vulnere esse non possumus, medelis spiritualibus vulnera nostra curemus. Nec quisquam sibi de puro, & immaculato corde blandiatur, vt innocentia sua fretus medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, &c.* Et infra *Nemo esse sine peccato potest, & quisquis se inculpatum dixerit, aut superbus, aut stultus est.* Et infra. *Cum sciat, non deesse sanatis vulnera, &c.* Vbi aperte loquitur de iustificatis, & inducit aliqua ex testimonijs Scripturæ sacræ supradictis. Et ita hunc locum Cyprianus allegauit Augustinus lib. 2. contra Iulian. cap. 8. Similia verba legimus in Cyprian. lib. de Orat. Domin. circa verba illa quintæ petitionis. *Dimitte nobis debita nostra.* Et allegatur ab Augustino de Bono perseuer. capit. 5. Item Cyprianus lib. 3. ad Quirin. capit. 54. allegatur etiam ab Augustino lib. 4. contra duas epist. Pelag. cap. 10. & à Hieronymo Dialog. 1. contr. Pelagian. Consentit Nazianz. Orat. 15. quæ est consolatoria ob plagam grandinis, circa finem, vbi inter alia dicit: *Cognoscamus, quod penitus nihil peccare supra hominis sit vires, ac Dei solius.* Simili modo orat. 4. quæ est secunda contr. Iulian. dixit: *A peccato penitus liberum esse, Deus supra humanam naturam ordinauit.* Et clarius orat. 20. dicit, non tantum vulgares homines, sed etiam præstantissimos viros huic fragilitati esse obnoxios. Fauet etiam Iren. lib. 3. c. 37. quatenus dicit, Deum intulisse mortem homini, vt non perfereret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum. Citatur etiam pro hac parte Ambros. super Isaiam ab Augustino lib. de Grat. Christi. c. 49. & 50. Sed illum locum in operibus, quæ nunchabemus, non inuenio. Potest autem allegari in Psalm. 118. Octonar. 16. circa id: *Fac cum seruo tuo secundum misericordiam tuam,* ait enim nullum iustum posse aliter orare, quia nemo est, qui non peccet: idem in lib. de Noe, & Arca, cap. 22. vbi ait Deum alleuiare ærummas hominum, quia scit, quod penitus peccata hominum auferri nequeant. Tāquam in prouerbio (ait) si quis rete subtili haurire cupiat aquam, sic qui malitiam ex pectoribus hominum conatur auferre. Et infra dicit. Ex adolescentia crescit malitia, licet alibi legerimus, quod non sit sine peccato vnus diei infans. Et exponit hoc esse dictum propter peccatum infantie, vtique originale; diligentia autem, & studium peccandi incipit à iuuentute. Et lib. de Interpellat. Iob, cap. 6. Peccasse conditionis est quia nemo immunis lapsus suos cognoscit iustus sed absolutio hominis in Dei miseratione, non in hominis potestate. Et in Psalm. 41. ad illa verba: *Situit anima mea ad Deum, &c.* Iusto (inquit) mori est lucrum, & grande lucrum carere peccato, delictorum illecebris non moueri: sentiens, hoc lucrum non nisi post mortem homini conferri. Vnde adiungit: *Viuentis damna contrahimus innocentia, morte finem erroris adipiscimur, &c.* Denique etiam in citato loco Luc. 1. fateatur, hominem non permanere toto vitæ tempore sine omni peccato. Inclinat etiam in hanc partem Clemens Alexandrin. lib. 1. Pedago. c. 2. Ac denique possumus in hoc ordine ponere Chrysostomum homil. 20. in Matth. vbi in fine numerat leuia peccata, quæ dicit etiam à perfectis non omnino posse vitari. Et de

Pars 3.

eisdem leuibus peccatis intelligendum est, quod dicitur homines non posse sine peccato viuere. Citatur etiam in tom. 5. Homilia 28. ex varijs, estque super Orat. Dominic.

Post Pelagium docuit late, & ex professo hanc veritatem Hieronymus in epist. ad Ctesiphontem, & in tribus libris contr. Pelag. Videri tamen potest ab illo non sumi efficax testimonium, quia solum loquitur contra Pelag. ostendendo non posse hominem suis viribus, & sine adiutorio gratiæ, sine peccatis viuere: vnde non excludit innocentiam ex auxilio gratiæ, imo fateretur per illud esse possibilem. Sed licet verum sit, Hieronymum illud tantum directe contra Pelagium intendere, vt infirmitatem liberi arbitrij gratia destituti ostendat, nihilominus vnum ex medijs, quo, ad euidentius id concludendum, vtitur, est quia de facto etiam homines iusti, & sub gratia viuentes tantam innocentiam non conseruant. Nam si liberum arbitrium etiam gratia communi adiutum læpius cadit, longe euidentius est, solum arbitrium sine gratia non posse peccata omnia vitare. Et simili modo loquitur epistol. 151. ad Algas. q. 8. Idemque ad antiquiores Patres allegatos applicari potest: non enim contra Pelagium agunt, nec inter arbitrium per se, vel per gratiam operans distinguunt, sed simpliciter de hominibus omnibus etiam iustis docent, nō transigere vitam sine peccato, & ideo tam de arbitrio operante per gratiam, quam sine illa loquuntur. Plenius vero, & distinctius docuit veritatem hanc Augustin. in locis in præcedenti §. allegatis, & in lib. de Natur. & grat. fere per totum, præsertim cap. 36. & 33. cum multis sequentibus, & toto lib. de Perfect. iustit. & magna ex parte in libris de Peccator. merit. & remissione, præsertim lib. 2. cap. 7. & 8. & per plura sequentia, & lib. contra duas epistol. Pelag. capit. 14. vbi etiam peccatum generalius putat esse, quam crimen, & ideo neminem carere peccato, licet crimine careat. Item lib. de Spirit. & liter. à principio, & lib. 3. contra duas epistol. Pelagian. cap. 3. & *serm. 2. de Verb. Apost. c. 6.* & lib. de Virginit. cap. 48. & 49. & Epist. 29. & 50. & licet in his locis aliquando solū Christum ab illa regula excipiat, tamen cum illo Virginem comprehendit, vt lib. de Natur. & grat. capite 36. diserte declarat. Hinc etiam est illa sententia, quam ex Augustino lib. 15. de Ciuit. capit. 27. sumptit Prosper in lib. sentent. num. 168. *Iustitia nostra, quamuis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, vt magis remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutum.* Vnde super Psalm. 142. ad illa verba: *Non intres in iudicium cum seruo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens.* Expansco (inquit) discuti, metuo iudicari, quia nemo in hac mortali carne viuentiam veraciter potest dicere se peccati contagia non habere: cum etiam ipsi præcipue arietes ouium Christi sic orare iubentur, vt dicant: *Dimitte nobis debita nostra.* Similiter Fulgent. de Fide ad Petr. cap. 41. *Firmissime, tene (ait) & nullatenus dubites, etiam iustos, atque sanctos homines, exceptis ijs, qui baptizati paruuli sunt, sine peccato hic neminem viuere posse.* Hoc etiam ex professo docet Paulus Oros. in Dial. de Lib. arbit. vbi inter alia, cum Pelagius iactaret, *Cum volo non pecco,* subdit, *Durum quidem, ac difficile, nec per omnia subest, sed tamen aliquando fieri posse non dubium est.* Item Gregor. 18. Moral. cap. 4. alias 5. vbi distinguit grauius, & leuia peccata, & hæc posteriora dicit, etiam à iustis omnino vitari non posse. Idem lib. 21. cap. 9. inter crimen, & peccatum distinguit, & ait: *In hac vita multi sine crimine, nullus vero esse sine peccatis valet, &c.* Et in lib. 32. Moral. cap. 2. *Qui (inquit) inueniri potest, qui quamlibet perfectus sit, de otioso tamen sermone non peccet?* Et similia habet Beda in id Ioan. 1. *Ecce agnus Dei, &c.* Bernard. lib. de Præcept. & disp. & *serm. de Cœna Domini, & epist. 147.* Richard. de S. Victor. Opusc. de Differentia venial. & mortal. peccati. Quibus addi potest Cassian. collat. 22. cap. 23.

Vltimo ratio huius imperfectionis omnium iusto.

D d rum

21.  
D. Hieron.  
hanc doctrinam tradit  
latissime.

Plenius hoc  
D. August.

22.



*Vltimo ratione probatur assertio.*

rum in lapsa natura viuientium reddenda est ex principio posito in primis duabus assertionibus. In illis enim ostensum est, non posse iustos vitare omnia peccata venialia per totam vitam sine speciali priuilegio; sed ea, quæ fieri non possunt sine speciali priuilegio, generaliter loquendo, non fiunt in sanctis, & iustis, quia id, quod fieri non potest de facto, non fit, & specialia priuilegia omnibus de facto non conceduntur; ergo. Ratio autem illius impotentia sine speciali priuilegio, sumenda est ex ipsa intrinseca pugna fomitis, quæ sancti generaliter loquendo, non carent, ut supra probatum est, & illa posita difficillimum est etiam singulis motibus ita fortiter resistere, ut nec leuiter homo impingatur; ergo omnibus simul erit moralis impossibilitas, nisi Spiritus Sanctus hanc curam specialissimam suscipiat; cum ergo hæc generalis non sit, è contrario erit generale, iustos aliquando cadere. Vnde obiter intelligi potest in præfenti materia idem esse, neminem Sanctorum hoc facere sine speciali priuilegio, & non posse illud facere sine eodem priuilegio, quia, & non facere prouenit ex impossibilitate, & quæ impossibilitas non omnino physica, sed moralis est, ut diximus, ideo ex difficultate totius collectionis, quæ tanta est, ut à nemine vincatur, recte impossibilitas colligitur. Et ita Hieronymus ex negatione effectus colligit impossibilitatem, & similiter Augustinus indifferenter de vtraque loquitur. Et quamuis interdum dicant, posse iustos vitare omnia hæc peccata, licet non faciant, ut præsertim videri potest in Augustino libr. 2. de Peccator. merit. cap. 6. & sequentibus, & de Spirit. & liter. à principio, & in Hieronymo Dialog. 1. contra Pelag. loquuntur, vel de potestate physica, seu ad singula, vel de potestate cum gratia non communiantum, sed singulari, ut ex illorum discursu, & consonantia dictorum facile constat.

**23. Dubium** Statim vero occurrit inquirendum, An hæc regula patiatur exceptiones aliquas, vel plures, vel pauciores. Nam posse ad aliquos extendi, & non paucos, siue determinando illorum personas, sine indefinite, & consule loquendo, catholici aliqui sensisse videntur, ut Elias Cretenf. orat. 4. Nazianz. §. *Viri simul*; ait enim *Multi quippe hoc Dei ope, atque auxilio septi præstiterunt, ac supra hos omnes Dei genitrix quæ nec sordidis quidem cogitationibus vnquam inquinata est.* Stapletonius autem Actor. 15. verfic. 10. ait, aut nemini, aut paucissimis id esse concessum, Claudius vero Guilla. Math. 6. addit *paucis exceptis*, & ita de omnibus in vtero sanctificationis id sentit Echius de Prædest. centur. 3. in principio, & ita hoc tribuit probabiliter Sancto Ioseph, quæ putat, fuisse in vtero sanctificatū, & citat Herfonem ser. de Natiuit. Mariæ. considerat. 3. alphab. 59. liter. S. Sed ille, licet dicat Iosephum fuisse sanctificatum in vtero cum tanto gratiæ priuilegio, ut fomitem eius reprimeret, nunquam dicit, recepit priuilegium nunquam peccandi venialiter, sed ait, fuisse repletum gratia. *Saltem mortale peccatum quodlibet superante.* Et ad summū sentit in materia castitatis, & præsertim post matrimonium, nunquam peccasse venialiter, nec motus concupiscentiæ habuisse. Quod probabilissimum est propter decentiam Virginis, & alias congruentias, quas ibi adducit. Inde autem non sequitur in omni materia veniali peccato semper caruisse. Nihilominus tamen id existimat probabile Echius, & idem diceret de Ieremia propter illam generalem regulam de sanctificationis in vtero, ex qua idem colligit de Ioanne Baptista. Idemq; sentit Cather. libr. de Prædest. Et ratio esse potest, quia hoc non excedit rigorem, & proprietatem priuilegij specialis, potest enim vere, & proprie dici tale, licet aliquibus, paucis videlicet, communicetur, & ita non repugnat Concilio Tridentino. Quod licet de sola Virgine id affirmauerit, de alijs non negauit. Et Augustinus libr. de Perfectio. iustit. in quo maxime pro contraria sententia pugnat, in fine concludit: *Non nimium existimo reluctandum, scio enim quibusdam esse visum, quorū de hac resen-*

*tiam non audeo reprehendere, quanquā, nec defendere valeam.*

Nihilominus contraria sententia simpliciter est Augustini, ut ex eisdem verbis, & ex omnibus locis supra citatis clare colligitur, & magis fauent alij Patres allegati. Et sine dubio fuit sententia D. Thomæ quæst. 114. art. 8. & in 2. dist. 28. q. 1. art. 2. & de Verit. q. 22. articulo 5. ad 7. ex prioribus, & q. 24. art. 1. ad 10. & dicit esse communiter receptam, ac merito, quia antiqui Scholastici iam allegati ita sentiunt, & idem nunc communius defenditur à modernis Theologis, Bellarmino libr. de Amissione gratiæ, cap. 5. Soto libr. 3. de Natur. & grat. cap. 3. & 4. Vega libr. 14. in Trident. cap. 17. Ruard. artic. 7. contra Luther. Dried. libr. 1. de Grat. & lib. arb. tract. 1. cap. 5. Et mihi etiam hæc sententia omnino probatur, absolute loquendo. Ad maiorem vero declarationem distinguendum arbitror de toto tempore vitæ, vel de aliqua parte eius; item de peccatis venialibus deliberatis, vel indeliberatis. Et primo assero priuilegium carendi omni peccato per totam vitam, nemini, præter Virginem, deberi, aut posse attribui. Hoc probant omnia in tertia assertionem adducta, & quæ in speciali de Ioanne Baptista dixi 3. part. tom. 2. disput. 24. section. 4. Addit etiam possunt exempla virorum sanctitate excellentium, quos legimus aliquando peccasse, quæ congerit Augustinus in locis supra citatis, præsertim de Natura, & Grat. cap. 36. & lib. 2. de Peccator. merit. à cap. 8. Ratio vero potissima est, quia hoc priuilegium est cōtra generalem legem, seu est exceptio ab vniuersalibus locutionibus Scripturæ; ergo non potest admitti sine eiusdem Scripturæ, vel Ecclesiæ, aut Patrum auctoritate, quæ fere nulla est circa reliquos omnes extra Virginem. Solum de Ioanne Baptista pauci hoc significant, & ideo ita de illo affirmare temerarium non est, quamuis sit minus probabile; de quocumque vero alio id certe dici non potest cum probabilitate. Præsertim includendo etiam peccata venialia ex surreptione, quia nemo liber fuit à fomite, & maius miraculum esset præseruare ab omni huiusmodi culpa, non obstante fomite, quam fomitem ipsam auferre, seu ligare. Et ideo Augustinus libr. 5. contra Iulian. ca. 9. non immerito illam constituit regulam, ut nemo censendus sit ab omni peccato veniali præseruatus, nisi qui etiam fuerit ab originali immunis, vtrique perfecte, & sine fomite, quod ex priuilegio soli Virgini concessum est.

Hinc ulterius addo, non solum per totam vitam, verum et, nec per notabilem eius partem posse de aliquo Sancto cum fundamento affirmari, recepit donum carendi omni peccato veniali etiam ex surreptione per longū tempus. Probatur, quia nulli datum est, ut careret fomite per longū tempus huius vitæ, ut supra visum est, multoq; minus potest id comparari per diuturnam consuetudinem perfecte viuendi, ut et ostensum est, sed pati sæpius insurgentes motus fomitis, & nunq; in eis per negligentiam leuem, vel otiositatem aliquam, vel leuiter delinquere, supra humanam diligentiam est: nec ad hoc sufficit ordinarius modus auxiliorum gratiæ, sine speciali modo priuilegij, quod de nullo Sancto extra Virginem cum fundamento affirmare possumus. Loquendo autem de solis peccatis deliberatis, credi potest Sanctos aliquos interdū peruenire pro aliquo tempore vitæ ad tam perfectū gradū perfectionis, ut vel raro, vel nunq; illa committat. Et de Apostolis pium, & probabile est, post confirmationem, & aduentum Spiritus Sancti illa cum plena aduertentia non commisisse, licet per nonnullam inconsiderationem, vel surreptionem aliquando potuerint leuiter deficere. At vero pro toto tempore vitæ de Ioanne Baptista fortasse id credi potest de alijs autem minime. Erratio reddi potest, quia Ioannes Baptista sanctificatus fuit excellenti modo in vtero matris, ideoque à principio videtur constitutus in statu perfectiorum in altissimo illius gradu, cum magno diuino lumine, alijsque gratiæ auxi-

**24. 2. Sententia.**

**Assertio 4.**  
*Priuilegiū carendi omni peccato per totam vitam soli Virgini potest, & debet attribui.*

**25. Assertio 5.**  
*Neque per partem vitæ notabilem sancti habuerunt donum vitandi omnia venialia.*

*Aliter credi potest de venialibus plene deliberatis.*

*De Ioanne Baptista pro tota vita.*



auxilijs: itemque à principio talem vitam instituit, vt omnes occasiones peccandi venialiter ablata illi fuisset videantur, & ideo credi facile potest, nunquam talia peccata commississe. Alij vero Sancti omnes coeperunt in statu imperfecto, vnde qui in adulta ætate primum fuere sanctificati, sine dubio sapius antea peccauerunt dicto modo, & fortasse etiam in materiâ gravi. Ex his vero, qui fuerunt Sanctificati in infantia, licet aliqui præseruati fuerint à peccato mortali, tamen cum omnes coeperint ab statu imperfecto, & inter occasiones peccandi prius vixerint, non potuerunt abstinere ab omni genere talis peccati, siue extraordinaria gratia, quia etiam istorum peccatorum occasiones sunt plurimæ, & facillimè committuntur, vt in verbo otioso, in aliquo opere indifferente propter solam delectationem, vel humanum respectum facto, in omissione aliqua ex simili motiuo, & similibus: gratiam autem extraordinariam, & perpetuam in tota vita alicui esse datam, sine maiori fundamento affirmare non possumus.

26. *Concluditur nullum sanctorum vitare potuisse omnia venialia per longum tempus. Probat de indeliberatis.*

Ex quibus à fortiori colligitur neminem vitasse, seu vitare posse omnia venialia peccata per longum tempus, etiam si non sit totius vitæ. Hoc non est tam certum, sicut de toto tempore vitæ, quia testimonia adducta loquuntur de homine in hac vita, & ita posunt exponi de toto tempore vitæ. Vnde etiam Concilium Tridentinum solum hoc expresse definiuit. Nihilominus tamen hæc illatio est communiter recepta, & mihi videtur consequenti ratione omnino tenenda. Nam Scriptura dicit, *Septies in die cadit iustus*, ad significandum breuissimum tempus, in quo iustus stare potest sine vilo leui lapsu. Vt autem ratione hoc declaratur, distinguamus peccata leuia indeliberata à deliberatis: de prioribus res videtur clara, quia illa præueniunt rationis deliberationem perfectam. Postquam autem ratio præuenta est, non sine difficultate vitat homo culpam venialem, quæ cum imperfecta deliberatione committi potest, & magna vigilantia, & virtutis affectio, & exercitatio ad hoc necessaria est, nisi extraordinaria Dei gratia iugiter, & opportune, & in omnibus occasionibus homines præueniat. Ergo cum ordinaria gratia licet semel, aut iterum possit homo esse ita sollicitus, vt etiam venialem negligentiam euitet, non est humanum (vt sic dicam) continue, & in omnibus occasionibus ita se gere per multum tempus, quia occasiones sunt variegæ, & multiplices, & sæpe absque vlla præuentione repente occurrunt; ergo communis, & ordinarius modus gratiæ non sufficit ad huiusmodi perfectionem per multum tempus.

27. *Probat de deliberatis.*

Loquendo vero de peccatis venialibus deliberatis, ratio potest esse eadem, quæ supra facta est de perseverantia per multum tempus sine mortalibus, quæ hic maiorem efficaciam habet. Nam iustus, qui per multum tempus vitat huiusmodi venialia peccata, necesse est, vt pro eodem tempore simul euitet mortalia, alias non erit iustus; ergo maius auxilium requiritur ad vitanda omnia simul, quam sola mortalia; sed ad vitanda omnia mortalia indiget auxilio speciali; ergo sine maiori, & speciali non poterit vitare omnia venialia, etiâ deliberata. Accedit quod occasiones committendi hæc peccata leuia, etiam deliberata, multo plures sunt, quam vitandi mortalia; imo fere omni tempore offeruntur, vel in cogitando leuia, & inutilia, vel in loquendo otiosa, aut scurrilia, vel comedendo cum aliquali immoderatione, aut propter delectationem, &c. Ergo necesse est agi à Spiritu Sancto cum specialissima providentia, & perfectione, vt per longum tempus hæc omnia vitentur. Denique difficultas, quæ in euitandis omnibus his peccatis per totam vitam inuenitur, consistit in perseverantia diuturni temporis; ergo parum refert, quod illud sit per totum vitæ tempus, vel quod sit pars eius. Nam quod in quibusdam est pars vitæ, in alijs esse potest totum vitæ tempus, licet sit æquale, tam in du-

Pars 3.

ratione, quam in occasionibus peccandi venialiter dicto modo, & in dono cauendi mortalia peccata toto illo tempore: ergo si illi, in quo tale tempus est tota vita, necessarium est speciale donum, ad vitanda omnia huiusmodi venialia, eadem necessitas erit in alio pro æquali tempore, etiam si tota eius vita non sit, vel in eo ad finem vitæ non perueniat.

Denique à contrario infertur ex dictis, pro breui tempore, ac proinde pro quolibet momento signato, seu diuifim sumpto posse iustos per communia auxilia vitare omnia venialia peccata. Ita tradunt Soto, & Vega supra, & capite decimo nono. Et sumitur ex Hieronymo in Dialog. tertio dicente, posse iustum ad tempus esse sine peccato, seu non peccare pro loco, propter auxilia imbecillitate corporea. Idem sentit Augustinus de Natura, & gratia capit. 62. & sequentibus. Ratio vero est, quia omne peccatum etiam veniale libere committitur; ergo semper est in potestate hominis illud vitare, quia hoc pertinet ad rationem libertatis: ergo saltem pro breui tempore erit hæc potestas moralis, & reduci potest in actum per ordinarium auxilium gratiæ. Quæ ratio euentius probat de peccatis deliberatis, quia maior est potestas ad illa vitanda, tamen etiam in deliberatis habet suam vim, quia etiam simpliciter vitari possunt, & quia potest esse aliquod breue tempus, in quo vel nullæ, vel faciles occasiones talium peccatorum occurrant, quæ per communem gratiam superari possunt. Et eadem ratio est de quolibet momento signato, quia licet possint plures occasiones peccandi venialiter simul occurrere, potest homo per gratiam, quam tunc recipit, facere, quod in se est, quia in eo non est illa difficultas, quæ in continuatione, & perseverantia inuenitur. Et si faciat, non peccabit; nam si tota attentio ad vnum necessaria sit, reliqua non imputabuntur, quia non erunt voluntaria.

Sed quæret aliquis, quantum sit hoc tempus? In hoc Soto, & Vega vnus diei tempus admittunt. Alijs longius vitari possunt venialia de liberata quam ex surreptione. *Longius vitari possunt venialia de liberata quam ex surreptione.* Alijs nimium hoc videtur, quia de iusto dicitur, septies in die cadere. Vnde hæc venialia peccata quotidiana vocantur, & ideo assignantur trium, vel quatuor horarum tempus: existimo tamē hoc tempus non posse omnino definiri: quia pendet ex varijs circumstantijs, vt ex complexionē, & dispositione hominis, ex consuetudine, ex vitæ statu, & similibus. Solum dicere possumus maiori tempore posse vitari peccata deliberata, quam quæ sunt ex surreptione. Vnde priora vitari forte possunt per integrum diem, vt sentiunt Vega & Soto. De posterioribus autem res est magis incerta, quia Augustinus hom. 2. in Apocalyp. simpliciter dicit, nullum esse diem, in quo iustus possit esse sine peccato, & Proverb. 24. dicitur, *Septies in die cadit iustus*. Sed hæc parum cogunt, quia illæ hominē in Apocalypsim tribuit Augustinus, non sunt eius. In loco autem Proverbiorum particula, *in die*, non est in Hebræo, aut Græco, & in Biblia Sixti omissa est: & ita etiâ citatur ab Augustino lib. 11. de Ciuitat. capite 31. & ideo non est improbabile, hoc tempus extendi ad integrum diem simpliciter quoad omnia peccata. Præsertim si quis obseruet, quod ait Hierony. dicto Dialog. 2. *Qui cautus est, & timidus potest ad tempus vitare peccata*. Addo etiam, iustos, qui nec toto die, nec in aliqua eius parte otiosi sunt, & in bonis operibus diligenter occupantur, & frequenter per orationem ad Deum ascendunt, moraliter, & cum minori difficultate posse per diem integrum hæc vitare peccata, tamen quia semper, ac continuis diebus in ea vigilantia constanter perseverare difficillimum est, ideo sine speciali gratia non potest impeccantia ad diuturnum tempus extendi.

Superest vt argumentis in principio positis satisficiamus, quod non erit difficile ex dictis. Ad primum enim de locis Scripturæ responder Augustinus lib. de Perfect. iustit. & in lib. 2. de Peccator. merit. capite 13. & sequentibus latissime: summa est, & laudari aliquos vt perfectos in iustitia, non quacunque, sed

Dd 2 vitæ



vix, quæ crescere potest etiam quoad cordis puritatem: & similiter vocari immaculatos, vel absolute à macula mortalis peccati, quæ sola est macula simpliciter, vel quia tam raro venialiter peccant, tantaque plenitudine iustitiæ abundant, ut ille defectus quasi à iustitia absorbeatur, ut non denominet, præsertim apud homines, apud quos parum pro nihilo reputatur, Scriptura autem loquitur humano modo, & ideo hos vocat immaculatos, utique modo hominibus, & viatoribus possibili. Nam ille status Ecclesiæ, in quo vere, & perfecte, atque in oculis Dei sit sine macula, & ruga, licet in hac vita quærat, & intendatur, in futura tantum obtinetur, in quo sensu loquitur Paulus in dicto loco ad Ephes. 5.

31. Ad secundum de orationibus Ecclesiæ, & iustorum respondeo ex Augustino dictæ epist. 95. in fine, & sermon. 29. de Verb. Apostol. licet homo in hac vita non possit vitare omnia hæc peccata, nihilominus volendum, ac desiderandum, & conandum cum spiritu Dei, & postulandum esse, ut fiat. Nam illud generale, & quali confusum obiectum, scilicet nunquam peccare venialiter, honestissimum est: ergo & optare illud, & ad illud conari optimum est, quia licet omnino, & integre id assequi non possimus, ad plura vitanda peccata, semperq; illa minuenda utilissimum est. Et ad hunc finem dirigitur oratio, qua gratiam ad omnia hæc peccata vitanda postulamus. Nullum est enim, quod per gratiam Dei vitari non possit, semperque potest dari nobis maior, & maior gratia, ut illa vitemus, & ideo simpliciter ad omnia illa vitanda petimus auxilium, sperantes Deum daturum illud, quantum est ex se, & sæpius futurum in nobis efficacem, licet simul etiam timeamus, sæpius ex parte nostra esse frustrandum. Neque in solis peccatis venialibus hoc contingit: nam sæpe petimus à Deo auxilium efficacem ad hoc, vel illud faciendum, quamvis ex parte nostra semper de efficacia timere valeamus.

32. Ad tertium respondeo, illis quidem testimoniis sufficienter probari, non esse de fide, neminem Sanctorum vitasse de facto per totam vitam omnia peccata venialia, si id intelligatur per auxilium gratiæ proportionatum. Nimis ergo libere, & singulariter quidam modernus dixit, esse de fide, neminem purum hominem vitasse omnia peccata venialia per totam vitam, præter Virginem. Hoc enim aperte repugnat Gelasio, & Augustino, & nullum habet fundamentum, cum Concilium Tridentinum à tali definitione abstinuerit. Ac denique cum docti, & Catholici viri oppositum docuerint, & alij omnes à censura abstinerint. Nec in hoc est comparatio inter peccatum originale, & veniale, tum quia illud naturaliter contrahitur, hoc voluntarie: tum etiam quia de illo longe clarius, quam de illo Scriptura loquitur, & communiter Ecclesia sentit. Solum ergo est de fide, quod dicti etiam Patres in argumento citati Gelasius, & August. aperte docent de fide esse, scilicet, siue specialissimo auxilio vitari non posse omnia peccata, ut aperte tradit Augustinus de Dono persever. cap. 2. & lib. 1. contr. duas epist. Pelag. cap. 14. & alijs locis supra citatis. Et quamvis illi non declarauerint distincte, quale futurum sit illud auxilium, iam vero Concilium Tridentinum declaravit, debere esse auxilium specialis privilegij. Et hinc etiam de fide est, sine tali privilegio non vitari talia peccata, & consequenter est satis certum, nemini datum esse privilegium, præterquam Virgini, de qua id docet Ecclesia.

33. Ad quartum ex Ambrosio respondet Augustinus supra, vel alijs locis mutasse sententiam, vel ibi non esse loquutum de tota vita, sed post aliquam insignem conversionem, vel certe non loqui de venialibus peccatis, sed de criminibus, quæ à venialibus solent distinguui, ut supra ex eodem August. & Greg. allegauimus: vel certe loqui de peccatis, quæ homines raro committere solent, de quibus maxime Evangelista loqui videtur. Denique ad coniecturas respondemus,

parui esse momenti, ubi tantum pondus auctoritatum, & rationum in contrarium pugnat. Non obstat tamen prima, quæ ex Christi redemptione sumitur: nam eius efficacia satis in Virgine ostenditur quoad hunc effectum, sicut quoad præseruationem à peccato originali. Inductio etiam est parui momenti, nam in peccatis ex surreptione sunt infinita exempla contraria, ut de repentina ira, vel voluptate, & similibus passionibus, quas semper vincere perfecte difficillimum est; in alijs vero peccatis deliberatis etiam potest facile interuenire inconsideratio aliqua, quæ non excludat sufficientem deliberationem, & contrariam considerationem semper & in minimis habere, humanum non est, quia hæc doctrina non in præsumptione, sed in exacta probatione fundatur, ut ostendimus.

## C A P V T IX.

*Utrum iustum hac vita ad eam iustitiæ perfectionem, qua de sua iustitia certi certitudine fidei redantur, peruenire possint?*

**H**ic est tertius modus perfectionis ex propositis cap. 7. num. 2. qui in statu gratiæ, vel iustitiæ huius vitæ cogitari potest. Quamvis enim longe diuersum sit esse iustum, & credere se esse iustum, nihilominus si vera sit, & habeatur, magnam consolationem spiritus asferre potest, & licet ipsi iustitiæ intrinsicum gradum perfectionis addat, magnam tamen intrinsicam perfectionem in ea supponere videtur, & addit quandam intellectus perfectionem, quæ ad perfectionem actualis iustitiæ, id est, ad perfectius operandam iustitiam, non parum iuuare potest. Fuit autem hoc punctum valde controuersum, tam inter hæreticos, & Catholicos, quam inter Catholicos in se, & ideo de illo sunt multa à Catholicis scripta, quæ nos breui compendio tradere curabimus. Ut autem clarius, & distinctius id fiat, quid, & quotuplex sit certitudo, breuiter supponendum est.

Primum igitur omnium suppono ex D. Thoma 2. 2. quæst. 18. artic. 4. & ex vulgari Philosophorum sententia, certitudinem essentialiter, seu formaliter ac proprie esse in cognitione: est enim proprietas specialis iudicij intellectus firmiter assentientis. Quamuis enim fundamentum, seu ratio certitudinis, vel in re ipsa, vel in medio assentiendi esse debeat, tamen certitudo ipsa proprie sumpta in mente, & in iudicio existit, ut etiam vox ipsa indicat. Nam certitudo verbo cernendi dicta est. Solet autem certitudo definiri, quod sit determinatio intellectus ad vnum, ex Diuo Thoma in 3. distinct. 23. quæst. 2. articulo 2. quæstiuncul. 3. & distinct. 2. quæst. 2. artic. 1. Quia certitudo opponitur dubitationi, dicitur autem proprie intellectus dubitare, quando in neutram partem contradictionis potest determinari, sed anceps est, & quasi suspensus; per determinationem autem ad iudicium alterius partis illa dubitatio expellitur: est ergo certitudo. Sed neque in præsentia loquimur de certitudine, quia non dubitamus, quin possit homo aliquando iudicare se esse iustum, siue vere, siue false, siue temere, siue prudenter, siue cum formidine, siue absque illa id iudicet, id enim est per se euidentius, ut ex dicendis patebit. Neque etiam illa acceptio certitudinis est propria & rigorosa. Nam ex illa sequitur, omnem assensum intellectus ad alteram partem determinatum esse certum, & sic omnem opinionem, omnemque fidem esse certam, quod est contra communem modum concipiendi, & loquendi. Determinatio ergo intellectus non est idem, quod certitudo, sed abstrahit à certo, vel formidoloso assensu. Vnde propria certitudo ultra determinationem addit firmitatem in assensu, ut notauit Diuus Thomas in 3. d. 26. q. 2. art. 4. Vnde propria certitudo intellectus non solum excludit dubium negativum intellectus, seu indeterminationem in assentiendo, sed

1. Modus perfectionis qui in statu gratiæ in hac vita cogitari potest.

2. Certitudo proprie in cognitione est.

Vnde dicta. Dubitationi opponitur.

Certitudo propria quæ?



sed etiam excludit aliquo modo formidinem ab ipso assensu.

3. *Ex causis unde causa tur potest esse evidens vel obscura, seu inveni- dens.* Potest autem hæc certitudo oriri ex euidencia rei, vel in se, vel ex principiis euidentibus, vel solum ex aliquo principio extrinseco, ac proinde esse de veritate non visa, nec euidente, sed obscure cognita. Hic non dubitamus de priori certitudine, illam enim merito excludit D. Thomas 1. 2. q. 112. art. 5. in secundo modo cognitionis, quem ponit, & in hoc non solum catholici, sed etiam hæretici conueniunt. Quia in hac vita iusti nec gratiam in se inueniunt clare, nec sunt aliqua euidencia principia, ex quibus gratiam sibi datam esse cognoscant. Tractamus ergo de secundo modo certitudinis assensus obscuri. Vtius vero hæc certitudo subdistinguenda est, nam quædam est vere fundata in ratione assentiendi, alia tantum in affectu assentiendi, & ideo ex parte subiecti esse dicitur, & temeraria dici solet, ac imprudens. Quia ex passionis vel nimio affectu absque fundamento rationis oriri potest, ideoque potius pertinaciæ, quam certitudinis nomen meretur. Et de hac loquitur Concilium Tridentinum sessione 6. capite 9. cum dicit: *Nemini fiduciam, & certitudinem remissionis peccatorum suorum tantæ anti-peccata dimitti. Cum apud hæreticos magna contentione contra Ecclesiam Catholicam prædicetur vana, & ab omni pietate remota fiducia.* Unde non est dubium, quin hæc certitudo haberi possit, quia fundatur in sola praua voluntate, & aliquo erroneo iudicio. Quæstio ergo est de prudēte certitudine, & (vt ita dicam) commensurata formali obiecto, & ratione assentiendi.

4. *Certitudo prudens, vel diuina, vel Theologica, vel moralis, siue humana.* Rursus vero hæc distinguitur in certitudinem fidei diuinæ, certitudinem Theologicam, & certitudinem moralem fidei humanæ. Certitudo fidei est illa, quæ nititur immediate, & sine discursu in reuelatione, hæc reuelatio esse publica, & vniuersalis: vel priuata, & specialis, & vtraque niti potest in fide diuina: tamen ad maiorem claritatem solent nomina distinguui, & quædam fides vocatur catholica, alia priuata. Catholica dicitur, quæ fundatur in generali reuelatione facta Ecclesiæ, & per Ecclesiam, vel in Scriptura, & de hac in præsentem loquimur. Nam priuata dicitur illa, quæ haberi potest per singularem reuelationem, de qua nihil est, quod dicamus. Quia non est dubium, quin possit Deus facere hanc reuelationem, cui voluerit, vt Concilium Trid. can. 16. supponit etiam de propria prædestinatione, facta vero illa reuelatione etiam est clarum, posse in illa fundari certitudinem fidei infusæ, vt idem Concilium sentit, & bene declarat Vega libr. 9. in Trid. cap. 3. dicens, talem assensum pertinere ad eundem habitum fidei infusæ, quod etiam notauit Bellarmin. libr. 3. de Iustificat. cap. 2. in fine, & ego verum esse existimo, sed tractandum est in materia de Fide. Hæc igitur certitudo gratiæ non pertinet ad ordinariam legem gratiæ, & ideo nihil est, quod de illa dicamus, præter id, quod commune est his omnibus reuelationibus, quod soli illi, quibus sunt possunt, & debent propter illas firmiter credere, alijs enim non proponuntur sufficienter, vt credere, valeant. Ille autem, cui talis reuelatio fieri dicitur, magna indiget maturitate, & consilio prius, quam credat, quanquā possit Deus interdum ita interius mouere, vt ad credendum obliget, se esse, qui reuelat. Altera certitudo vocatur Theologica, & est illa, quæ haberi potest de conclusionibus illata ex vna de fide, altera euidente, quæ aliqui vocant simpliciter certitudinem fidei, alij certitudinem secundariā, seu mediatam fidei: alij vero et in præsentem vocant certitudinem specialis fidei, quæ propositio euidens soli ipsi credenti solet esse nota, vt infra videbimus. Sed à nobis Theologica vocatur, nam eius ratio videtur hac voce melius explicari. Quoniam illa est propria certitudo scientiæ Theologiæ, vt à fide distinguitur. Tertia certitudo vocatur moralis, quia non est omnino infallibilis, & in præsentem

materia, præter aliquod principium fidei, fundatur in aliquibus coniecturis ita determinantibus intellectum vt nullam dubitationem, & fere nullam formidinem relinquāt; nam in hac certitudine possunt esse gradus, vt videbimus. De hac ergo triplici certitudine in hoc, & duobus sequentibus capitulis dicemus.

5. *Hæretici quaestionem affirmati ue ac de certitudine fidei resoluunt.* Igitur quoad fidei certitudinem nouus error est, iustos ex fide catholica absque alia reuelatione credere posse & debere, se esse iustos. Ita docent huius temporis hæretici, vt de Luthero, Caluino, Melanc. Kem. nit. late referunt Bellarmin. Stapleton. & alij noui Scriptores infra referendi. Sed quia contra hos hæreticos multa in superioribus diximus, vt punctum de quo tractamus, à cæteris distinguamus, aduertimus in primis, disputari posse, an hæc fides propriæ iustitiæ, & remissionis peccatorum sit necessaria in omnibus iustis, vel tantum, an sit possibilis? primum affirmant hæretici, & à fortiori etiam secundum. Et in utroque videtur cum illis sentire Enchyridion, seu Catechismus Colonienfis, qui nomine Concilij Colonienfis falso inscribi solet, est enim liber suspectus, & in nullo Concilio editus, ac propterea in indice Romano expurgatus, vt in Prolegom. 6. cap. 5. num. 9. animaduertimus. Idemque error habetur in Antididagmate Colonien. in titulo de Iustificatione, qui liber eiusdem farinae est. Quamuis autem hi libri in hac parte errorem contineant, in duobus ab hæreticis discrepant. Nam hæretici non solum dixerunt hanc fidem esse necessariam ad iustitiā, & remissionem peccati, sed etiam sufficere; hoc autem à Colonienfis non est cōcessum. Item hæretici pertinaciter, & contra Ecclesiam illam sententiam tradiderunt: alij vero sine proprio crimine hæresis, per errorem ex ignorantia, quia res non erat tunc satis discussa, & declarata. Nos vero in præsentem de sola possibilitate tractamus, nam contra necessitatem, vel sufficientiam eius ad iustitiā supra in libr. 8. facis disputatum est, & in sequentibus impugnando possibilitatem, à fortiori necessitatem refellemus.

6. *Duobus modis intelligi potest, quod hæc fides propriæ iustitiæ sit possibilis.* Primo vt prius or saltem natura ipsa iustificatione, quia dicta fides est aliquo modo causa eius, seu quali organum, seu instrumentum, apprehenditur. Secundo, vt posteriori iustificatione, & supponens gratiam, de qua certum assensum profert. Priorem modum sequuntur hæretici, & videntur etiam sequuti Colonienfes, posteriori vero sequuti sunt aliqui Catholici. Sunt autem notandæ aliquæ differentiæ inter hos duos modos, vna est, quod iuxta priorem modum hæc fides certa non solum dicitur possibilis aliquibus iustis, sed omnibus esse communis: unde non prouenit ex speciali perfectione iustitiæ, quia est via necessaria ad illam, & consequenter sentiunt hæretici, & consentiunt Colonienfes. At vero iuxta posteriorem modum non est necesse id dicere de omnibus iustis, quia cum hæc fides non ponatur necessaria ad iustificationem, nulla superest ratio, ob quam omnibus, qui iustificantur, statim inueniatur medium sufficiens, vt de illorum iustificatione possit certa fide diuina constare. Altera differentia est, quod iuxta priorem, quædam repugnantia inuoluitur in illa fide, nimirum quod homo fiat iustus credendo se esse iustum, seu (quod idem est) credendo sibi esse remissa peccata, illorum remissionem consequatur; nam fides illa supponit obiectum suum, quomodo ergo esse potest prius illo, vel causa illius. Nec refert, si dicatur remissionem factam esse per Christum, apprehendi autem per fidem, nam, vt omittam alios errores, qui in hoc inuoluuntur, non solum credit Christum meruisse sibi iustitiā, nam etiam meruit illam iniustis, sed credit iam esse sibi applicatam Christi iustitiā, quia nemo est iustus, nisi cui applicata, seu imputata est Christi iustitia, quocumque tandem modo illa imputatio intelligenda sit. Hæc autem difficultas cessat in altero modo, qui non

Concil. Colonienf. in Rom. Indict. prohibet.

Duobus modis intelligi potest, quod hæc fides propriæ iustitiæ sit possibilis. Primo vt prius or saltem natura ipsa iustificatione, quia dicta fides est aliquo modo causa eius, seu quali organum, seu instrumentum, apprehenditur. Secundo, vt posteriori iustificatione, & supponens gratiam, de qua certum assensum profert. Priorem modum sequuntur hæretici, & videntur etiam sequuti Colonienfes, posteriori vero sequuti sunt aliqui Catholici. Sunt autem notandæ aliquæ differentiæ inter hos duos modos, vna est, quod iuxta priorem modum hæc fides certa non solum dicitur possibilis aliquibus iustis, sed omnibus esse communis: unde non prouenit ex speciali perfectione iustitiæ, quia est via necessaria ad illam, & consequenter sentiunt hæretici, & consentiunt Colonienfes. At vero iuxta posteriorem modum non est necesse id dicere de omnibus iustis, quia cum hæc fides non ponatur necessaria ad iustificationem, nulla superest ratio, ob quam omnibus, qui iustificantur, statim inueniatur medium sufficiens, vt de illorum iustificatione possit certa fide diuina constare. Altera differentia est, quod iuxta priorem, quædam repugnantia inuoluitur in illa fide, nimirum quod homo fiat iustus credendo se esse iustum, seu (quod idem est) credendo sibi esse remissa peccata, illorum remissionem consequatur; nam fides illa supponit obiectum suum, quomodo ergo esse potest prius illo, vel causa illius. Nec refert, si dicatur remissionem factam esse per Christum, apprehendi autem per fidem, nam, vt omittam alios errores, qui in hoc inuoluuntur, non solum credit Christum meruisse sibi iustitiā, nam etiam meruit illam iniustis, sed credit iam esse sibi applicatam Christi iustitiā, quia nemo est iustus, nisi cui applicata, seu imputata est Christi iustitia, quocumque tandem modo illa imputatio intelligenda sit. Hæc autem difficultas cessat in altero modo, qui non

Secunda.

Effugium inuitelicirca prædictam 2. differentiam.

Theologica quæ.

Moralis quæ?



ponit illam fidem vt iustificantem, sed tantum vt cognitionem certam, & speculatiuam iustificationis, seu gratiæ, aut remissionis peccatorum sibi collatæ.

7- *3. Differentia.* Tertium discrimen considerari potest, quia hæretici priorem modum sequentes illam fidem dicunt non esse catholicam, sed particularem, & videntur sentire non solum non esse catholicam, ex parte obiecti materialis, seu rei credite, sed etiam quoad formale, scilicet, rationem credendi. Nam quoad materiale obiectum in vtroq; modo fidei asserendum est, quia hoc obiectum, sc. me esse iustum, etiam si à me credatur certa fide, qualiscunq; illa sit, ab alijs nõ creditur, & sic de cæteris, considerando, in singulis fidem, vt circa propriam iustitiam versatur. Differentia ergo si qua est, in motiuo credendi constituit. Nam hæretici dicunt, fidem illam particularem non niti in sola reuelatione, & promissione vniuersali, sed in promissione vniuersali, vt vnicuiq; facta, quæ ab eo, qui iustificatur, creditur, non ex aliquibus effectibus, vel signis, quæ in se experiatur, sed per se in sola motione diuina, quæ facit ita credere, & apprehendere promissionem iustitiæ per Christum, vt mihi specialiter factam, & per hanc ipsam fidem mihi applicatam. Vnde necesse est, vt vel formaliter ponant specialem reuelationem in vnoquoq; homine credente, vel saltem virtute, nimirum per specialem illum instinctum, & internum spiritum, in quem solent totam suam credulitatem reuocare. Non enim cõcipi potest, quo alio modo possint apprehendere illam fidem, vel ratione credendi, aut motiuum eius. Quam vero falsus, & scaten erroribus hic modus fidei sit, & quam voluntarie fingatur, in superioribus tactum est, & latius in Definitione fidei, & in tractatu de fide iterum dicitur.

8. *Amplius euoluntur superior differentia.* At vero ponentes hanc fidem posteriori modo, non distinguunt illam à fide catholica, nisi in materiali obiecto, nam quoad formale putant, niti in eadem generali reuelatione, & promissione Dei, quæ licet generaliter sumpta conditionem includat, in particulari vnicuique credenti suam iustificationem applicatur, vt transiens in absolutam, propter conditionem iam impletā, nam vt sic impleta per effectus, & signa experimento cognita sufficienter proponitur. Et ideo qui sic sentiunt, non postulant speciales reuelationes, nec ideo dicunt, hanc fidem esse possibilem, quia illa reuelatio est possibilis, hoc enim nemo est, qui neget; non tamen id sufficit, vt quis possit affirmare aliquos iustos habere hanc fidem, cum nemo possit cum fundamento affirmare, aliquibus fieri hanc reuelationem; sed dicunt, ex vi solius generalis reuelationis applicatæ ad particularem personam ex particulatibus circumstantijs experimento cognitis posse talem fidem particularem elici. Et in hoc sensu tribuitur hæc sententia communiter Catherino in Opuscul. de certitudine gratiæ. Sed vereor, aliquam esse in voce certitudinis fidei æquiocationem, quia quam ille vocat certitudinem fidei, postea ita declarat, vt tantum sit certitudo theologica; imo minor, quam theologica, quia dicit, illi posse subesse falsum, quod dicere de certitudine fidei, magna profecto ignorantia fuisse. Quicquid vero ille senserit, vel cuiuscunque fuerit illa sententia posteriori modo explicata in præsentia nobis tractatur, nam prout asseritur ab hæreticis satis impugnat ex proximè dictis, declarando, quantum distet eorum fides ab illa, quam alij, vt possibilem admiserunt. Præterquam quod illa hæresis ex dictis de iustificatione in superioribus impugnata est: ostendimus enim, promissiones factas de iustificandis hominibus propter Christum, non esse absolutas, nec sub sola conditione fidei, sed etiam sub conditione aliarum dispositionum, quæ nulli homini sunt in particulari absolute promissæ. Nec etiam singulis iustificatis fit specialis reuelatio vel expressa, vel per instinctum, seu specialem spiritum, qui solum inuentus est ab hæreticis ad omnes suos errores voluntarie, ac pertinaciter defen-

dendos. Et præterea confutando alium modum asserendi hanc fidem minus impossibilem, & magis apparentem, à fortiori sententiam hæreticorum impugnabimus, eorumque motiuis satisfaciemus.

Prius vero istius sententiæ fundamenta proponenda sunt. Primum sumitur ex Scripturis, & primo quidem ex illo Ioan. 14. *Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, & in vobis erit.* Loquitur autem Christus de cognitione certa, quam spiritus in nobis manens, de se, suaque præsentia in nobis facit. Vnde subdit: *In illa die cognoscetis, quia ego sum in Patre, & vos in me, & ego in vobis.* Sicut ergo non coniectura, sed certa fide, cognoscunt iusti Christum esse in Patre, ita etiam cognoscunt esse in ipsis per gratiam. Secundo allegatur illud ad Roman. 8. *Ipse spiritus testimonium reddet spiritui nostro, quod sumus filij Dei.* At ubi spiritus testatur, nulla relinquitur ambiguitas, vt ibi dicit Chrysostomus homil. decima quarta, ergo testimonium spiritus causat certitudinem fidei, quod sint filij Dei, ac proinde quod sint in gratia: Tertio inducitur illud 1. Corinth. 2. *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, vt sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis.* Nam verbum sciendi significat cognitionem certam; ergo hanc confert homini iusto spiritus Dei, certumq; illud reddit de gratia, & donis, quæ in iustificatione illi donauit. Quarto inducitur id 1. Ioan. 4. *In hoc cognouimus, quoniam in ipso manemus, & ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis, & cap. 5. Scimus, quoniam ex Deo sumus.* Quinto adducuntur ex 2. Petr. 1. verba illa. *Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.*

Secundum principale argumentum sumitur ex alijs Scripturis asserentibus, nos posse certo cognoscere, quod operibus nostris satisficiamus præceptis Dei, vel generatim, vel in aliquo particulari. Nam hinc euidenter sequitur, posse vnumquemque in se certo cognoscere statum gratiæ, vel quia qui seruat mandata, iustus est, Matth. 19. Ioan. 14. vel quia recipiendo sacramentum, si modum debitum, & præceptum seruat, iustificatur, Mat. vlt. Ioan. 6. & 20. Actor. 1. nam ex his locis certum de fide est, sacramentum dare gratiam non ponenti obicem, quod facit, qui debito modo sacramentum recipit. Ex illo ergo fundamento euidenter sequitur certitudo propriæ gratiæ. Illud autem fundamentum probatur primo ex illo Luc. 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis dicite, serui inutiles sumus, quæ debuimus facere fecimus:* quod certe nemo vere dicere posset, nisi id certe sciret. Secundo ex illo Ioan. 3. *Qui facit veritatem, venit ad lucem, vt manifestentur opera eius, quia in Deo sunt facta,* nam hæc verba etiam supponunt, posse iustum certo cognoscere suorum operum qualitatem, & veritatem. Tertio eodem modo inducitur illud 1. Corinth. 13. *Probet autem se ipsum homo, & sic de pane illo edat.* Nam hoc etiam ostendit, quod possit homo certior reddi, quod ad sacramentum bene dispositus accedat.

Tertio loco asseruntur Patres, quos late refert, eisque respondet Bellarminus dicto lib. 3. capit. 11. sed in illis aduerto, quosdam loqui de certitudine non propriæ sanctitatis, sed generatim de certitudine status veræ religionis, & fidei, in qua Christiani viuimus, vt Dionys. capti. 7. de Diuin. nominib. vel de aliquo mysterio speciali, vt loquitur August. in id Psalm. 88. *Iuravi David seruo meo, de regno Christi æterno, de qua certitudine in c. 12. dicemus.* Alij vero loquuntur de certitudine spei, vt Hilari. cano. 5. in Matth. cum ait, *velle Dominum, regnum celorum sine vlla voluntatis ambiguitate sperari.* non enim de fide, sed de spe loquitur, & licet de fide loqueretur, non esset ad rem, quia non loquitur de fide propriæ iustitiæ, sed de fide promissionis regni celorum, quæ includit in obiecto conditionem, si per hominem non steterit. Alij loquuntur de certitudine fidei catholica, non de propria iustitia absolute, sed de illa veritate catholica, quod vere poenitentibus peccata remittantur, & gratia donetur. Sic loquitur Nazianzen. oratione 15. de Plaga

9. *Eius primæ fundamentum ex varijs Scriptura locis.*

2. locus Roman. 8.

3. locus 1. Corinth. 2.

4. locus 1. Ioan. 4. & 5.

5. locus 2. Petr. 1.

10. 2. Fundamentum.

11. 3. Fundamentum.

1. sententia quorundam catholicorum in hac quæstione procedens de secundo modo certitudinis.



Plaga grandinis, vt est euidenter ex contextu, & quia non dicit, se esse certum de remissione sibi facta, sed de aliis concedenda, & addit: *Solum nos misereamur nostri, ac iustis Patris visceribus viam adaperiamus, &c.* Et vtroque modo loquitur Cyprianus ad Demetria. parum ante finem, dicens: *Veget apud nos spei robur, & firmitas fidei, &c.* vsque ad illud, *Et de Deo anima securo:* non quidem de sua iustitia (nihil enim minus ibi intendit) sed de Dei protectione, quia non deserit sperantes in se. Et eodem modo euidenter loquitur in libro de Mortalitate. vbi suadet, vt fide certi, & spe securi mortem non timeamus, &c. Alii generatim de certitudine loquuntur, & non in particulari de certitudine fidei, vnde possunt facile de alia certitudine intelligi. Solum ergo adduco nunc Chrysostomum in dicta homil. 14. in 8. capit. ad Roman. nam loquitur de testimonio illo, quod Spiritus Sanctus dat, quod sumus filii Dei, & tamen dicit, *causare in nobis certitudinem sine ambiguitate, & sine dubitatione.* Et Cyrillus, libro 10. in Ioann. capitul. 3. vbi distinctionem facit inter communes fideles, & speciales Dei amicos, & de his dicit: *Qui vero omni virtute mentem suam purgando, apti iam ad maiora facti sunt, spiritus illuminatione recepta, oculis animi habitantem in se Deum vident.* Tertio addi potest Cyprianus libro de Cœna Domini. vbi de anima rite, & recte communicante, ait: *Se sanctam, & sanctificatam agnoscens, fletibus se abluit, & lacrymis se baptizat.* Quarto Augustinus sermo. 28. de Verb. Apostoli. *Non est arrogantia sed fides, predicare, quod accepisti, non superbia, sed deuotio.* Et loquitur de gratia, & remissione per baptismum accepta, & difficilius sermo. 6. de Verb. Apostol. fere in fine: *Ecce adiuvante ipsius misericordia spiritum Christi habemus, ex ipsa delectatione iustitiæ integra fide catholica, spiritum Dei in nobis esse cognoscimus.* Quinto additur Bernardus serm. 1. de Annunciat dicens: *Sic credis peccata tua non posse deleri, nisi cui soli peccasti, & in quem peccatum non cadit, bene facis, sed adde, vt credas, quia per ipsum tibi peccata donantur.*

12. 4. fundamētum. Quarto addi potest ratio, quia quoties fides catholica aliquid in vniuersali reuelat, si in particulari sufficienter, & euidenter proponitur tale indiuiduum esse contentum sub illa vniuersali propositione reuelata, etiam veritas illa ad particulare indiuiduum applicata eadem fide creditur, sed ita contingit in præsentibus, ergo Maior probatur exemplis, nam iuxta veritatem sententiam fide credimus, hunc hominem esse verum Papam, licet de illo non sit in particulari facta reuelatio, sed in generali, verum Petri successor rem esse Christi Vicarium, tamen quia sub hac vniuersali sufficienter proponitur Ecclesiæ ista persona, vt rite electa in successorem, id satis est, vt illa singularis propositio, *hic est verus Papa*, vera fide credatur. Item qui baptizat infantem, de fide credit, illum esse in gratia, quia de fide est, baptismum verum dare gratiam non ponenti obicem, & qui baptizat, certus est de sua intentione, & veritate baptismi, & quod infans non ponit obicem. Vnde hoc indiuiduum euidenter proponitur, vt sub illa vniuersali contentum, & ideo fide creditur. Aliud exemplum est de sacerdote, qui hostiam consecrauit, nam fide tenetur credere, ibi esse Christum, quia euidenter continetur hoc indiuiduum sub illo vniuersali principio: *Hac quotiescumque feceritis, &c.* Sicut Iudæi tenebantur credere, hunc hominem, quem videbant, esse Christum, quia ex his, quæ videbant, euidenter illis constabat illum esse Messiam in lege promissum quasi in genere, vel indefinite. Ratio autem est, quia vniuersalis propositio formaliter in se continet omnia indiuidua licet confuse, & ideo postquam illa confusio in particulari tollitur, eo ipso sufficienter proponitur, vt contentum immediate sub illa reuelatione, & ideo eadem certitudine creditur. Iam vero probatur minor, Nam hæc propositio: *Ego sum in gratia*, in vniuersali est reuelata in multis principiis, vnum

est, qui sacramentum baptismi, vel poenitentiae recipit cum sufficienti dolore, consequitur peccatorum remissionem, at in particulari euidenti experimento cognoscere quis potest, se esse vnum ex illis, qui cum sufficienti dolore absolutus, vel baptizatus est: nam de veritate sacramenti constat, de propria item dispositione vnusquisque potest esse certus, tum quia nemo est tam stupidus, qui si in se reflectatur, & attendat, non possit euidenter cognoscere, quia fide, intentione, & affectu ad sacramentum accedat tum etiam quia alias nunquam posset homo securus accedere ad sacramentum, si tam occulta esset congrua dispositio vt illam cognoscere non posset, quod videtur à diuina prouidentia alienum. Aliud principium esse potest, etiam extra sacramentum iustificari qui ex corde Deum diligit super omnia, vel de peccatis conteritur: nam de his actibus videtur posse homini euidenti experimento constare, quia alias nunquam de obseruatione talis præcepti posset esse securus. Item est aliud principium, quod qui longo tempore non peccat mortaliter, est in gratia Dei, potest autem quis certo experimento id cognoscere.

Nihilominus dicendum est, neminem in hac vita posse fide diuina credere infallibili certitudine eiusdem fidei in vilo tempore, vel aliquo temporis momento se esse iustum. Hanc veritatem contra hæreticos huius temporis late probant, & defendunt Belarm. lib. 3. de Iustificat. fere per totum, Stapleto. toto etiam lib. 7. de Iustificat. & Vega fere toto lib. 9. præsertim à c. 6. Soto lib. 3. de Natur. & grat. à c. 10. Rossenf. art. 10. & 11. Castro verb. Gratia, hæres. 3. Ruard. art. 9. Et ex antiquis Theologis tradit D. Thom. 1. 2. qu. 112. ar. 5. & ibi Caiet. & omnes, & alii scholastici in 1. d. 17. & in 2. d. 28. Estque de fide certa, vt ex sequentibus constabit.

Probatur ergo primo ex Scriptura. Celebrior locus est ille Ecclesiast. 9. *Sunt iusti, atque sapientes, & opes eorum in manu Dei, & tamen nescit homo, an odio, vel amore dignus sit, & omnia in futurum referuantur incerta.* Duobus autem modis potest hic locus eludi. Vnus est, quod Sapiens non loquitur de odio, vel amore præsentis iustitiæ, vel iniustitiæ, sed futuræ gloriæ aut damnationis, ita vt sensus sit, quantumvis aliquis sit iustus, & opera faciat Deo placita, nescit an sit electus, vel odio habitus in diuina prædestinatione. Potestque hoc primo confirmari, quia si esset sermo de præsentis statu iustitiæ, vel iniustitiæ, in illa sententia, pari ratione sequeretur non posse hominem scire, an sit in peccato mortali, id est, an sit dignus odio secundum præsentem iustitiam, consequens est plane falsum, ergo. Secundo suadetur idem ex illis verbis vltimis, *Et omnia in futurum referuantur incerta*, quæ omnia continent rationem, ob quam nescit homo an sit dignus amore, quia licet nunc ametur, incertum est, quid erit in futurum. Tertio in hoc sensu citat hunc locum Bernard. in serm. 1. Septuag. dicens: *Quis potest dicere, ego de electis sum, ego de prædestinatis ad vitam, ego de numero filiorum. Quis hoc (inquam) dicere potest? reclamante Scriptura. Nescit homo, an sit dignus amore, an odio.* Et ad idem alludit serm. 5. de Dedicat. Ecclesiæ, & in serm. 2. in Octauum Paschæ. Et idem significat Auctor libri de Spirit. & anima nomine Augustini c. 59. dicens. *Ego vero in regione vmbre mortis nescio finem meum nescio si dignus sum amore, vel odio, nescio quando de corpore egrediar.*

At profecto hæretici non vtuntur hac euasione, quia etiam illo modo conuincitur error de certitudine prædestinationis, imo cum ipsi asserant, eandem esse rationem de certitudine prædestinationis, & gratiæ, si illo testimonio probatur, non dari certitudinem prædestinationis, consequenter probabitur in eorum principiis neque certitudinem gratiæ dari. Nos vero è contrario dicimus, ex incertitudine gratiæ necessario sequi incertitudinem prædestinationis.

13. Assertio Catholicorum Viator non potest fide diuina credere se esse iustum.

14. Probatur ex Scriptura. 1. euasione ad ducti loci.



nis, & hoc modo verumque illo testimonio probari, primo autem ac præcipue incertitudinem gratiæ. Quia Sapiens absolute loquitur de amore, & odio & magis loquitur de amore, quo dignus est iustus secundum præsentem statum, nam amor prædestinationis nullo modo fundatur in hominis dignitate, neque illam requirit: & quod Sapiens miratur, illud est, quod eodem tempore, quo homo iusta opera facit, nescit, an odio, vel amore dignus sit? Vnde cessat inconueniens de peccatore, quod nescit an dignus sit odio? Nam Sapiens non loquitur de hominibus in communi, nec de inique operantibus, sed de iustis bene operantibus, & de his miratur, quod nesciant, in quo statu iustitiæ, vel peccati sint. Neque illa verba, *Et omnia in futurum reseruantur incerta*, continent probationem, sed ampliationem, & quasi exaggerationem prioris sententiæ, quia non solum homo nescit suum statum, sed etiam *omnia in futurum reseruantur incerta*. Vnde illud *in futurum*, non indicat obiectum illius nescientiæ, sed potius terminum, ad quem vsque illa nescientia durabit, quia nimirum in futurum, id est, vsque ad vltimum vitæ terminum omnia, quæ huiusmodi sunt reseruantur incerta. Ad Bernardum autem, & Augustinum respondetur, optime probari ex hoc loco, hominem nescire an prædestinatus sit, & ideo merito allegari hunc locum, vel eius verba ad illud mysterium accommodari: non tamen excludi, quin in eo loco certitudo etiam propriæ gratiæ abnegetur. Imo Bernardus in verbis citatis hoc sensit, cum inter illa, quæ nemo dicere potest, ponit illud: *Ego de numero filiorum*, & idem habet serm. 5. de Omnib. Sanctis.

16. *2. euasio hæreticorum.* Secundo eludunt hæretici hunc locum dicentes, Sapientem non absolute negare hanc sententiam hominibus, sed quatenus ex præsentibus, & sensibilibus euentibus accipi potest. Nam moderatio hæc ex ratione, ac verbis subiunctis colligi videtur, addit enim, *Eo quod vniuersæ eueniant iusto, & impio, bono, & malo, &c.* Per quæ verbaratio redditur, ob quam vnusquisque nesciat, an odio, vel amore dignus sit? nimirum, quia æque pluit super iustos, & iniustos, & vtrisque tam prospera, quam aduersa succedunt. Et ita inde solum probatur, ex his euentibus non posse discerni iustumne, an iniustum aliquis sit: hoc autem non excludit, quin aliumde possit aliquis cognoscere, an sit iustus? Atenim euasione hanc excludunt verba illa, *Sed omnia in futurum reseruantur incerta*. Nam falsa esset hæc propositio, si quod ex quibusdam affectibus non cognoscitur, alia via posset certissime sciri. Iam enim non in futurum, id est, vsq; ad tempus, in quo manifestentur occulta cordium, illa incertitudo duraret. Deinde in Hebræo non est particula illa causalis, *eo quod*, sed noua clausula ibi simpliciter inchoatur: *In omnibus euentus vnus, iusto, & iniusto, & sic cessat obiectio*, quia non oportet verbis illis reddi rationem præcedentis sententiæ, sed nouam superaddi. Et certe Hieronymus, licet in textu ponat causale signum, in commentario non per causalem, sed per copulatiuam propositionem integram sententiam declarat, dicens: *Porro hic sensus est, Et iam in hoc dedico meum, & scire volui, quos Deus diligeret, & quos odisset, & inueni, iustorum quidem opera in manu Dei esse, & tantum vtrum amantur à Deo an non, nunc eos scire non posse, & ambiguo fluctuare, vtrum ad probationem sustineant, an ad supplicium: in futuro igitur scient, &c.*

17. *Eueruantur due aliæ expositiones.* Nihilominus tamen quia vulgata editio dictionem causalem habet, vim etiam rationis explicare necesse est. Quidam referendo rationem ad primam sententiam, dicunt, Salomonem argumentari à potissimo signo amicitiae, quod est beneficentia, nam si quis posset cognoscere certo se esse iustum, maxime ex beneficiis Dei, at inde nemo id potest cum certitudine colligere, quia etiam Deus bene facit iniustis. At enim dicerent aduersarii amicitiam Dei non cognosci ex his externis, vel temporalibus beneficiis,

into neque ex internis, & spiritualibus omnibus, sed tamen posse ex quibusdam spiritualibus cognosci, vt ex fide speciali, vt hæretici dicunt, vel ex interna contritione, dilectione super omnia, susceptione sacramenti cum attritione, perseverantia longi temporis sine peccato. Quæ responsio non potest everti ex illa ratione Sapientis, imo videtur enervare illam in dicto sensu explicatam. Dicitur enim, amicitiam hominis cum Deo non cognosci ex quibuscunque beneficiis communibus bonis, & malis, sed ex quibusdam specialibus, & propriis amicorum. Alii dicunt, Salomonem per illa verba, *Eo quod, &c.* non reddere rationem illius primæ sententiæ: *Nescit homo, an odio, vel amore dignus sit*, sed illius secundæ, *sed omnia in futurum reseruantur incerta*. Hæc vero responsio eandem difficultatem patitur, nam ex illo signo non potest inferri omnia esse incerta in futurum, sed solum ex his varijs euentibus non manifestari. Et patet à simili, nam etiam ex his euentibus non potest colligi, vbi sit vera fides, an in Turcis, an in Christianis, quia omnia hæc, scilicet, afflictiones, & prosperitates in vtrisque succedunt, & nihilominus verum non est in futurum seruari incertum, vbi sit vera fides. Ergo etiam quoad partem illam ratio non absolute concludit, nec bene infert.

Quare censeo, per illa verba posteriora non intendisse Scripturam sacram reddere rationem ad æquatam sententiæ præcedentis, siue prioris, siue posterioris partiseius, sed solum voluisse veluti indicio sensibili, & experimento omnibus noto declarare, quod dixerat, & quasi augere sententiam primam. Quia iustus non solum ex suis operibus non potest cognoscere, an sit amore dignus, verum etiam neque ex his, quæ à Deo in hac vita recipit, & sub eius notitiam cadunt, intelligere potest, an ad amorem, vel supplicium pertineant? Et hoc incidit fere in expositionem Hieronymi, qui non curauit exponere particulam *Eo, quod*, in rigore causalis ratiocinationis, sed late per modum cuiusdam explanationis. Vel etiam addi potest, deotare causam, & rationem tantum illius particulæ, *omnia*. Nam quia dixerat, omnia in finem incerta seruari, & solum vnum exemplum istius nescientiæ, seu incertitudinis posuerat, addidit aliud confirmans primum, scilicet, quod cum homo bona à Deo recipit, ignorat, an sint præmium virtutis, & media ad salutem, vel solum ex generali providentia proueniant, & cum iustus mala patitur, ignorat an sint in supplicium aliquorum peccatorum, vel ad profectum virtutis. Denique si velimus explicare illa verba, vt contentia rationem illius sententiæ, quod nesciat iustus an sit odio, vel amore dignus, potest in hunc modum induci: nam si de his, quæ Deo ipso volente, vel permittente nobis accidunt, & experimento optime cognoscimus qualia sunt, non possumus scire, an ex ira, vel amore Dei proueniant, quomodo ex his, quæ nos operamur, & ignoramus qualia vere, & in re ipsa sint, quomodo cognoscere possumus an odio, vel amore digni simus. Ad eum modum, quo Ioannes. 1. epist. capit. 4. à sensibilibus argumentatur: *Qui non diligit proximum, quem videt, Deum, quem non videt quomodo potest diligere?* Quod genus argumentationis non oportet esse perfecte conuincens, sed mahuducens ex sensibilibus ad aliam veritatem altiore intelligendam.

Præterea solet hæc veritas confirmari ex illo Pro- 19. uerb. 20. *Quis potest dicere mundum est cor meum, purus suadetur sum à peccato?* Sed licet hic locus sit probabilis, non præterea asseritio proba propter venialia peccata, nam licet qui caret peccato mortali, possit dici simpliciter habere cor mundum, vt in eum locum indicat Beda, tamen esse putari à peccato plus indicat. Et ita Cyprian. lib. de Omentis, p. 1. & eleemos. ad hoc citat hunc locum, & coniungit illum cum alio Ioannis: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, &c.* Et idem habet Augustinus citans



tans etiam Cyprianum, lib. 2. contra Iulian. c. 8. & li. de Sancta Virginit. capit. 48. in eodem sensu eundem locum idem Augustinus allegat. Vnde licet sit etiam probabile posse intelligi de peccato mortali, vt ibi Beda contendit, nihilominus testimonium contra aduersarios non cogit. Eo vel maxime, quod idem Beda exponit verbum illud: *Quis potest dicere, &c.* vt non tantum simplicem affirmationem, sed vanam iactantiam, & gloriam significet, in quo sensu illud, *dicere*, non opponitur certitudini gratiæ, sed vanæ gloriationi, quam nemo posset habere, etiam si esset de gratia sua certus, sed potius humilem recognitionem, & gratiarum actionem pro diuino beneficio suscepto. Tercio adduntur verba Ecclesiastici. 5. *De propitiato peccato noli esse sine metu.* non potest ergo quis esse certus, quod sibi peccatum sit remissum, nam qui esset certus, perfectio esse posset sine metu, imo non posset timere. Qui locus etiam est probabilis, & iuxta vulgatam editionem conuincens. Iansenius autem illum eneruat, iuxta Græcam lectionem transferens, *De propitiatione peccatorum*, quod potest optime ad futuram remissionem peccati commissi accommodari, vt sensus sit, ne nimium confidas de obtinenda propitiatione peccati commissi. Et fauet huic sensui, quod statim subiungit *Neque adicias peccatum super peccatum*, vtique ex illa confidentia obtinendi omnium peccatorum remissionem. Vnde addit Sapiens. *Et ne dicas, miseria Domini magna est multitudinis peccatorum meorum miserebitur.* Sed licet propter hæc locos hic non conuincat contra proteruos hæreticos, à catholicis reici non potest, cum non liceat à vulgata lectione discedere, sed potius illi est Græca lectio accommodanda, nam propitiatio peccatorum tam de iam obtenta, quam de futura intelligi potest, & melius ad præteritum refertur, vt sit sententia plenior, & satis consequens in hunc modum: *Noli esse sine metu de peccato commisso, quasi iam remisso, & ea confidentia adicere nouum peccatum, quasi certus de obtinenda remissione: Neque etiam dicas, miseria Domini magna est, &c.* Et hunc sensum confirmat optime alter locus eiusdem Ecclesiastici. 21. *Fili, peccasti? ne adicias iterum, sed & de pristinis deprecare, vt tibi dimittantur.* Nā in his vltimis verbis significat eum, qui peccauit semper esse debere sollicitum obtinendæ remissionis, quia nimirum nunquam esse potest per fidem certus, quod illam obtinuerit.

20. Ex nouo Testamento habemus huius veritatis optimum testimonium Pauli. 1. Corinth. 9. *Neque me ipsum iudico, nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me Dominus est.* Quem locum Heretici & Catharinus, illi miscedo errores suos, iste sensum Apostoli euertendo, vt satis aperte ostendit Vega infra citandus, & Bellarmin. lib. 5. de Iustificat. ca. 5. cui in hoc Vazquez consentit dif. 200. c. 5. nihilominus in approbando testimonio dissentit, negat enim esse efficacem propter duo. Primum, quia Paulus iam tunc habebat reuelationem, quod esset in gratia, ergo non potuit illa verba proferre tanquam de sua gratia incertus: consequentiam vt claram relinquit, & antecedens late probat ex Diuino Thomæ dicta q. 112. art. 5. & aliis coniecturis. Deinde quia Paulus non loquitur de iustificatione tantum à mortalibus peccatis, de hac enim certissimus erat, sed de iustificatione perfecta etiam à venialibus, de quibus etiam nihil sibi conscius erat, sed quia venialia non ita facile cognoscuntur, & diiudicantur, ideo non per hoc omnino purum à venialibus se iudicabat. Sed immerito à recepta sententia propter debilia notia recessit. Nam in primis Catholici scribentes de incertitudine gratiæ frequenter hoc testimonio vtuntur, & intelligunt loqui Paulum de iustificatione à mortalibus, vt videre licet in Bellarmino supra, Vega libr. 9. capit. 12. vbi vtrumque fundamentum Vazquez attingit, & refellit. Eodem etiam loco vtuntur Soto, & alii supra allegati. Imo & D.

Thomas, qui in illo art. 5. reuelationem Pauli in prima parte articuli agnoscit, in secunda vtitur his verbis ad probandam gratiæ incertitudinem ex incertitudine conscientia, à qua certa cognitio propriæ gratiæ pender.

Vnde idem Doctor Sanctus lect. 1. in illud caput sic verba illa exponit: *Nihil mihi conscius sum*, id est, *non habeo conscientiam peccati mortalis.* Sed non in hoc iustificatus sum, id est, *non sufficit ad hoc, quod me iustum pronunciem, quia possunt aliqua peccata in me latere, quæ ignoro secundum illud Psalm. 18. Delicta quis intelligit?* Et ibidem Anselmus in eodem sensu exponens ait: *Tanta est profunditas in homine, vt lateat ipsum hominem, in quo est, sed Deum latere non potest.* Et hoc ait de se conuicti Paulum in allegatis verbis, *Neque me ipsum iudico, &c.* Et similiter ceteri Patres ex illo loco colligunt, adeo esse occultam hominis conscientiam, vt nullus possit certo cognoscere statum suum, sed hoc diuino iudicio referuari, iuxta illud Ecclesiastici. 7. *Non te iustifices ante Deum, quoniam agnitor cordis ipse est.* Et ita sentit Chrysostomus de loco Pauli hom. 11. Hieron. Dialog. 2. contra Pelagian. Ambr. in Ps. 118. Octo. 5. circa illud *Aufer à me opprobrium.* Basil. in Constit. Monast. capi. 2. Gregor. 5. Moral. c. 6. alias. 7. & c. 12. alias. 13. & Bernard. epist. 42. & idem sentit Aug. in id Psalm. 41. *Abyssus abyssum inuocat.* Et clarius lib. 83. Quæstion. q. 50. vbi ex hoc loco colligit, etiam testimonium conscientia non sufficere alicui, vt de se iudicium ferat. Idem optime libro. 50. Homiliar. in 35. Ac denique multum fauet Concilium Trident. vt infra dicam. Veritas autem huius expositionis facile constat, prius impugnationes remouendo. Ad primam enim fatemur, habuisse Paulum reuelationem suæ gratiæ, imo & Prædestinationis, vt ex illo etiam. 1. Timot. 4. *Fidem seruauimus, cursum consummaui, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ*, aperte colligitur. Damus etiam libenter, cum Apostolus primo ad Corinthios scripsit, habuisse iam dictam reuelationem, qua certissime in gratia esse sciebat. Hoc autem nihil diminuit efficaciam dicti testimonii, quia non dicimus, Paulum in illis verbis asseruisse ignorare se an esset iustus, vel dubium esse de sua iustitia, sed dicimus illum dictis verbis professum esse, neminem iudicio humano, etiam proprio, & in propria conscientia fundato, de sua iustitia cum certitudine iudicare, & hoc etiam de se ipso affirmasse, cum dixit, *Sed neque me ipsum iudico*, & rationem reddidisse cum addidit. *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Vbi est ponderandum non dixisse absolute se non esse iustificatum, sed *non in hoc*, id est, ex hoc testimonio conscientia non possum certam proferre sententiam, quod sim iustus: quod verissime dicere potuit, etiam si per reuelationem sciret se esse iustum, quia licet aliunde id sciret, nunquam posset in hoc, id est, ex eo, quod nullius peccati sui esset conscius, se iustificare, semperque esset verum, quod subdit: *Qui autem iudicat me, Dominus est*, quia licet ipse per reuelationem iudicaret se iustum, illud magis erat iudicium Dei, quam suum, quia suum iudicium in proprio, & speciali verbo Dei nitebatur. Et hoc ipsum esse videtur, quod alii dicunt, licet tunc Paulus iam reuelationem habuisset, loquutum esse humano more. Sed inquit alii, si reuelationem iam habuit, cur de ea minime curans loquutus fuit humano more? Respondetur, non fuisse tunc reuelationem vsum, quia ad rem non pertinebat, nec oportebat, tunc eam aliis manifestare. Alioqui vero ad causam spectabat docere fideles, ne de aliis iudicium temere ferant, cum se ipsos non valeant agnoscere, nec an iusti sint iudicare? Et ad hoc efficacius persuadendum, etiam de se ipso id affirmare voluit, quod non obstante scientia reuelationis optime facere potuit.

Ad alteram partem obiectionis, quod Paulus loquutus sit de conscientia venialium, non mortalium peccatorum, respondetur hoc gratis dici, & contra

21. D. Thom. locum Pauli commentatur.

Ad 1. motum Vazquez.

Aliorum responsio confutatur.

22. Ad 2. motum.



communem intelligentiam, & vim verborum, quæ generalia sunt, & mortalia etiam peccata de se comprehendunt. Imo de illis maxime videtur loqui Paulus, nam cum ait: *Hic iam queritur inter dispensatores, ut fidelis quis inueniatur.* Certe illum vocat fidelem dispensatorem, qui sine graui culpa, aut negligentia ministerium suum implet. Quis enim est ita fidelis dispensator, ut neque leuiter in suo munere deficiat? Item fidelem dispensatorem ab infideli distinguit, non dicitur autem fidelis dispensator, qui bona intentione seruans, & Dei honorem, animarumque utilitatem querens, vel malam doctrinam seminat, vel timore humano constanter vitia reprehendere, aut veritatem docere non audet, cum tenetur. Sic Anselmus ibi: *Queritur dispensator fidelis, qui bene dispense, neque enim omnes fideliter agunt, sed plerique fraude faciunt dum quæ sua sunt, querunt, non quæ Iesu Christi, &c.* Quod prosequitur graues defectus aliquorum ministrorum declarando. Et idem habent D. Thomas, Chrysost. & Theophylact. Neque aliud habetur in commentariis Ambrosii; sed solum quod Paulus non distinguit tantum fideles dispensatores à Pseudoapostolis errores docentibus, sed etiam ab infideliter dispensantibus; licet in doctrina non errent, quod verissimum est, & nihilominus non reputatur infidelis dispensator, nisi qui grauiter suo munere abutitur: ergo è contrario fidelis dispensator dicitur, qui in suo ministerio grauiter non offendit, ergo cum Paulus subiungit: *Neque me ipsum iudico, & nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum;* intelligit, non me ita iudico fidelem, ut in meo munere sim fidelis, grauem nimirum defectum non committendo, nam licet nihil mihi conscius sim, non in hoc iustificatus sum, nam Dei est hoc iudicium, ergo loquitur etiam de peccato mortali, & de iustificatione, quæ illud excludat. Accedit, quod de peccato veniali satis dubitari potest, an dicitur esset Paulus, *Nihil mihi conscius sum,* & an vellent ita se iustificare in suo munere, ut nec venialiter in illo interdum deficeret. Optime ergo ex illa Pauli sententia colligimus, nunquam esse posse hominem certum de sua gratia, quia si posset, maxime ex testimonio conscientiæ, sed illud non sufficit, teste Paulo, ergo. Alia præterea sunt Scripturæ testimonia, quæ Bellarminus, & Vega late prosequuntur, & sunt valde probabilia, inutiliterque ab aliquibus refelluntur. Sed quia non sunt necessaria, propter maiorem prolixitatem vitandam, illa omitto. Et eadem ratione breuiter perstringam testimonia Patrum, quæ iidem auctores late expendunt. Præcipui sunt, quos circa locum Pauli allegauimus, quibus addi potest Hieronym. Ierem. 13. citatur etiam Aug. in Psalm. 41. circa id. *Ad me ipsum anima mea turbata est.* Reddensurbationis causam ait: *Novi quia iustitia Dei manet, utrum mea maneat, nescio.* Hæc autem verba mihi probant magis incertitudinem perseuerantiæ, quam gratiæ præsentis, ut sequentia verba declarant: *Terror enim me Apostolus dicens, qui se putat stare, videat ne cadat: & addit: Ergo quia non est firmitas mihi in me, neque est mihi spes in me, ad me ipsum turbata est anima mea.* Clarius testimonium est in Pl. 50. circa id: *Incerta, & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi.* Vbi nihil tam incertum, & occultum esse ait, q̃q̃ Deus ignoscit peccantibus, & infra, hoc incertum, & occultum reuelasse Deum Dauidi, cum illi Propheta dixit: *Domine quocq; transtulit peccatum tuum.* In aliis etiam locis sæpe docet Augustinus testimonium conscientia esse incertum, & sæpe inuenire culpam; ubi homo illam non inuenit, sæpius tamen loquitur de culpis venialibus, ut in libr. de Perfect. iur. circa finem, & serm. 23. de Verb. Domini, & serm. 16. de Verb. Apost. nihilominus tamen ex similitudine rationis optimum inde sumitur argumentum, præsertim cum in aliis locis absolute proferat neminem ex suæ conscientia testimonio posse iudicium certum proferre, non solum qualis sit cras futu-

rus, sed etiam qualis hodie sit, ut ait in dicta homilia. 35. ex libro 50. Homiliar. Expresse etiam tradunt eandem veritatem Gregor. lib. 9. Moral. cap. 16. & 17. & libro 8. Epistolar. in 22. Bernard. sermo. 3. de Aduent. & 1. Septuages. & epistol. 107. Idiota lib. 5. Con-templ. ca. 11. in tom. 5. Biblioth. & sumitur ex Innoc. in c. ult. de Purgat. can. ut in ca. 11. ponderabimus.

Ultimum testimonium sit Concilii Trident. sess. 6. cap. 9. in fine dicentis: *Quilibet dum se ipsum suamque propriam infirmitatem, & indispotionem respicit, de sua gratia testimonium formulare, & timere potest, cum nullus scire valeat certitudinem pro assertione fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consequutum.* Quæ verba non solum hæreticorum sententiam de priuata, firmæque fiducia necessaria ad iustificationem, sed etiam omnem sententiam quocunque modo astruentem, certa fide cognosci posse propriam gratiam, condemnant. Est tamen notanda diuersitas, nam postea in canonibus, & definitionibus fidei Concilium solum dixit anathema in hæreticos exigentes hanc fidem ut necessariam ad iustificationem, & illi iustificationem tribuentes. can. 13. & 14. & in can. 15. & 16. etiam dicit anathema in eos, qui talem fidem prædestinationis, aut perseuerantiæ propriæ necessariam esse dicunt, vel possibilem sine speciali reuelatione. At vero nullam protulit Concilium definitionem contra eos, qui dicunt esse possibilem certam fidem de propria gratia, ab aliis erroribus abstrahendo. Et ideo licet aliæ sententiæ plane hæreticæ sint, hæc, quæ tribuitur Catherino, non videtur ut hæresis damnata à Concilio ex vi illorum verborum, tum quia abstinet à definitione, & differentiam, quam notaui, inter illas sententias fecit, tum etiam quia non dixit illa verba ex professo tradens doctrinam per se intentam, sed quasi obiter rationem quandam explicando. Nihilominus tamen censo sufficere verba illa Concilii ad dandam infallibilem certitudinem nostræ assertioni, & ut contraria erronea iudicetur, etiam si non sit ut aperta hæresis speciali definitione damnata. Nec audiendum est Catherini subterfugium dicentis, Concilium loquutum esse de fide catholica, non absolute de fide diuina. Vana enim est talis interpretatio, & distinctio sic applicata, tum quia Concilium non addidit limitationem, sed absolute dixit, *Certitudine fidei*, tum etiam quia loquitur de omni fide, cui non possit subesse falsum, quia Deus non potest mentiri. Vnde è contrario si illi potest subesse falsum, non nititur testimonio Dei, & consequenter non est diuina: tum præterea, quia loquitur Concilium de fide, quæ excludat omnem formidinem, hoc autem habet omnis fides diuina propter rationem proximè factam, tum etiam quia quoad hoc impertinens est distinctio inter catholicam fidem, & diuinam, quia illæ non distinguuntur in formali obiecto, neque in habitu, sed in materiali obiecto, hoc, vel illo modo vni, vel multis proposito, & ita neque in certitudine, neque in infallibilitate distinguuntur: tum deniq; quia Concilium loquebatur de particulari fide propriæ gratiæ, ergo si solum excluderet vniuersalitatem fidei, non certitudinem etiam particularem, & rem superfluum, & ipsis etiam hæreticis notissimam doceret, & ineptam rationem ad suam doctrinam confirmandam afferret: loquitur ergo de incertitudine priuata fidei, & inde optime infert posse iustum semper timere, ac formidare. Nec refert, quod Concilium non addiderit exceptionem de speciali reuelatione, non enim erat ibi necessaria, quia ex discursu constabat sermonem esse de scientia, quam ex consideratione propriæ conscientia, & infirmitatis vnusquisq; comparare potest. Et hoc tandem confirmat idem Concilium in cap. 16. dicens: *Quia in multis offendimus omnes, vnusquisque sicut misericordiam, & bonitatem, ita seueritatem, & iudicium præ oculis habere debet, neque se ipsum aliquis etiam si nihil sibi conscius fuerit, iudicare, quoniam omnis hominum vita non humano iudicio examinanda, &*



iudicanda est sed Dei. Quæ verba aliqui volunt de solis iustis, & peccatis venialibus intelligi. Sed licet Concilium occasione operum iustorum illa verba protulerit, tamen quia illa dicebat ad nimiam hominum confidentiam, vel gloriationem in suis operibus reprimendam, ideo ad omnium hominum vitam sermonem extendit, vt iusti non solum timeant, ne forte venialia peccata, sed etiam mortalia interdum committant, vbi de suis operibus gloriantur.

24. Tandem possumus hanc sententiam ratione confirmare, quia hæc particularis propositio: Ego sum in gratia, vel mihi sunt remissa peccata, neq. in se reuelata est alicui particulari, vt supponitur, nec potest euidenter, vel sufficienter proponi, vt contenta in aliqua propositione vniuersali à Deo reuelata, & nobis per Ecclesiam proposita, ergo nullum superest medium ad credendam illam propositionem, vt à Deo immediate, & in se reuelatam, q. necessarium est, vt aliquid certitudine fidei credi possit, vt ex tractatu de Fide suppono. Minor propositio, seu posterior pars antecedentis, in qua est vis rationis, non potest melius probari, quam respondendo principali fundamento contrariæ sententiæ, quod faciemus commodius in capitulis sequentibus, & exhibi dicendis hæc veritas à posteriori demonstrabitur. Nunc breuiter probatur illa pars, quia omnes propositiones generales de iustificatione hominis à Deo traditæ, & reuelatæ sunt conditionales, & respectu ad ultorū nunquam carissime, & sine hæsitacione constat vnicuiq. homini, in illo esse impletam conditionem, sub qua iustificatio illi promissa est, ergo propositio absoluta, ego sum iustificatus, nunquam mihi, vel alteri proponitur sufficienter, vt contenta sub generali propositione fidei. Patet consequentia, quia absoluta propositio particularis non continetur sub vniuersali conditionata, quandiu non est certum, conditionem in hoc indiuiduo esse impletam. Maior autem in libr. 8. late probata est contra hæreticos, & à catholicis non negatur. Minor vero nunc sufficienter probatur, quia illa conditio posita est in actibus internis conscientiæ hominis, qui nec in se videntur, nec per experientiam sufficienter ipsimet homini innotescunt, vt testimonia Scripturæ confirmant, & experientia docet, & magis in sequenti capite explicabitur.

25. Prius tamen fundamentis contrariæ sententiæ ab auctoritate sumptis satisfaciendum est. In primo ex ad 1. fundam. Scriptura desumpto proponebantur in primis verba mentū in n. Ioannis. 14. Vos autem cognoscetis eum, id est, Spiritum 9. ex variis Sanctum. Sed nihil probant, quia Christus non dicit, cognoscetis Spiritum Sanctum esse in vobis per locis Scrip- xit, cognoscetis Spiritum Sanctum esse in vobis per tura. gratiam, sed cognoscetis eum, id est, personam eius, di ad 1. locum uinitatem, & sanctitatem quia in vobis erit, & manebit, id est, quia existens in vobis, illuminabit vos, & auxilia præbebit, quibus illum cognoscere valeatis, non quidem prout in se est, sed fide, & sapientia altiori, & magis explicita, quam antea cognoscebatur. Igitur non promittit Christus propriæ gratiæ cognitionem, sed cognitionem ipsius Spiritus Sancti. Sicut è contrario dicit, Quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum, vtrique nescit, eum esse, vel quid sit. Et ita intellexerunt verba illa August. Cyrillus, & alii Patres communiter. Addo vero vltterius, quod licet intelligantur illa verba de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret intelligi de singulis personis, sed de ipsa communitate, seu de ipsa Ecclesia, sic enim fide cognoscimus, Spiritum Sanctum habitare per gratiam in Ecclesia, licet non in hac, vel illa persona, vel licet daremus de singulis loqui, & de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret id intelligere de cognitione fidei, sed de cognitione quasi experimentalis ex effectibus, & familiaritate, & præsertim ex diuinis eius inspirationibus, vt ibi indicat Cyril. libr. 9. capit. 44. & Greg. 5. Moral. c. 19. alias. 20. illa autem cognitio non est fidei, sed coniecturalis. Denique si verba illa ad

peculiarem aduentum Spiritus Sancti in die Pentecostes referantur, admitti potest Apostolos tunc habuisse specialem reuelationem, & cognitionem suæ sanctificationis, inde vero nullum ad cæteros iustos argumentum desumi potest. Alia autem verba, In illa die, &c., ex eodem capite desumpta non sunt ad rem, nam illa dies non est huius viæ, sed æternæ patriæ, vbi licebit videre, quod nunc credimus, vel ignoramus, vt exponit Aug. tract. 75. & Cyril. lib. 9. c. 47. Quod si dies illa de tempore post resurrectionem, & aduentū Spiritus Sancti intelligatur, sic verba illa: Vos in me, & ego in vobis, ad totam Ecclesiam referenda sunt, cuius Christus est caput, quia omnes de fide credimus nos esse in ipso, tanquam palmites in vite, & ipsum in nobis tanquam caput in corpore.

Secundum testimonium erat ex verbis Rom. 8. Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei: respondeo ad litteram sermonem esse de testimonio Spiritus Sancti, non per locutionem, sed per operationem, nec reuelationem, qua vnicuiq. testificetur, ipsum esse iustum, sed per inspirationem, qua faciat illum operari, vel sperare vt iustum, & filium Dei. Ait enim Paulus: Quicumq. spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei, non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater, & inde subinfert: Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Illud enim testimonium non est aliud, quam inspiratio, qua nos mouet, & excitat ad Deum, vt Patrem inuocandum. Quod recte declarat verbum Græcum, contestificatur, nam homo inuocans Deum Patrem, testificatur se esse filium. Spiritus Sanctus autem illud ipsum contestificatur, inspirando, & adiuuando ad illam inuocationem. Hæc autem inuocatio non procedit ex certa fide, quam vnusquisq. fidelis habeat de sua iustitia, vt experientia ipsa manifestat, sed procedit vel ex certa fide, qua credimus, Deum esse Patrem, qui vult nos in filios adoptare, si per nos non steterit, vel ad summum ex certitudine spei, qua confidimus, iam nobis remississe peccata, & in filios adoptasse. Et ideo inuocatio Patris etiam peccatoribus communis est, vt exponentes orationem Dominicam Patres docent, quia omnibus dedit potestatem filios Dei fieri, vt ait Aug. serm. 126. Si ergo testimonium huius inuocationis generaliter ad omnes homines à Christo redemptos referatur, sic est testimonium fidei infallibilis, quod Deus adoptauit homines in filios, & vnū quemq. esse posse filiū Dei, si velit, quod præsentī causæ nihil confert, vt per se patet. Si autem referatur ad singulos, sic vel nullum est testimonium, quia fidelis sciens se esse in peccato, potest sic Deum inuocare, vel ad summum indicat certitudinem spei, & supponit probabilē coniecturam, quod inuocans fecerit quod oportebat, vt adoptionem fuerit consequutus. Tale autem testimonium nullo modo indicat homini fidē certam de sua iustitia, quia nec illi est absolute reuelata, neq. illi compertum est inuocationem illam cum illa cogitatione, vel existimatione de propria iustitia esse à Spiritu Sancto inspiratam, licet de hoc etiam possit habere probabilem coniecturam ex effectibus internis Spiritus Sancti, vt sunt pax, & gaudium conscientiæ.

Tertium testimonium erat. 1. Corinth. 2. Sed nihil ad causam refert. Nam Paulus non loquitur de fide, aut cognitione particulari, quam vnusquisque habere potest, aut debet de donis, quæ à Deo recipit, sed loquitur de doctrina cœlestium, & spiritualium bonorum, quæ Deus hominibus præparauit, & quantum in se est, donauit. De quibus bonis ante dixerat: Oculis non vidit, neq. auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus iis, qui diligunt illum, nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum. Et de eisdē subiungit inferius verba, quæ allegantur: Nos autē non spiritum huius mundi accepimus, vt sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis. Hæc ergo sciētia nulla alia est, nisi fides, qua credi-

26.  
Ad 2. locum

27.  
Ad 3. locum



credimus promissiones tam de cælestibus bonis æternis, quam de spiritualibus donis gratiæ nobis in hac vita conferendis, & qua specialiter credimus omnia illa bona, quæ ad salutem animæ conferunt, dona esse Dei, & ipsius Spiritus, per quem hanc fidem accipimus, ut specialiter notauit August. lib. 50. Homiliar. in 14. An vero talia dona iam sint huic, vel illi communicata usque ad sanctificationem per gratiam? hoc nec Paulus docebat, nec Deus per spiritum suum unicuique reuelat. Quod si quis velit cum Caietano verba illa *Nos autem*, ad ipsum, & alios Apostolos referre, sic concedimus illam scientiam fuisse certam notitiam, quam Spiritus Sanctus tribuit Apostolis de diuinis donis ipsis communicatis, sed non est eadem ratio de cæteris iustis, quia non omnes per spiritum æqualem notitiam accipiunt donorum Dei, quæ ipsis communicantur, sed unusquisque quantum illi expedit, ut D. Thomas. ibi animaduertit.

28. Ad quartum ex verbis Ioannis respondemus, pos-  
Ad 4. locū. se in primis referri ad Ecclesiam Christi, & sic recte de certitudine fidei intelligitur, certa enim fide credimus, hanc solam Christi Ecclesiam esse in Deo fundatam, & habere in se habitatorem Deum, quam fidem habemus per spiritum, quem ipse Deus dedit nobis. Et sine dubio hic videtur sensus maxime proprius, nam in toto capite loquitur generatim de fidelibus, & donis, quæ Deus illis communicat, & in eodem sensu dixerat cap. 3. in fin. *In hoc scimus, quia manet in nobis de spiritu, quem dedit nobis.* Et in cap. 5. *Scimus, quoniam ex Deo sumus, & mundus totus in maligno positus est.* Vbi cum se, & alios, de quibus dicit *scimus*, &c. à mundo distinguat, satis declarat de Ecclesia, seu fidelib⁹ generatim loqui, & de fide, qua credimus, nos esse veros cultores Dei, in quibus ipse habitat, & extra hanc Ecclesiam non esse. Hæc autem fides non pertinet ad singulorum iustitiam, ut per se patet. Quod si ad singulos applicetur, solum erit per coniecturas, ut postea dicemus.

29. Quintum testimonium erat ex verbis Petri: *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*, in quibus primum aduertimus non esse sermonem de certitudine iustitiæ, sed vocationis, & electionis, quæ si intelligatur esse electio ad gloriam, multo difficilius est cum certitudine illam cognoscere per bona opera, donec perseverantia in illis cum vita consummetur. Vnde necessarium non est illam certitudinem ad cognitionem referre, sed ad effectum, seu euentum, dicitur enim aliqua vocatio, seu electio certa fieri, cum ad effectum perducitur, sicut dicitur certa manus, vel iaculatio, quæ album attingit. Sic ergo bonis operibus certa redditur electio, quia per illa comparatur effectus, ad quem vocamur, seu electi sumus. Et hæc est expositio magis recepta. Gratis autem admittimus sensum esse, ut per bona opera certi efficiamini vestræ vocationis, & electionis. Nam ex hoc sensu nihil habent hæretici, quod opponant, quia potius ex ipso illi conuincuntur, quod fides sola non reddat hominem certum suæ electionis, ut ipsi etiam dicunt, imo nec iustificationis, cum ad illam necessaria esse opera, verba illa supponant, nam si ad perseverandum in gratia necessaria sunt, etiam ad gratiam obtinendam. Neque etiam Catherinus, vel quiuis alius potest inde colligere certitudinem fidei, hæc enim non ex operibus, sed ex reuelatione sumitur, sed colligi tantum potest certitudo aliqua coniecturalis, vel certitudo spei, quæ per bona opera multum augetur, & probabile satis est, de hac etiam Petrus fuisse loquitum. Ac si peccatori quis dicat, *Satage, ut per tuam poenitentiam certitudinem iustificationem facias*: eam certitudinem coniecturalem facies, quæ ex diligentia adhibita ad vitam certitudinem, & optimam confessionem certitudinem certitudinem potest.

30. Ad quintum argumentum principale ex variis

testimoniis compactum, respondemus vno verbo. Ad principia ex illo argumentandi genere ad summum concludi le arg. Ad 2. coniecturalem cognitionem, nullo autem modo certitudinem fidei. Quia ut homo impleat præcepta, id est, ut contra illa non peccet, satis est, ut moraliter fit certus, ea fecisse, quæ in eius mentem venerunt. & eo modo, quem satis esse ad seruanda præcepta probabiliter crediderit, Neque à nobis exigitur, ut certitudine fidei credamus, omnia, & singula præcepta impleuisse, nullumque per culpabilem negligentiam omisisse, quin potius nec talis certitudo possibilis est, cum in ea cognitione non reuelatione, sed experientia, & vigilanti obseruatione nostrorum operum ducamur. Igitur moralis coniectura, & bona fides sufficit, ut homo dicere possit se fecisse omnia illi præcepta, & ut in suis operibus latebras non quærat, sed in clara luce, & coram aliis operetur, & ut probet se ipsum quando ad sacramentum accedere vult, si post probationem remorsum conscientie de graui peccato non habet, ut cap. 11. magis explicabimus. Ex hac autem vel propriæ conscientie, vel obseruationis præceptorum cognitione non potest certa fides propriæ iustificationis comparari: nam licet illationes, quæ in argumento fiunt, bonæ sint, semper certitudo antecedentis in altero principio claudicat, ut in nostra fundamentali ratione probauimus, & in capitibus sequentibus euidentius fiet, ostendimus enim ex illis testimoniis, & modo argumentandi non solum fidei certitudinem, verum etiam nec theologicam inferri.

Ad Chrysostomum in tertio fundamento allegatum respondetur, testimonium quidem Spiritus Sancti in se infallibile esse, & quatenus de illo nobis constiterit, nos etiam certos reddere de re, de qua testificatur, & ita sine ambiguitate ex eius testimonio credimus debere nos fiducia filiorum Deum ut Patrem inuocare, sic enim Chrysostomus Paulum exponit. Et simili modo credimus Deum per Christum nos in filios adoptasse, & gratiam contulisse, quia de hac Spiritus Sancti testificatione certi sumus. Quod autem huic, vel illi applicata iam sit, licet forte per signa, & effectus illis attesteretur Spiritus Sanctus, non tamen huic, vel illi satis constat, Spiritum Sanctum esse, qui id testificatur, quia ut diximus, non reuelando illud testimonium præbet, sed occulta operatione, & interna inspiratione, quam nos non ita certo cognoscimus esse à Spiritu Sancto. Similiter Cyrillus non loquitur de cognitione per fidem, sed per quandam experientiam effectuum Spiritus Sancti in nobis, de qua cogitatione, quam certa sit, in capitibus sequentibus videbimus: certum est autem non attingere certitudinem fidei. Vnde quod Cyrillus ait viros perfectos oculis animi videre in se habitantem Deum, perinde est, ac si diceret, videre illum in effectibus, vel potius ex effectibus, quos intus in animo experiuntur. Et videtur sane loqui Cyrillus de speciali cognitione, quæ per donum sapientiæ datur iustis, nam Spiritus Sanctus hoc donum perfectius operatur in his, qui perfectius viuunt, & corde sunt puriores: nihilominus tamen donum illud minus perfectum est fide, & licet quandam certitudinem euidentiam tribuat in ratione credibilis, non tamen absolutam certitudinem ipsius veritatis cognita, ut in lib. 2. & 7. attigimus. In testimonio Cypriani solum illud verbum, *Sesantam, & sanctificatam agnosces*, obscurum est. Sed vel intelligendum est, quantum est ex parte Sacramenti sicut prius dixerat: *Sacramenta hæc, quantum in se est, sine propria virtute esse non possunt*, & huic expositioni consonant verba sequentia, nam hoc certa fide credens, qui digne communicare studet, *Fletibus se abluat, & lacrymis se baptizat: vel si participium, agnosces*, de propria sanctificatione per sacramentum recepta intelligatur, exponenda est de agnitione comparata per effectus, & coniecturas, quæ certitudinem aliquam ab spe participet, à coniecturis

Ad principia  
le arg. Ad 2.  
p. principale  
fundamentū  
in n. 10.

31.  
Ad 3. funda  
mentū in n.  
11. Exponi-  
tur Chryso.

Explicatur  
D. Cyril.

Cyprianus  
exponitur.



et iuris autem pendeat, & ideo ad certitudinem fidei non perueniat.

32. *Declaratur* Præterea Augustinus in priori loco solum laudat eum, qui prædicat beneficium baptismi, & sanctificationis eius, quod à Deo accepit, nam in hoc non se mens D. Au ipsum, sed Deum laudat. Neque ad prædicandum hoc beneficium, necessarium est, ut quis sit fide certus, quod effectum acceperit, sed quod fide credat beneficium certissimum ex parte Dei, nam hoc solum prædicat. Potest autem etiam gratias agere de sanctificatione accepta ex quadam prudenti fiducia, quæ timorem propriæ inimitatis, vel defectus non excludat. In altero vero loco vel loquitur Augustinus de generali fide, qua credimus, spiritum Dei esse in Christianis, vel si intelligatur in particulari loqui de se, & similibus, loquitur de coniecturali cognitione, quæ partim in dicta fide Catholica generali, partim in declaratione iustitiæ, id est, in internis Spiritus Sancti effectibus fundatur. *Ad Bernard.* Ad Bernardum respondet late Bellarminus supra totam Bernardi mentem optime explicando. Et sine dubio in verbis citatis solum proponit credenda dogmata fidei, non particularis, seu propriæ iustitiæ, nam ad consequendam remissionem peccatorum non satis est credere Deum solum posse peccata remittere, sed oportet etiam credere velle remittere, & non negare remissionem, debito modo illam postulanti. Et hoc est, quod in citatis verbis credendum proponit Bernardus, non vero quod oporteat credere, me esse dispositum, aut absolute quod mihi sint remissa peccata. Nam de hoc postea docet, quomodo signis, & coniecturis agnoscatur. Sicut etiam dicit oportere credere nos habituros vitam æternam, & merita ad illam utique quantum est ex parte Dei, & voluntatis eius, nam de illa absolute futura non potest esse fides, sed coniectura, ut idem Bernardus tam ibi postea, quam in aliis locis supra citatis docet.

*Ad Bernard.*

33. *Ad 4. fundamentum in n. 12.*

Ad rationem ultimo loco positam respondetur concedendo primam propositionem generalem, quod particularis propositio contenta sub vniuersali propositione per fidem reuelata de fide creditur si sufficienter proponatur, quamuis non omnia exempla, quæ ad illam confirmandam adducuntur admittenda videantur. Nam primum de hoc homine, quod sit Christi Vicarius, verum esse credimus, supposita Ecclesiæ acceptione, & electione communi consensu probata. Secundum etiam de baptismo infantis est satis probabile respectu baptizantis, & communiter admittitur, ut in Vega, & aliis videre licet, nam in illo exemplo cessant rationes formidandi, quæ sunt in aliis, quia in paruulo non potest esse obex, & in ministro non est necessarius ordo, vel consecratio aliqua, & de propria intentione ipsemet baptizans dubitare non potest. Tertium vero exemplum de hac hostia consecrata non videtur admittendum, etiam respectu consecrantis, quia licet de sua intentione certus sit, de sua ordinatione non potest esse ita certus, in quo est magna differentia inter baptismi, & Eucharistiæ effectum. Exemplum denique de fide Messie, quam tenebantur Iudæi huic homini Christo adhibere, non est ad rem, tum quia prædictio Messie non erat generalis, sed specialis de quodam singulari homine, qui per circumstantias, & quasi proprias condiciones satis determinabatur, & designabatur, quando de illis conditionibus publice, & euidenter constare poterat, tum etiam quia sola Christi attestatio miraculis, & operibus confirmata poterat ad credendum obligare. Quicquid vero sit de exemplis, principium illud verissimum est, & optime probatur ratione ibi facta, & exemplo de fide Messie recte declaratur. Nihilominus tamen negamus ita accidere in præsentibus, quia licet propositiones vniuersales sint de fide, particularis sub illis contenta, nunquam proponitur sufficienter, ita ut de fide credi possit. Quia vniuersales propositiones includunt condi-

pars 3.

tionem, & ideo ex vi illarum solum creduntur particulares sub eadem conditione, non possunt autem credi absolute fide, donec certissimum, & indubitabile sit, conditionem esse impletam, quod in sequentibus capitulis à fortiori probabimus.

## C A P V T X.

*An possint iusti esse certi saltem certitudine Theologica, siue hæc sit naturalis, siue supernaturalis?*

Certitudo Theologica (ut nunc supponimus) distincta est à certitudine fidei, licet in multis illi similis sit, & proxime ad illam accedat. Differunt enim, quia certitudo Theologica non innitur reuelationi diuinæ immediate, sicut certitudo fidei, sed mediante discursu, qui ut veram certitudinem Theologicam inducat, niti debet in vno principio de fide certo, & alio saltem euidente naturaliter, vel experientia euidentissima, ac certissima secundum ordinem naturalem. Vnde multi existimant illas certitudines differre plusquam specie, quia illa, quæ est fidei, supernaturalis est, & excedit naturalem certitudinem. Theologica autem certitudo est ordinis naturalis, quia sequitur debiliorem partem, & ita non excedit certitudinem principii, vel discursus naturalis. Alii vero existimant, etiam certitudinem Theologicam esse ordinis supernaturalis, quia non nititur naturali principio, tanquam causæ per se, & propriæ rationi assentiendi, sed ut proponenti, quid sub diuina reuelatione contineatur. Et nihilominus aiunt, hanc certitudinem esse specie distinctam, & inferiorem certitudine fidei, quia non assentitur ex testimonio Dei aliquid in se, ac explicite testificantis, sed tantum implicite, seu virtute in alio. De hac vero differentia in præsentibus nihil curamus, sed solum supponimus, certitudinem Theologicam esse minorem & specie diuersam à certitudine fidei, quicquid sit de aliis qualitatibus eius, & modo distinctionis, ut in titulo quæstionis insinuauimus. Hinc ergo fit, ut non obstante doctrina capituli præcedentis adhuc de certitudine Theologica dubitari possit.

1. *Theologica certitudo est minor, specie diuersa à fidei certitudine.*

In hoc ergo puncto proprie locum habet opinio, quam Catherinus defendit in Apologia contra Soto, nam (ut dixi cap. præcedente numer. 8.) licet erret in modo loquendi, vocando illam certitudinem fidei specialis, & non chatholicæ, in re non ponit exactam fidei certitudinem, sed mediatam, ut alii vocant, quæ non excedit certitudinem Theologicam. Imo ita illam explicat Catherinus, ut nec gradum certitudinis attingat. Nam explicando Concilium Tridentinum, dicit, hanc certitudinem, quam ipse admittit in assensu de propria iustitia, non esse tantam, ut ei non possit falsum subesse, quod certe, nec in certitudine Theologica admitti potest, ne dum incertitudine fidei, ut ille loquitur. Nam quotiescunque assensus potest esse falsus, non potest intellectus in illo firmari sine formidine, quantum est ex vi mediæ assentiendi, nam si potest esse falsus, potest timeri, ne forte ita sit, & hoc est formidare, certitudo autem omnino absoluta, & simpliciter non est, nisi quæ formidinem excludit, & talis inuenitur, non solum in assensu fidei supernaturali, sed etiam in assensu naturali scientiæ, & ideo etiā inuenitur in assensu Theologico, ut suo modo scientificus est, siue naturalis sit, siue supernaturalis, includendo sub assensu scientifico etiā assensum rei singularis in euidenti experientia fundatum. De hac ergo certitudine dicit opinio dicta, siue fuerit Cather. siue alterius, refertur Claudii. Guill. in 2. Tim. vlt. non repugnare hominem iustum diu, & cum magna vigilantia, & perfectione Deo seruientem peruenire ad statum, in quo per discursum Theologicum certissime iudicet, se esse in gratia.

2. *Opinio Catherini.*

Ee

Fun-



3. *Probatur  
auctoritate  
negativa.  
1. Ex Trid.*

Fundari potest hæc sententia in primis in auctoritate negativa, quæ saltem probat, illam non esse erroneam, nec contrariam principis fidei, ac subinde rationis pondere præcipue expendendam esse. Probatur ex Concilio Tridentino, quia non sine causalimitate suam doctrinam ad certitudinem fidei, nam per hoc tacite nos docuit de quacunque minori certitudine posse vnumquemque opinari libere, & licentiam nobis tribuit de illa explicandi omnia Scripturæ, vel Patrum testimonia, quæ scientiam certam propriæ iustitiæ ab omnibus remouere videntur. Secundo adiungi potest argumentum positivum ab auctoritate in primis Scripturæ, in qua interdum hæc certitudo iustis tribuitur, interdum aliqui iusti, tanquam certi de sua iustitia loquuntur. Vtrumque patet ex illo. 1. Ioan. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Et infra: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate, & statim: In hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus, & in conspectu eius suadebimus corda nostra.* Vtique quod à Deo diligimur, & in gratia eius sumus. Confirmatur ex illo. 2. Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiarum nostrarum, non enim posset testimonium hoc gloriam quandam per participationem afferre, nisi esset saltem ad hanc certitudinem infallibilem sufficiens.* Accedit illud Pauli ad Roma. 8. *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita poterit nos separare à charitate Dei, quæ est in Christo IESU Domino nostro, ubi cum dicat, nos, non de se tantum, sed etiam de aliis loqui videtur, & certitudinem, ac efficaciam charitatis explicare.* Et similiter loca superiori capite tractata, saltem hanc certitudinem suadere videntur.

4. *3. Ex Patribus.*

Tertio adducuntur etiam testimonia Patrum, & in primis Cyrillus Alexandr. & Augustin. superiori capite citati de hac saltem certitudine loqui videntur. Et illis addi potest Ambrosius libro quinto de Sacramento. cap. 2. *Animata tua, vel Ecclesia videt se ab omnibus mundatam esse peccatis, & dignam, quæ ad altare possit accedere.* Et sermo. quinto, *Quisquis fermento Christi adhaeserit, efficitur & ipse fermentum, de suacertus salute, & de aliorum acquisitione securus.* Item Hieronymus ad Galat. 6. circa illud: *Vos, qui spirituales estis, &c.* sic obicit: *Ergo iustus, qui de suacertus est mente, & scit, se non posse labi, &c.* ubi hoc assumit, verum esse supponens. Tandem Augustinus libro 8. de Trinit. cap. 8. *Qui diligit fratrem, (ait) magis nouit dilectionem, quam fratrem, quem diligit, sed, qui diligit fratrem non manet in morte.* teste Ioanne, ergo qui diligit fratrem, euidentissime, teste Augustino, scit se esse iustum, saltē scientia Theologica, ex vna propositione de fide, & altera euidente se esse iustum inferendo. Vnde in tracta. 5. super epist. Ioan. *Redeat (inquit) vnusquisque ad corpus suum, si sibi inueniet charitatem, securus sit, quia transit a morte ad vitam.* Omitto alia, quæ de alio genere certitudinis facile possunt explicari.

5. *Vltimo ratione.*

Vltimo suadetur ratione hæc opinio, quia certitudo Theologica causatur ex vno principio de fide, & altero euidente, cum euidente illatione, sed isto modo potest quis cognoscere se esse in gratia, ergo potest id cognoscere, & iudicare cum certitudine Theologica. Minor solum indiget probatione quoad illam partem de altera præmissa euidente, hæc autem potissimum probanda est rationibus adductis in præcedenti capite in secunda, & in vltima probatione primæ sententiæ, & in sequenti capite repetenda est eiusdem confirmatio. At denique in sequenti discursu totam vim probationis attingemus, & expendemus.

6. *Affertio catholica*

Dicendum ergo est, iustum de lege communi, & seclusa speciali reuelatione, aut instinctu illi æquiualente, non posse certo iudicare se esse iustum, etiam Theologica certitudine. Ita sentiunt omnes fere catholici Doctores, ex quibus aliquos in capite præcedenti allegauimus, & in sequentibus etiam referemus: parum enim inter hanc, & fidei certitudinem

distinguunt. Probarique potest ex aliquibus testimoniis Scripturæ supra citatis, præsertim ex illo Prouerb. 20. *Quis potest dicere, mundum est cor meum.* Nam qui est certus Theologicè de aliqua veritate, sine temeritate, vel arrogantia potest illam affirmare, imo, & cum merito, si per iustam occasionem fuerit conueniens, vt sancti interdum fecerunt certi de sua iustitia ex speciali reuelatione, vt de Paulo supra vidimus, & constat de Iob. 6. 13. & 27. Ergo si nullus potest dicere, mundum est cor meum, vt sapiens interrogando significat, profecto neque id potest scire Theologica certitudine. Neque obstabit, si quis dicat, id intelligi de corde mundo simpliciter etiam à venialibus, tum quia vt supra dicebamus, iustus simpliciter vocatur mundus in Scriptura, etiam si venialibus non careat: tum maxime, quia si quis posset dicere, mundus sum à peccatis mortalibus, posset, aliquando eadem certitudine dicere, mundus sum à venialibus, vt adultus baptizatus statim post baptismum, vel vir valde perfectus statim, ac absoluitur cum magno dolore, & amore. Inducietiam possunt verba Pauli: *Non in hoc iustificatus sum, & Davidis: Delicta quis intelligit?* Et Ecclesiastici. *Non te iustifices apud Deum, quia agnitor cordis ipse est.* Nam intentio Spiritus Sancti in his verbis est, neminem posse se ita exacte cognoscere, vt non timeat, an aliquid ipsum lateat, ergo nunquam potest tam certum iudicium de statu conscientie suæ proferre, ac proinde neque de sua gratia.

Secundo potest ad hoc ipsum induci Concilium Tridentinum, quia non solum docuit neminem posse fide credere se esse iustum, sed addidit, *Cui non potest subesse falsum.* At vero certitudo Theologica talis est, vt ei non possit subesse falsum, vel certitudo simpliciter, & Theologica non est, vt supra dicebam, ergo hæc etiam excluditur ex vi verborum Concilii: nam licet Concilium loquatur de hac cognitione sub nomine fidei, & Theologica cognitio soleat scientia vocari, re vera quatenus est obscura, & reuelationi diuinæ, saltem mediante discursu, innititur, quædam fides est, cui falsum subesse non potest. Item, addit Concilium, vnumquemque, si ad propriam infirmitatem, & indispositionem respiciat, posse de sua gratia formidare. At qui habet certitudinem Theologicam non potest formidare de veritate rei, quam iudicat, alias non esset scientia Theologiæ sed opinio, ergo ex mente Concilii nunquam potest tanta certitudo gratiæ comparari.

Tertio possunt testimonia Patrum ad hanc certitudinem applicari, quatenus iudicium certum humani cordis soli Deo attribuunt, & ipsi mer homini denegant, vt in supra allegatis, & aliis, quæ Bellarminus adducit, videri potest, hoc autem iudicium, de quo tractamus, simpliciter certum esset, si daretur. Specialiter autem notari possunt verba Gregorii lib. 6. epist. 22. alias cap. 186. ubi scribens ad quandam feminam, quæ de sua iustificatione sollicita securitatem ex reuelatione aliqua ipsi Gregorio facta desiderabat ipse respondit: *Inutilem rem postulasti, quia securus de peccatis fieri non debes, nisi cum iam in die vitæ tuæ vltimo plangere eadem peccata minime valebis. Quæ dies quoad vique venerit, semper suspecta, semper metuere culpas debes.* Et infra adduxit illud Prouerbiorum. 8. *Beatus vir, qui semper est pauidus.* Quibus verbis consonant illa Augustin. serm. 23. de Verb. Domini: *Tu non vides in te peccatum, forte Deus videt, qui melius videt.* Imo Basil. regul. 301. ex breuioribus, non solum ait Deum videre sæpe in conscientia nostra, quæ nos non videmus, sed etiam posse idem alteri homini contingere. Et egregie Bernard. epist. 42. post medium: *Non ex toto credo mentaliter, vel ipsi conscientia mea, quippe qui nec ipsa quidem questionem sumpta à causis, & efficiis iustificationis.*

Quarto ex his concluditur fundamentalis huius veri: at ratio, quæ in hunc modum explicari potest. Hæc Theologica certitudo, vel potest esse ex principis

*Probatur  
ex Scriptura.  
7a.*

*7. Ex Trid.*

*8. Ex Patribus.*

*9. Ex fundamentali ratione sumpta à causis, & efficiis iustificationis.*



Quoad cau-  
sas.

Valor sacra-  
menti cuius  
libet semper  
est incertus.

cipiis quasi à priori ex causis nostræ iustificationis, vel quasi à posteriori ex effectibus eius, sed neutro modo haberi potest, ergo simpliciter est impossibilis sine speciali reuelatione. Minor quoad priorem partem probatur, quia principia fidei, ex quibus hæc certitudo potest desumi, omnia sunt conditionalia, vt Sacramentum dat gratiam, si rite ministratur, & suscipiens non ponat obicem, vel homini diligenti Deum, vel pœnitentiam agenti, sicut oportet, Deus remittit peccata, vel si quod aliud simile est, sed ex tali principio nõ potest colligi absolutum iudicium, quo quis certo cognoscat, se esse iustum, ergo. Maior supponitur ex dictis in lib. 8. Minor probatur, quia semper conditio illa, sub qua remissio peccatorum promittitur, talis est, vt per fidem infusam non cognoscatur vt in particulari existens, quia supponimus non esse reuelatam, neque etiam cognoscitur euidenter, ergo nec certo cognosci potest, quia seclusa fide non est certitudo simpliciter sine euidentia. Quod autem euidenter non cognoscatur, probatur inductione quadam. Et primo in iustificatione, quæ fit per sacramentum, duplex conditio interuenit, vna est, quod sacramentum rite, & valide ministratur, alia, vt ex parte suscipientis sit conueniens dispositio, qualis esse oportet, loquimur enim in adultis, nam paruuli licet dispositione non indigeant, nec possint obicem ponere, ignorant prorsus receptionem sacramenti quando illis confertur, & postea in ætate adulta sola fide humana, & fallibili scire possunt. At vero adulti scire quidem possunt, exterius sibi applicari res illas, quæ sunt materia, & forma sacramenti, an vero rite, & valide conficiatur circa eos sacramentum, scire non possunt cū absolutacertitudine. Quod vniuersaliter in omni sacramento probatur, quia saltem intentio conferentis non potest ipsis esse euidentis sed ipsius tantum testimonio tacito, vel expresso innotescit, quod licet multis, & euidentibus signis credibilitatis munitum sit, semper est fallibile, & fidem humanam, cui possit falsum subesse, non transcendit. In sacramento vero confessionis additur alia incertitudo, quia non est certum, hunc ministrum sacramenti esse verum sacerdotem, potuit enim habere defectum essentialem in ordinatione sua, & illud ignorare.

10. Præterea ex parte alterius conditionis, scilicet, necessariæ dispositionis, euidentia semper deficit, quia illa dispositio posita est in aliqua hominis actione, sitio requisita ad effectum sacramenti interuenit: rei in se quidditatiue cognoscit, qualis sit, nec etiam per experientiam aliquam, vel effectum potest euidenter cognoscere, an sufficiens sit. Probatur, quia illa dispositio non est actus, v.g. amoris, vel doloris absolute sumptus, sed cum hoc addito sicut oportet, sicut Concilia loquuntur, in quo autem illud sicut oportet, positum sit, vix à sapientibus cognoscitur, nam ipsi etiam eruditissimi Theologi in eo explicando non conueniunt, nec sub experientiam cadit, nec per effectum sensibilem euidenter manifestatur, vt ex dictis supra de actibus gratiæ, & ex materia de pœnitentia notum est. Ergo ex vi sanctificationis per sacramentum nunquam potest recipiens certitudinem Theologicā susceptæ gratiæ comparare. Neq. obstat, quod sacramentum possit gratiam cum sola attritione conferre, saltem in baptismo, & pœnitentia: tum quia licet hoc sit verum, non est tamen de fide certum, etiam in his sacramentis, tum etiam quia semper claudicat certitudo ex alio capite intentionis ministri, tum maxime quia etiam ipsa attritio requirit suum modum, vt sit, sicut oportet, qui modus nunquam est euidenter notus, licet intra latitudinem coniecturæ magis possit innotescere attritio, quam contritio. Vnde obiter intelligitur, quamuis nec iustificatio per baptismum, nec per pœnitentiam possit esse absolute certa, nihilominus intra latitudinem coniecturæ maiorem esse in baptismo, quam in pœnitentia, quia de suffi-

pars 3.

cientia, & veritate ministri certius in baptismo constat, quia non requiritur minister ordinatus, sicut in pœnitentia. Item ex parte materiæ est etiam maior certitudo in baptismo, quia est simplex, & naturalis aqua, in pœnitentia vero confessio integra formaliter, quæ difficilius multo cognoscitur.

Atque hinc facile colligitur, multo minus posse hominem, qui extra sacramentum iustificatur, certo scire certitudine Theologica, gratiam, vel remissionem peccatorum fuisse consequutum, quia non potest absoluta certitudine etiam naturali, ac physica, seu metaphysica cognoscere, se dilexisse, aut diligere Deum ex vero, & puro amore charitatis, seu beneuolentiæ propter ipsum, vel detestari peccatum propter Deum sicut oportet, vt probatum est, ergo non habet duo principia certa, ex quibus absolutam conclusionem inferat, se esse iustificatum: nam vt hic effectus absolute, & in re ipsa sequatur, necessaria est talis dispositio, vt ex lib. 8. constat. Accedit, quod propter supernaturalitatem, & perfectionem essentialem talis actus, quæ satis occulta nobis est, sunt inter Theologos opiniones de modis accidentalibus, vt de intentione, ac duratione, in quibus licet intra latitudinem opinionis satis cognita si veritas, nihilominus non est in eis certitudo iudei, nec physica, seu naturalis, & hoc satis est, vt hoc iudicium: ego sum sufficenter dispositus ad iustificationem, & remissionem peccatorum, non sit satis certum ad inferendum aliud iudicium Theologice certum, mihi sunt remissa peccata, & sum iustus.

Superest alius modus certitudinis ex effectibus desumptus. Posset enim quis dicere quod licet in ipso puncto iustificationis, vel susceptionis sacramenti non statim acquiratur tanta certitudo, ex effectibus postea subsequutis, & cum indicis primæ iustificationis coniunctis illam certitudinem posse compleri, vt si post primam iustificationem statim cepit prompte, ac delectabiliter præcepta seruare, & deinde per multum tempus in illa obseruatione mandatorum sine graui lapsu perseverauit, & addi vltius potest, quod non solum præcepta, sed etiam consilia seruauerit, & non solum mortalia peccata euitauerit, sed etiam venialia vitare studuerit. Quibus adiungi possunt spirituales consolationes, & fauores interni, quos Deus non nisi amicis communicat. Ex his ergo omnibus simul sumptis prout in multis iustis solent concurrere, poterit ab effectu cum Theologica certitudine inferri, talem hominem primam iustitiam, & remissionem peccatorum consequutum fuisse, quia sine gratia habituali non seruantur diu omnia præcepta, vt in libro. 1. diximus: tum etiam, quia vt ait Paul. 2. Corinth. 7. Tristitia, quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur, ergo à contrario pœnitentia, quæ salutem stabilem operata est, ab effectu ipso vera fuisse cognoscitur, & consequenter certum erit, hominem iustificasse, ac proinde etiam nunc iustificatum esse, quia postea non peccasse mortaliter compertum esse supponitur. Sed totam hanc certitudinem enervat sententia Pauli: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Nam hinc habetur de ipsamet perseverantia non dari talem absolutam certitudinem. Aliud enim est, non habere conscientiam peccati, quod tantum ignoracionem, vel nescientiam lapsus significat, aliud est, positue, ac certo scire me toto hoc tempore mortaliter non peccasse: testimonium autem conscientie tantum potest haberi priori modo, nec ex illo sequitur secundum; quia ex negatione scientiæ, quod res sit, non sequitur scientia quod vere non sit, vt per se patet, quia aliquid potuit committi cum grati etiam culpa, quod postea ipsummet peccatorem lateat, propter quod scriptum est: Ab occultis meis munda me Domine, ergo in diuturna perseverantia non satis fundatur illa certitudo iustitiæ, cum ipsa perseverantia incerta sit.

11. Multoquæ magis incerta prædicta dispositio extra sacramentum.

12. Quoad effectus.



13. *Existitatio peccatorum non est certus effectus gratiæ habitus; cui possit contingere per actualia auxilia.*  
 Accedit quod licet sit certum ad vitandum peccatum mortale longo tempore esse necessariam gratiam auxiliantem, quod autem sit necessaria gratia habitualis non est certum, sed tantum est probabilior opinio Theologica, ut libr. 1. capit. 26. visum est, ergo etiam quoad illationem non sequitur certa cognitio propriæ gratiæ ex illo effectu. Atque hoc maxime verum est, si loquamur de observatione præceptorum tantum naturalium, illa tamen observatio non sufficit ad iustitiam, nam oportet etiam supernaturalia præcepta servare, & præcipue charitatis, nunquam autem potest homo esse certus, quod illud servauerit, propter rationem factam, quod modus ille, sicut oportet, occultissimus est. Vnde oportet plurimū advertere, aliud esse non peccare contra præceptum, aliud, illud implere, hæc enim duo in præceptis maxime affirmatiuis distinctissima sunt: nam potest quis non peccare contra præceptum putans illud implere ex ignorantia inculpabili, cum tamen re vera non impleat, ut si putet se habere contritionem, cum illam habere debet, eam tamen re vera non habeat, ille enim non peccat, & tamen non implet præceptū. In illo ergo perseverantiæ signo, vel sumitur pro signo quod omnia præcepta, tam naturalia, quam supernaturalia fuerint diu observata, & sic negamus esse posse certo cognitum, quia saltem de præcepto charitatis est incertum, ut ostendi, & idem est de præcepto penitentiae, & idem dicam de præcepto fidei, & spei: si autem tantum pro signo sumitur, non peccasse denuo graviter contra aliquod præceptum, non est solum incertum signum, ut dixi, sed etiam insufficiens, quia sunt aliqua præcepta, quæ non satis est non violare per culpam, sed etiam necesse est positive illa implere, ut gratia obtineatur, quia sunt de mediis ad consequendam iustitiam necessariis, sine quibus in re impletis non obtinetur, etiam si per ignorantiam inculpabiliter omittantur. Denique reliqua indicia incerta, & lubrica sunt, quia possunt ex aliis causis provenire, & Angelus Satanæ transfiguratur se in Angelum lucis, & aliquid simile interdum procurat, ut hominem in peccato iacentem securum reddat, Deus etiam interdum similia beneficia confert peccatori, ut illum à peccatis multiplicandis contineat, & sic tandem illum ad meliorem mentem convertat; ergo etiam ex effectibus non potest talis certitudo comparari.

14. *Nec de augmento gratiæ potest homo reddi certus theologicè.*  
 Tandem hinc obiter colligimus, multo minus posse hominem esse certum dicto modo de augmento suæ iustitiæ. Probatur generali ratione, quia augmentum formæ supponit formam; ergo qui non potest esse certus de forma gratiæ, multo minus poterit esse certus de illius augmento. Item distinguendo duplex augmentum gratiæ, per sacramentum, vel sine illo, probantur in particulari singula membra. Nam sicut recipiendo sacramenta mortuorum nemo potest certo scire, se consequi vitam, ita nec recipiendo sacramenta vivorum, potest quis certo cognoscere, se recipere augmentum vitæ, sicut nec potest certo cognoscere se per accidens iustificari, si fortasse erat in peccato. Probatur æquiparatio, tum quia etiam in his sacramentis interuenit illa incertitudo sacramenti, quæ pendet ex intentione ministri. Solus enim sacerdos recipiens sacramentum à se consecratum potest esse de sua intentione securus, non est tamen certus de sua ordinatione, nec de intentione ordinantis, nec de suo baptismo, sine quo non tenet ordinatio. Et hæc incertitudo ex parte ordinationis, vel consecrationis ministri in cæteris sacramentis vivorum inuenitur. Præterquam in matrimonio, in quo necessarius, & quasi essentialis minister sunt ipsi contrahentes, in eis vero, & est incertitudo tum ex parte baptisimi, quia si baptizati vere non sint, matrimonium eorum non erit sacramentum: tum ex parte intentionis, quia licet unusquisque de sua intentione certus esse possit, non tamen unus de intentione al-

*Æquiparatio inter primam gratiæ, & eius augmentum ostenditur.*

*Matrimonium incertitudo.*

terius, cum tamen utraque sit ad sacramentum constitutuendum necessaria. Præterea in his omnibus inuenitur incertitudo ex parte obicis suscipientis, nam dispositio per se requisita ad recipiendum effectum horum sacramentorum, est esse in gratia, unde qui illa caret, perse ponit obicem effectui sacramenti, sed non potest homo esse certus quod sit in gratia, ergo nec certus, quod non ponat obicem effectui sacramenti. Quod si ad tollendam hanc incertitudinem aliquis studeat contritus accedere, & bona fide accedat tantum attritus: tunc aliunde interuenit, & incertitudo iuris (ut sic dicam) id est, an talia sacramenta faciant de attrito contritum, etiam si bona fide accedat, & incertitudo facti, quia etiam est incertum, an illa, quæ putatur contritio, sit vera attritio, & sicut oportet. Iam vero augmentum gratiæ, quod fit per opera hominis iusti, non minus incertum est. Primum quia re vera non est certitudo, quod illa opera sint hominis iusti. Deinde, quia de ipsis operibus non est satis certum, an sint talia, qualia ad augendam gratiam esse oportet, ut ex supra tractatis de augmento gratiæ per opera iustorum manifestum est. Atque ita consequenter concluditur, nec per usum sacramentorum, nec per diuturnam operationem iustitiæ ad certitudinem Theologicam de propria iustitia perueniri posse.

Ad primum ergo argumentum ex auctoritate negatiua desumptum respondetur in primis, debilem esse illationem, quia potuisset Concilium loqui de certitudine fidei, & tacere de Theologica, non quia verum non sit, hanc etiam haberi non posse, sed quia non est æque certum, & ad causam non ita referebat. Deinde falsum est quod assumitur, nam licet Concilium expresse loquatur de certitudine fidei, aliqua tamen addidit ita, per quæ certitudinem etiam Theologicam exclusit, ut declarant. Ad secundum ab auctoritate positiua Scripturæ, negamus tribui alicubi in Scriptura Sacramentalem certitudinem iustis. Et ad verba 1. Ioann. 3. Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. respondeo verba illa explicanda esse per illa Christi (à quo Ioannes sua desumpsit) Ioa. 13. In hoc cognoscet omnes, si discipuli mei estis, si dilectionem habueritis adinuicem. Vbi Christus aperte loquitur de cognitione coniecturali ex quodam potissimo signo, ex quo non sumitur cognitio certa fidei, vel Theologiæ, sed coniecturalis, quam potest non solum unusquisque de se habere, sed etiam unus de alio, imo, & infidelis de fidelibus. De simili ergo cognitione loquitur Ioannes, cum dixit, Nos scimus, &c, morali, scilicet modo loquendo, & coniectando, quia qui veram dilectionem charitatis proximi habet, sine dubio iustus est, & qui diligit proximum coniectare potest, & confidere, ex vera charitate illum diligere, & eodem modo scit, se translatus esse de morte ad vitam. Adde, verba illa & similia posse referri non ad singulas personas, sed ad Ecclesiam, in qua vera charitas proximorum viget, & ideo est certum, inter fideles, absolute loquendo, esse verum dilectionis diuinæ vinculum, ita etiam inter illos esse multos iustos, in particulari vero de vnoquoque dilectio quidem erit signum iustitiæ, non tamen certius, quam fuerit certum dilectionem illam esse, sicut oportet, quod tamen coniectare possumus, non tamen certo scire, ut ostendimus.

Posteriora autem verba Ioannis hunc potius sensum confirmant, monet enim Ioannes, ut in conspectu Dei opera nostra, & dilectionem nostram consideremus, ut inde corda nostra suadeamus, quia videlicet cum non possimus esse omnino certi de nostra conscientie statu, saltem ex modo operandi, & diligendi, aliquam coniecturam, quæ ad suadendam, & pacificandam conscientiam sufficiat, accipiamus. Quæ est Augustini, & Bedæ, aliorumque communior

15. *Ad arg. auctoritate negatiua inn.*

Ad 2. expositionem.

16. *Ex loco d. Ioannis potius confirmatur assertio.*



munior expositio. Eandemque sententiam continent verba Pauli in illo argumento addita: *Gloria nostra hæc est testimonium conscientie nostræ*, non enim id dixit Paulus, quia testimonium conscientie omnem metum, vel formidinem expellat, cum contrarium alio loco ipse docuerit, sed quia quando cum sufficienti diligentia, & humilitate concipitur, potest & pacem animi, & spem gloriæ suo modo certam generare. Et præcipue id dixit, ut doceret nos de aliorum iudiciis non esse nimium sollicitos, sed testimonium nostræ conscientie præcipue consulamus, non ut regulam infallibilem, sed ut nobis præcipue certam, si diligenter procuretur. Et ideo cum dixisset: *Gloria nostra hæc est testimonium conscientie nostræ*, adiungit, *quod in simplicitate cordis, & in sinceritate Dei, & non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conuersati sumus in hoc mundo*. Ecce quibus indiciis utebatur ad formandam conscientiam, quam gloriam suam appellauit, quæ etiam Corinthiis nota erant, & per eandem cognoscere poterant, non vanam, sed veram fuisse illam gloriâ Pauli, ut in sequentibus subiungit. Et ita exponuntur communiter illa verba, quæ late tractat Bernardus in serm. 1. de Annuntiatio. & dicta ep. 42.

17. Circa vltima verba Pauli: *Certus sum enim, quia neque, neque recte mors, neque vita poterunt nos separare à charitate Dei*, quinæ, ad expendam respondent, Paulum non loqui de charitate diendum a sua, vel nostra erga ipsum, sed de charitate Dei erga gumentum ipsum. Sed contraria expositio est communis, ut Paulus ibi ex Patribus refert Toletus est quæ satis probabilis, & à quibusdā consentanea contextui. Sed quicquid de hoc sit non exponitur.

exponitur illo modo difficultas, quia si sit sermo de amore Dei, quo prædestinatos dilexit, quomodo potuit Paulus dicere: *Certus sum, &c.* Si vero sit sermo de amore amicitie Dei ad hominem secundum præsentem iustitiam, id est, quo Deus hominem actu iustificat, & in iustitia conseruat, hic amor Dei ad nos est connexus cum amore nostri ad ipsum, nam si iustus deserat Deum, deseretur ab ipso, ergo si Paulus dicere non potuit, certus sum enim, quia nulla tentatio me separabit à charitate, quam in Deum habeo, nec potuit dicere certus sum, quia nihil me excludit à charitate, qua Deus me amat. Igitur difficultas eadem est, non tamen est propria, quam nunc tractamus de certitudine gratiæ, quia potius est de certitudine prædestinationis, quia Paulus loquitur de perseverantia, quæ cum prædestinatione coniuncta est. Possunt ergo dupliciter exponi. Primo si Paulus de se solo loquatur, & sic loquutus est ex scientia specialis reuelationis, quam habuit, ut supra dixi. Secundo accipi possunt illa verba generalius, ut ab aliis etiam iustis interdum dici possunt, & sic non significant absolutam cognitionem, & certitudinem futuri euentus, sed certitudinem confidentiæ. Vnde Ambros. ibi. & Hieron. epist. ad Algas. q. 9. iuxta Græcum textum legunt: *Confide, & sumitur clare ex Liberio Papa epi. 2. circa fin. Et confirmari potest, quia simile verbum, certus sum, sæpe apud eundem Paulum solum significat vehementem coniecturam, & fiduciam, ut in eadem ep. c. 15. Certus sum fratres mei & ego ipse de vobis. 2. Tim. 1. Certus sum autem, quod & in te. Et similis modus loquendi vulgaris est. Aliter vero August. lib. de Correctio. & gratia. c. 7. verba illa ad omnes prædestinatos refert, sic autem dicendum est certitudinem illam intelligendam esse respectu prædestinatorum formaliter, non materialiter, id est, certum fuisse Paulum, & nos etiam esse, prædestinatos non posse separari finaliter à charitate Dei. Licet nemo certo sciat, se esse ex illis, nisi de hoc specialē reuelationem habeat, sine qua etiā nemo scit se perseveraturum esse in gratia. Aliter Berna. serm. de Duplici Baptismo, exponit de certitudine conditionata, seu ex parte charitatis, scilicet, certus sum quia nihil nos separabit, si nolimus, non enim separabimur coacti, nisi libere consentiamus. Et prius indicauit illam Cyprian. ep. 8.*

pars 3.

Ad tertium ex Patribus respondeo. Ambrosius in priori loco de morali certitudine loquitur, quam baptizatus habere potest de mundatione à peccatis per sacramentum, utitur autem Ambros. verbo, *videndi*, cum dicit se videre mundatum, tum propter certitudinem de efficacia sacramenti, & quia aliquo modo videt, vel experitur dispositionem suam, tamen ex utroque simul solum resultat quædam magna cōiectura, quæ verbo videndi solet communiter, & moraliter explicari. Et eodem modo dicit in alio loco, *Certus sum, &c.* cuius euident argumentum est, quia non solum de se, sed etiam de aliis, & non solum de præsentibus, sed etiam de futuro effectu dicit se esse certum, loquitur ergo de certitudine coniecturali, seu fiduciæ. Et de eadem certitudine loquitur Hieron. quia etiā loquitur de effectu futuro sine culpa faciendo, non de præsentibus iustitiis, & vere dicit, aliquem virum posse esse ita perfectum, ut certo confidat, posse sine timore proprii lapsus, aut culpæ alium reprehendere. August. verba in li. 8. de Trinit. c. 8. facilia sunt, quia solum dicit, eum qui diligit Deum, aut proximum euidenter, nosse se diligere, & amare ipsam dilectionem, qua diligit, hoc tamen non satis est, ut certo iudicet, se esse iustum, quia non euidenter cognoscit, qualis sit illa dilectio, neque an sit, sicut oportet, ut vel ad iustitiā proximè disponat, vel ut sit proprius iustitiæ fructus: in alio vero testimonio non dicit, posse iustum, redeundo ad cor suum, ibi intuēri, aut euidenter cognoscere charitatē sed conditionaliter loquitur, *Si ibi charitatē inuenerit*, eo videlicet modo, quo inueniri potest per testimoniū conscientie, & probabilem coniecturam, & tunc etiam locum habet, quod subdit, dicens, si inuenerit, securus sit, quia transit à morte ad vitam, securus, utique securitate confidentiæ, quæ ad pacem conscientie sufficiat.

Ad rationem illius sententiæ iam tacite responsum est, negando minorem, nunquam enim aliud principium naturale, vel (ut ita dicam) experimentale, quod cum principio fidei coniungitur, ad demonstrandam propriam iustitiam, est euident, aut satis certum, ut in discursu facto ostensum est, & in sequenti capiti iterum dicetur.

## C A P V T XI.

An ex perfectione vitæ, ac operum iustitiæ possit interdum iustus esse moraliter certus de sua gratia, & in quo gradu?

In hoc puncto varie loquuntur, tam Scholastici, quam moderni, qui contra hæreticos accuratius de certitudine gratiæ scripserunt. Nam aliqui nullam certitudinem esse admittendam opinantur, in quam sententiam allegantur antiqui Scholastici, quia solā coniecturalem cognitionem dicunt esse possibilem. Ita enim loquitur D. Thomas dicto ar. 5. Bonaue. in 1. d. 17. art. vnic. q. 3. Richard. etiam q. 3. alias. ar. 1. q. 5. Durand. q. 4. Scot. in 4. d. 9. q. vnic. Gabr. in 2. d. 27. art. 5. dub. 5. Gerson. 4. tract. de signis, & malis lit. F. & multi moderni ita loquuntur, & specialiter Medina dicto ar. 5. negat moralem certitudinem, Fundamentū est, quia certitudo excludit dubium, & formidinem, sed non potest quis ita cognoscere, se esse in gratia, ut non formidet, ut in præcedenti capite ex Cōcil. Trid. ostensum est, ergo non potest esse vera certitudo in tali cognitione. Alii vero auctores absolute affirmant, posse in hac vita sanctum aliquem ex effectibus, & signis diuinæ gratiæ fieri simpliciter certum de sua gratia, ita ut nihil debitet, nec formidet. Solet hæc sententia tribui Alens. 3. p. q. 61. mem. 7. ar. 3. §. 1. & 2. Sed ille lubricus loquitur, & varie, nam in §. 1. licet referat ut probabilem opinionem asserentem posse aliquem habere scientiam, quod sit in gratia, per effectus certissimos, ut sunt frequens dilectio Dei toto conatu, odium

Ec 3

odium



odium peccati magna, & longa experientia confirmatum, tanta pax animi, ut vix motus fomitis sentiat, contemplatio assidua cum magno spirituali gaudio, & alia, quæ §. 2. reducit ad illa tria, quæ David Ps. 4. attigit, respondendo illi interrogationi: *Quis ostendit nobis bona?* Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, dedisti latitudinem in corde meo. Et ita fca. In pace in id ipsum dormiam, & requiescam. Nihilominus tandem in illo §. 1. ait hæc omnia non sufficere, ut gratiæ præsentia, certitudinaliter sciatur. rursus vero in §. 2. dicit, quando in anima sunt illa signa, vere certum experimentum esse, quod anima habeat gratiam. Postea vero ad ultimum, quatenus gratia includit acceptionem diuinam, eatenus experimentum illud à certitudine deficere dicit. Vnde Gabriel supra Alensem pro sua sententia allegat, ipse autem tandem dicit posse haberi. *pene*, certitudinem. Sine illo autem addito absolute illam admittit Carthusi. in 1. d. 17. q. 5. & 10. Vegalib. 9. c. 46. & 47. Soto lib. 3. de Natura, & gratia, c. 10. & in Apolog. contra Cather. c. 2. & Valent. dif. 8. q. 5. puncto. 4. in 2. tom. Ruard. ar. 9. §. *Quamuis necessarium*. Bened. autem Pereir. ad Roma. 8. controuersiam sub problemate relinquit.

2. Fortasse contentio hæc magna ex parte in verborum usu, vel acceptione consistit, quamuis etiam orta videatur ex eo, quod admittendo aliquam certitudinem in hac cognitione, non apparet certa regula ad gradum illius explicandum, vel assignandum, & ideo quidam excedunt illū omnino negando, ut Medina, & alii non nulli: alii vero excedunt in illo exaggerando, ut si quis alius. Ut ergo tollamus quæstionē de nomine supponimus infra duos gradus certitudinis, quosiam exclusimus, posse dari aliquem gradum firmitatis in assensu intellectus, qui proprio, & visitato modo loquendi certitudo vocetur, non solum quia excludit dubitationem negatiuam, seu suspensiuam assensus intellectus, hoc enim (ut supra dixi) non est certitudo, nam in quacunq; humana fide, & assensu opinatio inuenitur, sed quæ prudentem, seu moralem suspensionem falsitatis excludat. In hoc vero certitudinis modo plures sunt gradus. Quidā & supremus esse videtur de his rebus, quæ constanti assertionē, & testificatione gentium, & populorum, & rationū omnium ut olim, & nunc etiam ab innumeris visa, & ab omnibus humana fide credita sunt, ut Romam esse, & similia. Alius gradus, & infimus est, quod à multis, vel à pluribus oculatis testibus fide dignis, & omni exceptione maioribus asseritur, maxime quando non occurrit probabilis ratio dubitandi, aut suspicandi mendaciū, vel quando ex qualitatibus personarū ratio credibilitatis crescit. Vnde fit, ut inter hos gradus possint esse plures gradus maioris, vel minoris certitudinis, ut per se notum est. Duo ergo breuiter explicanda sunt. Vnū est, an cognitio propriæ gratiæ possit peruenire ad aliquem gradum certitudinis huius tertii ordinis, qui non sit fidei diuinæ, nec Theologiæ, seu euidentia mixtæ cum fide? & ut habeamus nomen, quo breuiter loquamur, certitudinem moralem illam appellabimus. Aliud est, si dari potest hæc certitudo, ad quem gradum in illo ordine ascendere possit?

3. Dico ergo primo. Non repugnat iustum aliquem peruenire in hac vita ad habendam moralem certitudinem gratiæ suæ. In hac assertione conuenio cum auctoribus secundæ opinionis, inter quos Valeria optime illam prosequitur. Qui merito aduertit D. Thom. vel antiquos Scholasticos ab illa non dissentire, cum enim solum coniecturalem cognitionē gratiæ admittunt, tantum intendunt duos gradus primos certitudinis excludere, non tamen negant, in hoc tertio modo coniecturalis cognitionis posse esse gradus, & aliquem habere rationem aliquam certitudinis, neque illam negant in gratia posse reperiri. Imo qui in particulari illam attingunt, non illā excludunt, ut Alensis, Gabr. & Carthus. Ut autem illam probemus, aduer-

tendum est, in ea non esse sermonem de omnibus iustis, sed de possibilitate in aliquibus sanctioribus, perfectissime, & perseueranter Deo seruientibus, & familiariter cum Deo agentibus. Nā in genere loquendo de iustis, sufficit probabilis coniectura, & exultimatio, quia absolute possint humano modo credere, & definite iudicare, se esse in statu gratiæ. Hæc enim omnibus possibilis est, si moralem diligentiam adhibeant ad consequendam veniam præteritorum peccatorū, & postea ad vitanda futura, ita ut licet formident, & timeant, nihilominus ex coniecturis probabilioribus bona fide, & prudenter iudicent se ita esse dispositos. Quoad hoc enim locū habet quod Cath. obiebat: neminem esse ita stolidū, quin de se hoc iudiciū ferre possit. Est enim hoc verum de iudicio humano probabilis, & prudenti. Imo tale iudiciū sæpe est hominibus necessarium ad suas actiones recte instituendas. Sic enim de sumptione Eucharistiæ ait Apost. 1. Cor. 11. *Probet autem se ipsum homo*, nam ex illa probatione debet saltē ea cognitio resultare, qua homo iudicet probabiliter, & prudenter, se esse dispositum, licet non sit ita certus, quin possit decipi, & consequenter dubitare. Vnde distingui solet duplex certitudo, vna speculatiua, alia practica, prior est de ipsa re, & veritate, prout in se est, & hanc dicemus, non esse in omnibus iustis, nec esse necessariam, alia est practica, quæ est de rectitudine operationis, supposita alia probabili cognitione speculatiua, & hæc necessaria est iustis, quando ea opera faciunt, quæ in peccato licite exercere non possunt, illam autem habet, qui dicto modo se probat, quia ut practice certo iudicet, se digne excedere ad Eucharistiā, v. g. vel aliud simile opus, satis est, quod examinata conscientia, non inueniat in se nouum peccatum, & de præteritis probabiliter iudicet, fecisse diligentiam necessariam, & sufficientem, ut sibi dimitterentur. Generaliter ergo loquendo de iustis, ordinarie non est necessaria, nec reperitur in eis maior certitudo, licet in illo met iustificandi modo possit esse maior, vel minor coniectura. Et de hac communitate iustorum possent admitti, quæ Medina de incertitudine gratiæ exaggerat, licet ipse vniuersaliter loqui videatur.

Sic ergo explicata assertio quoad possibilitatem, & raritatem (ut sic dicam) huius certitudinis, probatur primo, quia est consentanea aliquibus modis loquendi Scripturæ in præcedentibus capitulis allegatis, ut est illud. 1. Ioann. 3. *In hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus, & in conspectu eius suadebimus corda nostra*. Et illud 2. Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est testimonium conscientia nostra, & addit specialissima signa, quod simplicitate cordis, & sinceritate Dei, & non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conuersati sumus*. Et illud Isai. 32. *Erit opus iustitiæ pax, &c. & ad Galatas 5. Fructus Spiritus est Gaudium, pax, &c. Et Apocalyp. 2. Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo scit, nisi qui accipit*. quod Diuus Thomas allegat, alludens ad exceptionem Bernardi in lib. de Conuersat. ad Clericos ca. 21. ubi ait, manna illud esse sapientiam, & suauitatem Domini, quam non eruditio, sed vnctio docet, nec scientia, sed conscientia comprehendit.

Secundo ita Patres loquuntur, nec est cur non illos imitari timeamus. Citauimus iam Ambrosium in 2. Ex Patris sermon. 5. utentem illis verbis: *De sua certus salute, & bus*.

Cyrillum utentem verbo, *videndi in se Deum habitantem*, & Cyprianum dicentem, *Sanctificatam se agnoscens, & Augustinum absolute dicentem, Ex ipso, delectatione iustitiæ Spiritum Dei in nobis esse cognoscimus*. Adde nunc possumus Leonem Papam in sermone octauo, Epiphan. *Qui experiri cupit, an in ipso Deus hominis sit, sincero examine cordis sui interiora discutiat, & explicato modo examinis concludit: Quisquis huiusmodi est, Deum habitantem, & rectorem suum esse non dubitet, &c.* Et Augustinum tractat. quinto in Epistola prima Ioann. dicentem: *Nemo interroget hominem, redeat vnusquisque ad cor suum, si ibi videt charitatem fraternam securus*

De quibus iustis procedit conclusio.

De certitudine practica, non de speculatiua procedit.

4. Assertio probatur 1. ex Scriptura.

5.



fectus sit, quia transit de morte ad vitam. Supponit certe Augustinus, esse possibile, illam sic inuenire, vt securitas illa inde oriri possit, alioqui consilium daret de re impossibili, & Gregor. libr. 2. Dialog. cap. 2. Mens, quæ diuino Spiritu impletur, habet euidentissima signa sua, quibus enumeratis concludit: Liqueat, quod de præsentia Sancti Spiritus testimonium ferat. Si ergo signa sunt euidentissima, profecto sentit Gregorius per illa reddi testimonium aliquo modo certum. Et libro 6. Epistolæ in 23. alias ca. 187. Cum longa (inquit) mæroris anxietate fuerit formido consumpta, quædam iam de præsumptione securitas nascitur. Denique Bernardus varijs in locis multipliciter explicat hoc genus certitudinis, & quasi securitatis, nam serm. 6. in Cantic. in principio dicit esse in Ecclesia quosdam spirituales, cum Deo fiducialiter, & quasi cum amico loquentes, & statim illos describit, & de anima, quæ talis fuerit, concludit: Si voluerit gloriarì, non erit insipiens, tantum vt qui glorietur, in Domino glorietur. Et infra circa finem postquam specialissima signa præsentis diuini Spiritus descripsit, concludit. Si hæc sensero, non ambigo sponsum adesse, verbi siquidem hæc copiasunt, & de plenitudine eius ista accipimus, &c.

6. Tandem ratione præbatur, tum ex causis primæ gratiæ, nempe ex Baptismo. Ratione, tandem declaratur assertio, explicando, amplius, & ponderando breuiter signa, à quibus de sumi potest, suppositis principijs fidei. Reducuntur enim illa signa ad duo capita, scilicet ad primas causas gratiæ, & ad effectus diuini Spiritus per gratiam inhabitantis. Inter causas in primis considerantur sacramenta, quæ ad dandam primam gratiam sunt instituta, baptisumus, scil. & pœnitentia. De baptismo quoad hoc, vt quis credat, se esse baptizatum, omnes admittunt eam certitudinẽ moralem, quæ solet esse in illis rebus humanis, quæ licet nitantur hominum testimonio, vel auctoritate, tanquam certa habentur, & ab omnibus ita creduntur, eo quod & magna, ac communi auctoritate nitantur, & nulla sit ratio suspicandi falsum, & menatum esse in tali ciuitate, & ex talibus parentibus, &c. Potest ergo qui de parentibus Christianis, & inter Catholicos ordinario modo natus, & educatus est, fide quadam humana credere se esse baptizatum, & rite baptizatum, qñ nullam habet rationem male suspicandi de intetione ministri, & ita plane sumitur, ex his, quæ tradit Innocent. 3. in cap. Veniens. de Presbytero non baptizato. Ex quo fit vltèrius, vt qui in infantia baptizatus est, eadẽ certitudinem habeat, quod aliqui fuerit iustificatus, & qñ sibi remissum sit originale peccatum. Vnde si contingat, aliquem post baptismum non habuisse conscientiam, neqñ certam, neqñ dubiã peccati mortalis, quod in confessione aperire posuerit, illum posse pro toto illo tempore retinere fidem humanam de iustitia sua non parum firmam, & quæ morali modo possit dici certa. & quia hoc non cõtingit longo tẽpore sine magna gratia, & multa diligentia in diuino seruitio, si hæc circumstantiæ adiungantur cum experientia interni affectus quasi continui ad Deum, cum efficaci proposito nunq̃ offendendi illum, & cum orationis assiduitate, & exercitio sanctarũ operationum, & frequenti sacramentorum vsu, nimirum, pœnitentiæ, confitendo venialia, & procurando contritionem, ac si haberet mortalia, & Eucharistiæ cum diligenti præparatione, & deuotione. Profecto his omnibus pensatis, non parum crescere potest cognitio, & moralis certitudo gratiæ.

7. Et ex pœnitentia. Præterea in eo qui lapsus est, & baptismalem gratiam amisisse certus sit, minus certa erit postea alia prima iustificatio pprationes supra factas; nihilominus tñ poterit magna ex parte diminui timor nullitatis, seu defectus sacramenti. Primo ex parte ministri, si quis in discursu longi temporis varijs, multisqñ sacerdotibus confessus est, & de nullo illorum habet rationem, vel occasionem suspicandi, vel qñ rite ordinatus non sit, vel qñ intentionem absoluendi non habuerit, tunc enim licet generatim loquendo, in vno,

vel in alio possit defectus, seu deceptio timeri, tamen moraliter videtur impossibilis, quod inter tot ministros nullus fuerit, & verus sacerdos, & fidelis in ministrando. Est ergo tunc moralis certitudo de validitate sacramenti ex parte ministri in aliqua absolutione, licet in particulari in hac, vel illa determinate non sit tanta certitudo. Idemqñ considerari potest de dispositione, & integritate requisita ex parte pœnitentis. Pono n. per multum tempus frequenter, & bona fide confessum esse, adhibendo magnam moralem diligentiam ad accusationem omni ex parte legitimam faciendam, tunc n. licet talis homo in vna, vel altera confessione hæsitare possit, tamen in confuso moraliter est valde certus, aliqui rite confessum esse: ergo hoc factus est, vt talis homo cū magna fide morali iudicet, se aliqui gratiam amisissam recuperasse. Ponamus ergo vltèrius, per multum tempus nō habuisse remorsum peccati mortalis, & per illud idem sacramentum frequentasse cum eadem diligentia confitendo venialia cum magno dolore, etiam mortaliũ, & desiderio confitendi illa, si occurrerent, & cum varietate ministrorum, alijsqñ circumstantijs propositis. Igitur poterit tandem assignari præsens instans, vel tempus, in quo talis homo determinate credat cum eadem moralis securitate, se obtinuisse remissionem omnium præcedentium peccatorum mortaliũ. Et similis discursus fieri potest de contritione, quæ est altera causa interdum sufficiens ad iustificationem, nam si ponamus huiusmodi hominem sæpius in vita, vel quotidie per multum tempus iterare actus contritionis, faciendo, quantum in se est, & quantum ipse assequi potest, perseverando diu sine conscientia mortalis peccati, non videtur possibile, quin aliquando veram contritionem eliciat, suppositis principijs certis de gratia Dei, & promissionibus eius, quas habemus.

8. Semel autem concepta hac morali fide de iustificatione cum remissione omnium præcedentium peccatorum, poterit illa perseverare, & crescere discursu temporis, cum ex eadem causâ gratiæ, frequentando actus contritionis toto conatu, & cum eadem, vel maiori diligentia confessionem, & addendo Eucharistiæ communionem, eandẽ curam, & deuotionem obseruando. Et his causis addi possunt signa ex effectibus, inter quos vnus, & præcipuus est diuturna perseverantia sine peccato mortali, de qua per singulos dies cum diligenti examinatione bona fide talis conscientia formetur. Alius est internus affectus ad Deum cum magno desiderio placendi illi, & proposito efficaci nunquam offendendi illum, & cum effectu euidenti moraliter, vitandi per multum tempus peccata mortalia, qui propositi efficaciam ostendit. Hisque accedere possunt alij nobiliores effectus diuini spiritus, quos Bernardus attingit, qui sunt magna deuotio in Deum, contemptus rerum temporalium, animus nihil præter Deum, vel non nisi propter Deum amans, Cui (ait Bernardus) viuere Christus non tantum sit, sed & diu ita fuerit. Quæ particula omnibus his effectibus adiuncta multum auget veritatem, quia perseverantia diuturna in perfectæ vitæ studio, signum magnum est veri amoris, & auxilij diuini. Vt omittam alia extraordinaria signa benevolentia, quam Deus erga sanctos suos singulariter electos habet, quæ idem Sanctus prosequitur. His ergo omnibus inspectis nō videtur dubium, quin ad aliquem gradum moralis certitudinis iudicium de propria iustitia peruenire possit.

Secundo dico, quanta, seu in quo gradu possit esse hæc certitudo, non potest à nobis omnino determinari; videtur autem neque in summo, neque in infimo, sed in medio quodam gradu esse collocandam. Ratio prioris partis est, quia nos non cognoscimus hos actus nostros prout in se sunt, sed per coniecturas, & ideo non possumus conditiones, & proprietates eorum indiuisibiliter (vt sic dicam) attingere. Altera vero pars per quasdam cõparationes, vel ad alias

8. Tum ex alijs gentibus, ipsam primam gratiam.

Tum deniq̃ ex effectibus seu signis eiusdem gratiæ.

9. Assertio 2. De gradu in quo hæc certitudo haberi possit.



Dubium 1.  
circa hanc  
certitudi-  
nem decidi-  
tur.

Evasioni  
responde-  
tur.

10.  
Dubium 2.  
Opinio 1.

Citantur  
si prænū.  
1. opinio  
Medinæ.  
2. pars du-  
biæ resolu-  
tur.

2. pars re-  
soluitur, ac  
intelligitur  
de certitu-  
dine ex par-  
te motiuo-  
rum, non  
subiecti.

11.  
3. dubium,  
& illius re-  
solutio.

proprietates certitudini oppositas, vel ad similes cog-  
nitiones moraliter certas ostendi potest, simulque  
prior pars magis declarabitur. Potest enim in primis  
dubitari, an hæc certitudo tanta sit, ut ei falsum sub-  
esse non possit? Ad quod breuiter dicendum est sim-  
pliciter non esse tantam. Ita enim omnes Catholici  
Doctores docent, ita ut nec Catherinus id de sua certi-  
tudine asserere ausus fuerit, incidens in aliud non  
minus absurdum, scilicet certitudini fidei diuinæ  
falsum subesse posse, ut supra notauimus. Ex Conci-  
lio etiam Tridentino partem hanc supra probauimus,  
quia hæc cognitio non est certa ex testimonio  
Dei, neque ex euidencia rei. Dici tamen potest, etiam  
dari euidenciam signorum, & testimoniorum huma-  
norum, cui non possit falsum subesse, ut est in hac pro-  
positione *Roma est*, & similibus. Respondeo in primis,  
hæc etiam non esse ita certa, quin eis possit subesse fal-  
sum, loquendo de potentia physica, licet de potentia  
moralis non possit. Deinde dico hanc ita certitudinem  
gratiæ non posse ad illum gradum peruenire, ut iam  
dicam.

Deinde interrogari potest, an hæc certitudo tanta  
sit, ut omnem formidinem excludat? Aliqui enim  
doctissimi viri simpliciter affirmare videntur, præ-  
sertim Vega dicto cap. 46. dum dicit, *sine ulla mentis  
hesitatione*, nam per hæcitationem formidinem intel-  
lexisse videtur, & pro eadem sententia citantur Soto,  
& Ruardus, quos vide. Oppositum vero docet Medi-  
na, & frequentius sequuntur moderni. Dicendum  
tamen est, non posse hanc certitudinem esse tantam,  
ut cum illa repugnet formido, si homo velit reflecti,  
& totam rationem assentiendi, quæ in hoc negotio  
interuenit considerare. Hoc sequitur ex præcedenti,  
quia nunquam iudicium hoc potest esse tam certum,  
quin ei possit subesse falsum; ergo si homo attente  
hoc consideret, potest formidare, ne forte aliter sit,  
quam ipse credat. Item hoc videtur probari ex Con-  
cilio Tridentino dicente, quemlibet iustum suam in-  
firmitatem, & indispositionem considerans formida-  
re, & timere posse; & rationem subdit, quia nunquam  
potest tanta esse certitudo, ut attingat fidem, cui non  
possit falsum subesse. Et hanc rationem statim am-  
plius explicabimus. Nihilominus tamen addendum  
est, tantam esse posse hanc certitudinem, ut regulari-  
ter, ac moraliter excludat actualem formidinem.  
Hoc bene notauit Valentia, & sequitur Vazquez, &  
declaratur, ac probatur. Nam aliud est, non posse for-  
midare, quod in priori dicto negamus; aliud non for-  
midare, quod nunc affirmamus, nam formidare actu  
non est necessitatis, sed libertatis; & ideo licet quis  
possit formidare, nihilominus etiam potest non for-  
midare, & ita assentire absque euidencia sine actuali  
formidine. Hoc autem duobus modis contingit, pri-  
mo, ex affectu tantum assentientis ultra exigentiam,  
& dignitatem motiuorum, & hoc est valde acciden-  
tarium, & in falsis etiam opinionibus, & erroribus  
contingit, licet imprudenter. Vnde non est vera cer-  
tutudo cognitionis, sed proteruita, vel temeritas co-  
gnoscentis. Alio vero modo contingit non formida-  
re actu ex efficacia motiuorum, quæ valde determi-  
nant intellectum, & ita pacificant mentem, ut mora-  
liter, ac frequentius excludant aliquem actualem  
considerationem de possibilitate falsitatis; & ideo  
regulariter, & sine temeritate excludant actualē for-  
midinem. Et hoc modo dicimus, posse certitudinem  
gratiæ actualem formidinem excludere, idque satis  
persuadent omnia, quæ in propria assertione propo-  
suimus. Et hoc solum videtur voluisse Vega, & for-  
tasse alij.

Tertio interrogari potest an possit iustus tam cer-  
to credere se esse in gratia, quam credit Romam esse?  
Soto enim hanc comparisonem faciens affirmat,  
Medina vero negat, & hoc magis amplexi sunt no-  
uiiores Theologi, & mihi magis placet. Nam fides il-  
lius propositionis, *Roma est*, & similitum talis est, ut il-

li humano modo non possit subesse falsum; at verò  
fidei de propria gratia absolute potest subesse falsum.  
Item de veritate prioris fidei nemo potest prudenter  
dubitare, de posteriori autem potest. Ratio autem  
discriminis esse videtur, quia illud obiectum, *Roma  
est*, & similia, est sensibile, & oculis visibile, quod eu-  
denter ab asserentibus cognitum sit; item testimo-  
nium illorum sensibile etiam est, & euidenter à cre-  
dente præcipitur, & auditur. Vnde etiam est euidens  
illud testimonium non posse esse falsum ex ignorantia  
testificantium, cum de re visa, & quæ illis potuit  
esse euidens, testificentur: solum ergo ex malitia  
potest ibi timeri mendacium; hæc autem malitia li-  
cet de quolibet homine timeri possit, non tamen de  
magna hominum multitudine, nisi in casu, in quo  
aut vnus, vel pauci dero, ut à se visa testificantur, à  
quibus alij fuerint decepti, & sic fama percrebuerit,  
vel si primi assertores plures fuerint, omnes ad con-  
fingendum mendacium inter se conuenerint: neuter  
autem modus mendacij formalis potest in illa asser-  
tione, *Roma est*, timeri, quia est infinita multitudo ho-  
minum diuersorum locorum, & temporum, ac æta-  
tum, qui de re à se visa testificantur, nec potuerunt ad  
confingendum mendacium inter se conuenire pro-  
pter multitudinem, & diuersitatem attestantium. Et  
ideo ille videtur esse summus gradus certitudinis hu-  
manæ: de qua simpliciter dici potest, non posse illi  
falsum subesse, nec formidinem admittere. Et ideo  
dicimus, certitudinem gratiæ non attingere sum-  
mum gradum moralis certitudinis humanæ, quia  
revera non est æqualis illi propter contrariam ratio-  
nem, quia obiectum illud, *Sum in gratia*, in se inuisibi-  
le est homini, & signa etiam, per quæ cognoscitur,  
sunt magna ex parte inuisibilia, & licet experimento  
cognoscantur, non tamen secundum proprias, & spe-  
cificas rationes suas, quia ut sic excedunt vires hu-  
manas: item nullum ex illis signis per se sumptum  
clare, & aperte testificatur, gratiam inesse, neque il-  
lam satis ostendit, omnia autem simul considerare,  
& sine deceptione concipere difficillimum est, & ideo  
non sufficiunt hæc signa tantam certitudinem effi-  
cere, quanta in illo supremo gradu fidei humanæ in-  
uenitur.

Vltimo vero interrogari potest, an possit aliquis  
iustus tam firmiter credere se esse iustum, sicut cre-  
dit, se esse baptizatum, vel esse sacerdotem, si ordina-  
tus sit, vel hanc hostiam consecratam vere esse con-  
secratam, & in ea esse Christum? Medina absolute  
negant, tum quia in his exemplis nulla potest esse ra-  
tionalis causa dubitandi: eo quod tota incertitudo  
eorum sit ex sola intentione ministri, at licet illa non  
sit euidens, nulla est ratio probabilis de illa dubitan-  
di; at vero certitudo gratiæ pendet ex multis, ut quod  
nulla homo habeat peccata occulta, quod peccata illi  
sint remissa, quod omnia præcepta impleuerit, de  
quibus semper potest vnusquisque rationaliter  
dubitare. Sed hæc probatio non mihi satisfacit. Cum  
enim in prioribus assensibus negatur esse rationem  
dubitandi, & affirmatur in gratia. Vel verbum dubi-  
tandi sumitur proprie, & rigoro pro vera dubita-  
tione, quæ suspendit definitum assensum, & sic falsa  
est posterior, nam etiam in cognitione determinata,  
& tuo modo certa propriæ gratiæ, quando dicta si-  
gna illius concurrunt, nulla est rationalis causa du-  
bitandi, ut omnes fatentur, & est per se euidens, sa-  
tisque probatum ex dictis; vel verbum dubitandi  
confunditur, vel coniungitur cum verbo formidan-  
di, ut ille auctor aperre sentit. Sic falsa est prior pars,  
nam licet quis frequenter non formidet, an sit sacer-  
dos, vel baptizatus, potest tamen dubitare, si velit, &  
ex reflexione faciat, & habet sufficientem causam, eo  
quod illi fidei potest subesse falsum.

Deinde quod in baptismo, & alijs defectus perfe-  
ctæ certitudinis proueniat ex sola intentione mini-  
stri latente, non iuuat, tum quia inde potius vide-  
tur

12.  
Dubium 12.

Opinio Me-  
dinæ.

13.  
Amplius  
superior o-  
pinio infir-  
matur.



tur augeri incertitudo baptismi, cum tota illa fides pendeat ex alterius hominis libera voluntate, & consequenter ex solo illius testimonio, seu fidelitate, certitudo autem iustitiæ partim pendet ex voluntate hominis se disponentis, partim ex Dei adiutorio, & quoad priorem partem notior est homini, quoad posteriorem vero magna ex parte nititur verbo Dei dicentis, per ipsum nunquam stare quominus homo iustificetur: tum etiam quia si aliquo modo est certior intencio alterius, quam propria dispositio, aliunde potest compensari, quia fides de propria dispositione non limitatur ad vnum actum, sed potest esse sæpius repetita, & cum varijs circumstantijs, & signis illam manifestantib. ita vt incredibile sit, non esse aliquando sicut oportet: tum denique quia etiam in baptismo dependentia non est à sola intentione, nam etiam pendet ex applicatione formæ, & materiæ, de qua non nisi per fidem mere humanam constare potest ei, qui in infantia fuit baptizatus. Et in sacerdotio etiam pendet ex vera consecratione ordinantis, & ab intentione alterius, qui illum cōsecrauit, & ex baptismo vtriusque, & similibus. Et præterea in his ordinariis, quæ maxime iuuat ad illum modum certitudinis, est (vt ita dicam) negatiua, quia non inuenitur ratio dubitandi, in gratia vero, etiam potest hæc ratio intercedere quoad propriam dubitationem, & adiungi possunt plures rationes positiuæ, quæ magis animum confirmant. Quapropter valde probabile cenfeo, posse aliquem iustum ad illum statum virtutis ascendere, in quo non minus certo credat, remissa esse sibi peccata actualia, quam originale, seu non minus certo credat aliquam sacramentalem absolutionem validam in se fuisse, & habuisse effectum, quam baptismum, vel ordinationem.

Vera decisio  
dubij.

14.  
Contra  
tam obse-  
tio dissol-  
uitur.

Firmiores  
de baptismo  
& sacerdo-  
tio, quam  
de statu gra-  
tiæ reddi-  
mur ordi-  
nariæ.

Sed obijci potest, quia sequitur posse aliquem hominem sine temeritate iurare, sibi esse remissa peccata, quia res credita cum tanta certitudine sine temeritate iurari potest, consequens est falsum, & contra Innocent. 3. in cap. *Veniens*. de Presbyt. non bapt. Respondeo, testimonium hoc Innocentij esse optimū ad confirmandam superiorem resolutionem contra Sotum, & aliam de formidine, & de possibilitate deceptionis, vel falsitatis. In præsentia autem nihil probare, quia etiam esset temerarium iurare se esse baptizatum, aut esse sacerdotem, nisi subintelligatur, vel explicetur quoad exteriorem ritum sacramenti, quo modo etiam potest quis iurare se esse cōfessum, vel absolutum, vel etiam potest quis iurare, se credere, verum recepisse baptismum, & effectum eius, & idem poterit iurare de ordinatione, & aliquando de effectu eius, & similiter de absolutione. Neque in hac æquiparatione vllum inconueniens, vel difficultatem alicuius momenti inuenio. Solum cenfeo verum, ordinariæ, & regulariter loquendo, firmius nos credere propositiones, cum quibus sit comparatio, quam propriam iustificationem, quia motiua illa, quæ solent tantam certitudinem de propria gratia conferre, rariora sunt. Et præterea iuuat, quod in iudicando, & cogitando de proprio baptismo, vel sacerdotio nihil est periculi, & potest esse multum utilitatis, iudicium autem de propria iustitia, quia pendet ex cogitatione, & recognitione propriorum operum laudabilium, habet aliquid periculi, ne homo in se potius, quam in alio gloriatur, & ideo iusti auerentes oculos à suis operibus bonis, & potius propriam infirmitatem, & indispositionem considerantes, vt loquitur Concilium Tridentinum ordinariæ magis formidant, & timent de propria iustitia, quam de baptismo, & similibus. Accedit denique quod iusti nullum bonum in maiori pretio habent, quam diuinam gratiam, res autem, quæ plurimum æstimantur, & amantur, ac desiderantur, nisi omnia præsentia habentur, semper cum quodam timore, seu formidine possidentur, ne forte non obtineantur. Et hoc securius, & melius, vt gratia cum maiori sollicitudine

queratur, & custodiatur, & ideo scriptum est. *Beatus vir, qui semper est pauidus* Prouer. 28. Licet hoc præcipue dictum videatur de timore cadendi, & gerendi gratiam, iuxta illud Rom. 11. *Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time.* Nihilominus etiam potest intelligi, estque verissimum de timore propitiati peccati, & ideo monemur semper *cum timore, & tremore* nostram salutem operari ad Philip. 2.

Vltimo intelligitur ex dictis, multo minorem certitudinem esse posse de futura perseuerantia, quam præsentis gratia. Conueniunt enim, quia etiam de perseuerantia esse non potest absoluta certitudo, vt docuit Concilium Trident. sess. 6. cap. 13. & id definit in can. 15. cum illa limitatione, *Nisi ex speciali reuelatione.* Conueniunt præterea, quia etiam de perseuerantia possunt esse aliquæ coniecturæ, & signa, quæ possunt aliqualem opinionem futuræ perseuerantiæ inducere, vt est per se clarum. Differunt autem, quia multo magis determinatus assensus, & cum maiori, vel probabilitate, vel morali firmitate haberi potest de præsentis gratia, quam de futura perseuerantia, nam hoc posterius addit specialem difficultatē, quæ est in cognitione futurorum contingentium, & ad id cognoscendum multo minora indicia regulariter inueniri possunt. Et ideo vix credo posse inueniri iustum, qui de futura perseuerantia certū, & definitum assensum habeat, & si aliquando illum habet, est potius cum illo magno timore, & tremore, quo nostram salutem operari Apostolus præcipit, & ideo alibi ait: *Qui stat, videat ne cadat*, 1. Corinth. 10. Denique idem dicendum est de prædestinatione, de qua etiam Concilium cap. 12. docet, non posse sine reuelatione certo cognosci, est enim eadem ratio, quia prædestinatio, & perseuerantia omnino coniuncta sunt. Et in prædestinatione est peculiaris ratio, quia latet in altissima mente Dei, & non manifestatur, nisi per effectus, nunquam autem possunt effectus certo indicare prædestinationem, donec perseuerantia consummetur. Et ideo iusto quamdiu hic viuunt, semper dicitur: *Tene, quod habes ne forte alius accipiat coronam tuam.* Et 2. ad Timot. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit Deus, qui sunt eius.* Et ita docet communiter Patres, Hieronymus, lib. 2. contra Pelag. Augustinus de Bo-  
no perseuerant. cap. 13. & lib. 11. de Ciuit. cap. 12. Pro-  
sper. lib. 2. de Vocat. gent. cap. 8 Bernard. Epistol. 107. *Quid de certitudine prædestina-  
tionis di-  
cendum.*  
fer. 1. Septuages. & serm. 2. in Octau. Paschæ, vbi plura probabilia signa prædestinationis assignat, quæ magis probabilem spem gignunt, quam definitum iudicium, ne dum certū. Et quamuis moderni hærecici contrarios errores tam de prædestinatione, quam de perseuerantia pertinaciter asseruerint, non est, quod cum illis immoretur, quia res non solum certa, sed etiam euidenter videtur, & nihil difficile obijciunt, & fundantur in alijs erroribus, nam supponunt iustificationem esse ex sola fide, quod iam impugnatum est, & addunt, iustitiam semel habitam amitti non posse, vel per solam infidelitatem, quod in lib. 11. impugnabimus. Et plura contra dictos errores in citatis auctoribus videri possunt.

## C A P V T XII.

*Vtrum homo fideiis possit vel teneatur certa fide credere se veram fidem, ac spem habere?*

**D**E alijs virtutibus, vel donis, quæ gratiam consequuntur, specialem mouere quæstionem non est necessarium, quia charitas, & gratia quoad hoc quasi vnum censentur, quia vñ amicitia vinculum inseparabiliter constituunt. De alijs aut virtutibus, & donis minor est certitudo, an sint per se infusa, & distincta à charitate, & gratia, & ideo minor est de illis certitudo in generali, & à fortiori in particulari. Eo ergo modo, quo aliquis credit, se esse in gratia, credit, se habere  
1.  
Titulus  
quæstionis  
explicatur.



habere alia dona, non absolute, sed quasi ex hypothesi, scilicet, si illa confunditur cum gratia. Deinde autem, & spe, quia est certum gratiam non esse sine illis, & illas cum gratia esse viuas, seu formatas; ideo qui aliquo modo credit se esse in gratia, consequenter eodem modo credit, se habere fidem, & spem, quia si ne illis nemo est iustus: & è contrario sicut non potest quis absoluta certitudine, cui non possit subesse falsum, credere se esse in gratia, ita non potest simili certitudine credere se habere fidem, aut spem viuas, ut est per se notum. Solum ergo superest quæstio de fide, & spe, quatenus possunt esse informes, & sine charitate. Et dicemus prius de fide, de qua frequentius, & latius à Doctoribus hoc disputatur, deinde pauca de spe addemus. Ve autem non misceamus nunc quæstionem de habitibus infusis, an sit certum in doctrina fidei illos infundi, nec ne? suppono, quæstionem præsentem de actibus per se primo tractari, nam de habitibus per se infusis certum est non posse à nobis speciali experientia certo cognosci immediate, & in se, sed solum mediante experimento ipsorum actuum, supposita aliunde doctrina reuelata de habitibus infusis. Vnde qui opinantur, non esse definitum de fide, infundi nobis habitum fidei, etiam si dicant hominem credere certo, aut scire se habere verum actum supernaturalis fidei, nihilominus negant se scire, aut credere certo, se habere habitum fidei infusæ: ego vero quia existimo esse de fide infundit hos habitus, non constituo discrimen inter habitum, & actum, nam supposita illa definitione, vnum sequitur ex alio.

2. Igitur de actu fidei multi, & graues Theologi docuerunt vnumquemque fidelem posse, & debere certa fide credere non solum rem creditam directe, sed etiam suum actum reflexe, si ad illam reflexionem attendat, scilicet credendo actum, quo credit, esse actum supernaturalis fidei, qui necessarius ad salutem, & ex parte intellectus sufficiens est. Hæc autem sententia non vno, sed tribus modis intelligi potest, & quantum ex actoribus colligere possum, eisdem tribus modis varie asserta est. Primus modus est, ut fidelis ex vi eiusdem fidei diuinæ, & catholicæ, qua credit v.g. Deum esse trinum, & vnum, credit etiam illū assensum, quod illud mysterium credit, esse fidei diuinæ infusæ. Ita tenet expresse Caietanus 1.2. qu. 112. artic. 5. & ita interpretatur D. Thomam ibi ad 2. & sequitur Medina ibi dub. 2. conclus. 3. Conradus ibi, loquens de actu cognitiuæ partis in genere. Sequitur item Soto libr. 3. de Natur. & grat. capit. 10. arg. 8. & in Apolog. contra Cather. cap. 5. Inclinat Scot. in 3. d. 23. q. vnic. §. Sed quid dicit? ille autem loquitur de habitu fidei infusæ, & solum dicit non posse euidenter sciri, sed fide tantum teneri, quod datur: videtur tamen loqui in genere, quod talis habitus infundatur fidelibus, non vero, quod sit in me, vel in alio. Suadetur primo ex illo Pauli 2. ad Corinth. vit. Vosmetipsos tentate si estis in fide, ipsi vos probate. Secundo ex D. Thoma dicto art. 5. ad 2. æquiparante scientiam fidei in hoc, quod sicut is, qui habet scientiam, certitudinem habet eorum, quorum scientiam habet, ita qui habet fidem, certitudinem habet eorum, quæ credit. Ad id quæ inferius. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Et in hoc differentiam assignat inter dona, quæ intel. estum, vel voluntatem perfruiunt.

3. Tercio argumentantur ab inconuenienti, quia alias posset fidelis dubitare, an esset fidelis, seu Christianus, hoc autem est contra mentem omnium Christianorum, & qui hoc dubium admitteret, dubius in fide censeretur; ergo. Sequela probatur, quia qui non credit certitudine fidei, se habere supernaturalem fidem, potest dubitare, an illam habeat; ergo potest dubitare, an sit Christianus, quia non est Christianus, nisi qui fide diuina credit. Quarto, qui credit ut Christianus, certus est se credere quadam fide, in quam conueniant omnia, quæ in solam fidem diuinam con-

uenire possunt; ergo eadem fide, qua credit, certus sit se credere fide diuina. Consequentia videtur per se nota, quia est fere à definitione ad definitum, nam fides diuina est, quæ habet omnes conditiones ad veram fidem diuinam requisitas, & impossibile est aliquem esse certum de definitione, & non de definito. Primum autem antecedens probatur, quia omnis fidelis ita credit, ut paratus sit omnia negare potius, quam ea, quæ credit. Vnde credit (ut ita dicam) supra omne credibile, & hinc sequitur, quod etiam credit se credere ex testimonio Dei, & illi soli inniti in credendo, quia illa certitudo non potest ex alio obiecto oriri. Item credit veritatem, quam credit, esse infallibilem, & consequenter suam etiam fidem esse infallibilem, & ac proinde in diuino testimonio fundatam. Ex quo vltius necesse est ut credat suam fidem esse ex auxilio gratiæ Dei, quia fides infallibilis omnium mysteriorum non potest haberi sine gratia Dei, ut in lib. 2. dictum est: ex quibus sic concluditur, proprietates veræ, & supernaturalis fidei sunt, esse omnino certam, infallibilem, & vniuersalem de omnibus reuelatis, & ex gratia Dei profectam, sed qui credit, ut fidelis, certissime credit has omnes propositiones de sua fide; ergo vel non est fidelis vel credendo tales veritates, æque credit illas credere supernaturali fide.

Secundus modus asserti hanc certitudinem propriæ fidei est, ut illa non sit certitudo eiusdem diuinæ fidei, sed solius euidentiae experimentalis, qua videt se credere. Hunc modum sequuntur quidam moderni, & pro ea referunt Bonauentur. Vegam, & Sorem. Fundantur primo in verbis Augustini libr. 13. de Trinit. cap. 1. Video me credere, si credo. Et infra. Fidem, quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit. Et infra ait, non sic videri fidem in corde, in quo est, sicut anima alterius ex corporis motibus videtur. Sed eam (inquit) tenet certissima scientia, clamatque conscientia, significans per se euidenter videri, & non per signa. Quem locum tractans D. Thomas 1. p. q. 87. art. 2. ad 1. dicit, quod licet fides, utique quoad habitum (de hoc enim ibi tractat) non cognoscatur per motus corporis, nihilominus percipitur ab eo, in quo est, per interiorum actuum cordis, significans ipsum fidei actum per se percipi, vnde addit: Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc, quod se credere percipit. Secundo probatur ratione, quia quando credimus, non aliter cognoscimus nos credere, quam per euidentem experientiam interiorum actuum, quia neq; nobis per fidem reuelatum est, quod credamus, neque id nobis est obscurum, sed per se euident. At vero æque experimur hanc fidem, qua credimus, esse firmiorem, & certior omnī fide humana; nam hoc etiam cognoscimus certissime, ut probant argumenta prioris sententiæ, & non cognoscimus per reuelationem diuinam, quia licet in genere reuelatum sit fidem diuinam esse certior omnī humana, & absolute certissimam, non est tamen reuelatum in particulari, quod ego credam illa firmiori fide; ergo hoc sola euidenti experientia percipitur, atque ita sola euidentia experimentalis est tota ratio huius certitudinis. Tercio redditur ratio à priori, quia fides est actus intellectus, intellectus autem cum sit potentia cognoscens, & supra se ipsam reflectens, non potest non percipere suam cognitionem, & qualis sit. Vnde sicut assentiendo, euidenter experitur se assentire, ita hoc, vel illo modo assentiendo, euidenter experitur modum sui assensus, & ita sciendo euidenter experitur se scire vel à priori, vel à posteriori; ergo similiter credendo cum tanta certitudine, euidenter & assensum, & gradum certitudinis eius cognoscit, ac subinde quod sit fidei diuinæ, seu supernaturalis, quam etiam euidenter experitur, quando talis est. Nam sicut euidentia est proprietates intellectus, & probabilitas opinionis, similiter est in intellectu, ita etiam certitudo fidei; ergo sicut illarum proprietates non possunt latere intellectum, ita neq; hæc certitudo.

Tertius

Quæstio  
procedit de  
actibus, ut  
abstrahatur  
ab opinionibus  
circa habitus.

Opinio 1.  
qua vno è  
tribus modis  
dis potest  
intelligi.

Modus 1.

Suadetur  
1. ex 2. Co-  
rinth. vlt.  
2. ex S. Tho.

3. ab incom-  
modo.

4. ratione.

4.  
2. modus.

Vazq. disp.  
201. in 1. 2.  
Lorca disp.  
30. de Grat.  
Fundantur  
1. in verbis  
August.

2. assertus  
ratio.



3. modus.

Eius fundam.  
mentum.

Confirmatur.

2. opinio seu  
quartus  
modus ve-  
rus.

Tertius modus asserendi hanc certitudinem de propria fide esse potest, ut illa certitudo sit Theologica, id est, non pura, & proprię fidei, nec solius evidentię, sed vtriusque mixtum, quia videlicet ex vno principio fidei, & altero evidente per experientiam, sequitur iudicium simpliciter certę certitudine Theologica, quod sic credens habeat supernaturalem fidem. Et pro hac sententia potest cum maiori fundamento citari Bonaventuram in 3. dist. 23. dub. 4. literaliter, quamvis fortasse neque hoc asserat de propria fide secundum specificam rationem eius, ut mox dicam. Fundamentum huius sententię contra vtramque præcedentem est, quia fundamentum secundę sententię probat, solam reuelationem fidei non sufficere ad hanc certitudinem, nisi aliqua euidencia interueniat, & è contrario fundamentum primę sententię probat contra secundam, solam euidenciam sine aliquo generali principio, ac fundamento fidei non sufficere ad huiusmodi iudicium ferendum. E contrario vero vtriusque sententię fundamentum simul sumptum probat in hoc iudicio de propria fide concurrere aliquid creditum, & aliquid evidens, quę duo simul sufficere solent ad certitudinem theologicam, quia concurrunt tanquam duo principia, quę per formalem illationem inferunt dictum iudicium de propria fide; ergo tale iudicium est certum theologicę ex dictis principiis. Solet hæc sententia confirmari ex eo, quod fidelis non petit à Deo veram, si lem, sed petit fidei augmentum, sicut Apostoli dixerunt Domino, *Adauge nobis fidem*, non da nobis fidem; ergo non formidant fideles, an fidem diuinam habeant, alioqui illam peterent, quod tamen non faciunt, iuxta Ecclesię vsum, imo male audirent fideles, tanquā in sua fide incerti, si id peterent. Quę confirmatio generalis est de certitudine, & consequenter communis omnibus modis prædictis.

6. Nihilominus est secunda principalis opinio, seu quartus dicendi modus, nullum fidelem seclusa speciali gratia, seu reuelatione cognoscere absolutam certitudinem se credere per supernaturalem fidem, ita ut de hoc formidare nullo modo possit, nec tali assensui possit falsum subesse, sed solum id credere certitudine morali, de qua non possit prudenter cum anxietate, & solitudine formidare. Hanc sententiam præsertim quoad priorem partem, quę prioribus opponitur, tenet Durandus in primo distinct. 17. quæstion. 4. num. 11. Richard. in tertio distinct. 23. in fine expositionis litere post omnes quæstiones. Et licet hi principaliter loquantur de habitu fidei infusę, tamen ideo dicunt, de illo non dari certam cognitionem ex vi experientię, quia hæc solum habetur medijs actibus, & de actibus non potest homo per experientiam euidenter discernere, an sint fidei acquirite, vel infusę. Et reuera hoc ipsum sentit Scotus, & Bonaventura solum declarat, quę perfectiones habituales animę possint per experientiam cognosci, & dicit solas illas posse certitudinaliter cognosci, quę sunt operatiuę, quia experientia ex actibus sumi debet. Et ita dicit cognosci fidem, nunquam tamen loquitur in specie de fide infusę, neque in hoc distinguit inter fidem, & dilectionem. Citatur etiam pro hac sententia Vega lib. nono in Trident. cap. 37. retamen vera de habitu fidei infusę loquitur, ut ex argumentis, totoque illius discursu manifestum est. De actu vero lubrice loquitur, & videtur certe inclinare in secundum modum supra relatum, quamvis nunquam dicat hominem euidenter in se experiri actum fidei supernaturalem, ut talis est. Hanc etiam opinionem tenet Rosensis. art. 14. contra Luther. in vltimis paragraphis, & Ayala de Tradit. parte 1. assertio. 4. vbi tamen magis impugnat internum illum spiritum, quem ponunt hæretici ad cognoscendas euidenter oēs fidei veritates. Et hæc sententia mihi semper visa est vera, quia tamen ab auctoribus, quos pro illa citauimus, non satis distincte tractatur, & auctores aliarum opinio-

num in rationibus suis in æquiuoco sepe laborant, & (nisi ego fallor) in quatuor terminis omnia argumenta cōcitant, ideo punctum quæstionis prius est accurate distinguendum, & verbis certis, ac præscriptis vtendum, ut sublata è medio omni æquiuocatione veritas, & efficacia rationum clarius concipiatur.

Aduerto igitur, in actu fidei distinguendas esse quasdam proprietates quę sumuntur ab obiecto materiali, seu ex habitudine ad illam; alie vero esse do proprie possunt, quę specialiter desumuntur ex proprio obiecto formali, aliqua item proprietates esse potest, quę actus fidei ex operantis libertate, aut affectu nascatur. In primo ordine pono veritatem assensus, est enim verus, quia est conformis rei creditę, & ideo hæc proprietas, & scientię, & fidei infusę, & alicui fidei humanę, vel opinionioni communis esse potest. In eodem ordine pono aliquam infallibilitatem assensus, quę materialis certitudo ab aliquibus vocatur, quę nihil aliud est, quā immutabilitas veritatis, quia ita est verus, ut de tali materia nunquam falsus esse possit: hanc enim immutabilitatem assensus habere potest ex immutabilitate rei creditę in eo, quod de illa creditur. Vnde hæc proprietas inueniri potest non tantum in scientia, & in fide infusę, sed etiam in aliqua fide humana, ut fides, quam habet hæreticus de hac veritate Deus est trinus non solum vera est, sed etiam infallibilis, quia sicut veritas credita necessaria est, & immutabilis, ita assensus illius ex quocunque motiuo habeatur, non potest non esse verus, & hoc est esse infallibilem. In secundo ordine pono has condiciones actus fidei infusę, scilicet, quod sit obscurus propter modum reuelationis diuinę, item quod natiuitur in solo diuino testimonio, tanquam in ratione formali assentiendi, item quod sit essentialiter certissimus, quod alij appellant esse formaliter infallibilem, vtiq; ex vi sui obiecti formalis. Ac deniq; ad has consequitur, quod talis actus supernaturalis sit. Atque has omnes condiciones intelligo includi à Concilijs in illa particula *sicut oportet*, quando dicunt, ad credendum sicut oportet ad salutem, vel iustificationem, necessarium esse gratię auxiliū. In tertio ordine pono quasdam condiciones pertinentes ad modum operandi liberum, & voluntarium operanti, ut firmiter assentire sine formidine, vel firmiter hoc credere, quam illud. Huiusmodi autem condiciones interdum sunt conformes motiuo credendi, & obiecto formali, & sic reducuntur ad alias in secundo ordine positas: aliquando vero sunt vltra exigentiam formalis obiecti qualis est firmissima adhesio in iudicio opinatiuo, vel fidei humanę, illa enim nascitur ex sola voluntate sine sufficienti fundamento in motiuo, seu ratione credendi, quę vocari solet certitudo ex parte subiecti tantum, vel potius pertinacia. In præsentia ergo certum videtur, quod ut aliquis certo cognoscat se habere fidem diuinam, quatenus ad salutem necessaria est, non satis esse cognoscere certo, se habere quādam fidem, quę habet oēs proprietates primę, & tertij ordinis, quia omnes illę in aliqua fide inquisita inueniri possunt, ut obiter attigimus, & statim fufius probabimus, ex solis autem communibus proprietatibus non potest certo cognosci id, quod est speciale, ut per se notum est. Tota ergo controuersia reuocatur ad proprietates secundi generis, quas sub illa particula *sicut oportet*, concludemus.

In hoc ergo sensu dico primo. Nemo fidelis potest credere per fidem infusam se credere mysteria fidei, sicut ad salutem oportet, etiam si in re ipsa ita illa mysteria credat. Probat, quia solum potest quis fide infusa credere quę Deus reuelauit, & testificatus est, sed licet Deus reuelauerit illa mysteria, & ideo credi debeant modo debito, nemini tamen reuelauit, se illa credere eo modo, quo tenetur, vel quo ad salutem necessarium est; ergo nemo potest hoc de se ipso credere per fidem supernaturalem, seu ex illius certitudine. Secundo quoad hoc eadem est ratio de

Triplex ordo proprie  
do proprie  
tatum  
actus fidei.  
1. ordo.

2. ordo.

3. ordo.

In quo sit  
punctus diffi-  
cultatis.

8.  
Assertio 1.  
Nemo fide  
infusa potest  
credere  
quod myste-  
ria fidei  
credat sicut  
oportet.  
Probat, 1.  
fide;



fide, quæ de charitate, quia licet fortasse aliunde differant in cognitione experimental, quod postea videbimus, in habitudine ad reuelationem diuinam non differunt, quia vtramque Deus reuelauit in generali, scilicet, amandum, & credendum esse, sicut oportet ad iustitiam, seu salutem obtinendam, & ex auxilio diuino ita amari, vel credi, & sine auxilio nec amari posse nec credi sicut oportet. At vero in particulari sicut nemini reuelatur se amare, sicut oportet, ita nec credere, vel ostendatur reuelatio vna potius, quam alia. Ergo sicut ob hanc causam nemo potest certitudine fidei credere, se amare, sicut oportet, ita nec credere, sicut oportet. Tertio si esset necessarius, vel possibilis talis assensus de fide certus, maxime quia fidelis credens mysteria fidei, credit, & credere debet talem fidem esse infallibilem, & certissimam, & præferendam omni rationi, vel contrariæ opinioni, & ad hoc debet esse paratus in omni euentu, sed per hoc non creditur eum, qui omnia hæc credit, credere, sicut oportet: ergo. Maior patet ex rationibus primæ sententiæ, & quia nulla alia causa probabilis reddi potest. Minor probatur, quia illa omnia possunt oriri ex sola materia talis fidei cum voluntate credentis, etiam si actus fidei in intellectu non sit, sicut oportet. Probatur, quia vt credam meum assensum esse verum, satis est, vt credam esse conformem rei creditæ, & vt credam esse infallibilem, satis est, vt credam, rem creditam esse necessariam, seu immutabilem, idemque satis est, vt credam, esse præferendam contrariæ opinioni, esse autem paratum ad id præstandum, est credentis. Vnde fit, vt hæreticus credens Deum esse trinum, credat, illam suam fidem esse veram & infallibilem, & sibi certissimam, & quod paratus sit omnia perpeti potius, quam illam negare. Et nihilominus si putet credere, sicut oportet, fallitur; ergo illa non sufficiunt, vt quis eadem fide credat se credere, sicut oportet, quia res ipsas directe credit. Atque hæc assertio ex sequentibus euidentior fiet.

9.  
Assertio 2.  
Nemo potest euidenter scire se credere mysteria fidei sicut oportet. Probatur primo.

Dico ergo secundo. Nemo fidelis potest euidenter scire, se credere mysteria fidei sicut ad salutem oportet, ita vt illud iudicium, quo id cognoscit, sit absolute, & simpliciter euidens. Hoc existimo non minus: imo magis certum. Et probatur primo ratione tacta à Scoto, quia nullus fidelis credens potest euidenter scire suam fidem esse veram: ergo nec euidenter scire suam fidem esse diuinam, aut infusam; ergo neque quod sit, sicut oportet. Consequentia sunt euidentes, quia credere sicut oportet, non fit nisi fide diuina, & infusa, nec potest fides esse diuina, & infusa, nisi sit vera, vtrumque enim horum omnis fidelis credere debet ex eadem fide infusa, vt sit fidelis. Probatur ergo primum antecedens, quia cum veritas consistat in relatione, seu conformitate, impossibile est euidenter cognoscere assensum fidei esse verum, nisi euidenter cognoscatur, rem ita se habere in se, sicut creditur: sed credens mysteria fidei non cognoscit euidenter res creditas ita se habere, sicut esse creduntur: ergo non potest euidenter scire suam fidem esse veram: ergo nec potest scire, quod sit fides diuina, & infallibilis.

10.  
Secundo.

Secundo probatur assertio, quia si euidentia illa esset possibilis, maxime per experientiam intimam ipsius fidei; at vero experientia non euidenter ostendit illam fidem esse sicut oportet, sed tantum esse fidem quoad genus, vel (vt multiloquentur) quoad substantiam fidei: ergo per illam experientiam non cognoscit aliquis euidenter se credere per actum supernaturalem fidei infusam. Minor in qua est vis rationis, multipliciter probari potest; in primis enim illa experientia non est per quidditativam cognitionem ipsius actus fidei, prout in se est: ergo per illam non cognoscitur euidenter vltima differentia propria, & constitutiva illius fidei: ergo nec cognoscitur euidenter, quod illa fides sit, sicut oportet. Probatur hæc vltima consequentia, quia secundum veriore doctrinam,

nam, quod illa fides sicut oportet, in eo consistit, quod sit talis speciei, & essentia, seu quod perinde est, per talem differentiam constituta. Quod si quis dicat illam doctrinam non esse certam. Respondeo in primis satis esse, quod sit probabilis, vt non cognita illa specifica differentia intuitiue, non possit cognosci euidenter per experientiam solam, idem illam esse, sicut oportet. Eo vel maxime, quod in omni alia sententia id obscurius est. Nam si consistit in intentione, vt alij dicunt, minus potest per experientiam euidenter cognosci, an tanta sit intentio, quanta exigitur. Si vero in alio modo extrinseco dependente à Dei voluntate, multo minus poterit per experientiam euidenter percipi: ergo licet aliquis experiatur se credere, non cognoscit euidenter per talem experientiam, an illa fides sit, sicut oportet. Rursum prædicta minor suadetur secundo, quia id videtur convincere fides hæretici credentis Christum esse Deum, nam ille euidenter videt se credere, neque in hoc falli potest, & vltius credit, fidem illam, quam de illo mysterio in se videt, esse sicut oportet ad salutem, & esse actum supernaturalem, ex gratia factum, & infusum, & tamen in hoc fallitur; ergo hoc inde provenit, quod non ita experitur modum credendi, vel speciem actus, sicut absolutam rationem fidei; ergo idem in catholico contingit, tum quia est in vtroque idem modus experiendi, tum et quia difficilius est experiri modum supernaturalem, quam naturalem, qualis est in fide hæretici mere acquisita.

Præterea est eiusdem minoris ratio à priori, quia supernaturalitas fidei ex eo provenit, quod fidelis credit ex solo testimonio Dei, vt ratione credendi, & formali motiuo, & rationibus, & motiuis humanis solum utitur, vt applicantibus Dei testimonium, & credibilitatem eius ostendentibus; at vero sola experientia credendi non ostendit euidenter talem modum credendi: ergo. Maiorem suppono ex vera doctrina de fide Christiana. Minorem autem ostendit comparatio hæretici cum catholico, quia hæreticus etiam dicit, se credere propter testimonium vt propter vnicam rationem formalem suæ fidei, & nihilominus in illa sua existimatione fallitur, nam vera illam suam fidem in proprium iudicium, vel aliam humanam rationem reuocat, quia purum motiuum credendi per experientiam solam non esse euidenter manifestat: ergo idem est cum proportionem in homine fideli. Eo vel maxime, quod fideles credendo mysteria fidei eliciunt actus fidei acquisita, vt superius lib. 2. cap. 10. ostendimus, & nihilominus non valent euidenter discernere, quando hoc, vel illo modo credant, vt experientia ipsa ostendit; ergo signum est purum motiuum credendi non cadere sub experientiam euidentem: ergo neque conditio illa fidei, vt sit sicut oportet, quia ex illo motiuo pendet. Vltimo addi potest ratio à simili pro eadem minore, quia sæpe contingit etiam in experientia sensuum, vt aliquid euidenter percipiatur quoad genus per experientiam, & non quoad speciem, vt patet, quia sæpe experimur euidenter à longe illud, quod videtur, esse animal, & non percipitur euidenter, an sit homo, vel brutum, & interdum euidenter experiri illud esse coloratum, non esse viride, aut nigrum: ergo ita etiam potest accidere in intellectu, quod experiatur euidenter se credere, & non modum, seu speciem fidei, qua credit; ergo de facto ita accidit. Probatur hæc posterior consequentia, tum quia si hoc esset possibile, rationes hæcenus factæ probant ita esse, tum etiam quia sicut in sensibilibus id provenit ex eo, quod obiectum distans imperfectè sensum immutat, ita in præsentia provenit ex eo, quod actus internus fidei licet per se in se intellectui in ratione accidentalis formæ, nihilominus in ratione obiecti non perfecte illud immutat, quia non ita illi vnitur, vt possit illud, prout in se est, videre, imo nec independentem à phantasmatibus illud cognoscere. Hæc est ergo sufficiens ratio, ob quam talem

11.  
Evidentia credendi non ostendit modum credendi sicut oportet.



sem actum secundum specificam rationem euidenter non experiatur : non datur ergo experimentalis cognitio euidēs in aliquo fideli, quod hdei actus, quem elicit, est, sicut oportet ad placendum Deo.

12. *Assertio 3. Nullus fidelis scire potest certitudine theologia se credere sicut oportet. Probatur.* Dico tertio. Nullus fidelis scire, aut iudicare potest absoluta scientia, seu certitudine theologia, se credere, sicut oportet, seu (quod idem est) se credere per actum supernaturalē, & qui in solo Dei testimonio pure nitatur. Hæc assertio sequitur ex rationibus factis pro secunda assertione, & ostenditur breuiter. Quia si talis scientia esset possibilis, sumenda esset ex vno principio de fide, & alio euidente simpliciter, cum euidente illatione; sed non potest ita deduci hæc scientia; ergo neque esse potest. Maior cum consequentia notæ sunt : Minor autem probatur, quia omnia principia fidei, in quibus hæc scientia fundari potest, sunt generalia, & quæ conditionem includunt, vt sunt, actus credendi Deo propter solam eius veritatem, est actus veræ fidei supernaturalis in quo principio includitur hæc conditio, si fidei actus in sola Dei veritate testificante nitatur : vel esse potest hoc principium, si assensus credendi sit supernaturalis, & ex gratia, erit sicut oportet ad salutem: vel è contrario si actus credendi sit, sicut oportet, erit supernaturalis, & veræ fidei infusæ. At vero conditio inclusa in quolibet ex his principiis non potest per euidentiam cognosci; ergo nemo potest ex illo principio fidei, quodcunque illorum sumatur, per scientiam Theologia, seu certitudinem theologicam cognoscere suum actum fidei, esse veræ fidei infusæ. Maior vt clara supponitur, & consequentia est clara, quia ex conditionata propositione certa non potest absoluta conclusio certa colligi, nisi subsumendo cum euidentia, vel absoluta certitudine, conditionem esse impletam. Minor autem diffuse probata est in secunda assertione; ostendimus enim per experientiam credendi non cognosci euidenter, an sit actus sicut oportet, & necessarium est ad salutem, neque an sit supernaturalis, vel ex gratia, quod videtur etiam per se manifestum. Item ostensum est per eandem experientiam credentem non discernere euidenter an in suo assensu nitatur in sola diuina auctoritate, vel coniungat humanam, vel suum arbitrium, vt propriam rationem assentiendi totalem, aut partialem.

13. *Confirmatur à paritate rationis de supernaturali actu amoris.* Et potest hoc confirmari, quia quoad hoc videtur esse eadem ratio de actu fidei, & amoris, sed de actu amoris Dei non potest per experientiam euidenter cognosci, an sit supernaturalis, vel ex gratia, vel sicut oportet, vel an sit pura beneuolentia Dei propter se ipsum, & ideo non potest certitudine theologica cognosci, an sit actus charitatis inseparabilis à gratia; ergo eadem ratione non cognoscitur de actu fidei cum certitudine Theologica, quod sit talis, qualis ex parte intellectus ad iustificationem necessarius est. Respondetur communiter actum credendi notiorum esse intellectui, & experientiam eius euidentiorum esse, quam actum amandi, quia prior fit ab intellectu, & inhæret illi, non vero posterior. Sed vt verum fatear, nunquam satis rationem hanc intellexi, tum quia intellectus non cognoscit euidentius se ipsum, quam voluntatem licet à voluntate distinguatur: & non à se: ergo neque euidentius cognoscit suum actum, quam voluntatis, quia illum facit, & recipit, & non istum: tum etiam quia non est euidentius, an intellectus, & voluntas sint distinctæ potentia, nec ne: ergo non experiatur intellectus euidenter, quod ipse magis efficiat, & recipiat actum cognoscendi, quam actum amandi; ergo illa physica differentia, etiam si vere, & in re ipsa intercedat, non videtur conferre quicquam ad euidentius experiendum conditionem vnus actus, quam alterius: tum denique quia si intellectus indiget specie distincta ab actu, ad cognoscendum illum reflexe, non minus habebit in se receptam speciem amoris, quam fidei, etiam si ipsi actus sint in distinctis poten-

tijs: ergo hæc euidentia nihil conferet ad certiorē, vel euidentiorē experientiam, seu cognitionem, quia hæc immediate oritur ex specie, & lumine intellectus: species autem vtriusque actus inest intellectui, & lumen intellectus non minus proportionatum est ad cognoscendum actum voluntatis, quam suum. Si vero in illa cognitione reflexa non sunt necessaria species, sed ipsemet actus vniuntur per modum obiecti, seu principij ad cognitionem sui, sic etiam videtur impertinens differentia in efficientia, & inhærentia vnus actus, & non alterius, respectu intellectus: quia obiectum spirituale, & per se intelligibile, & per se inditans ab intellectu, potest æque bene illi vniri per modum obiecti intelligibilis, etiam si illi non inhæreat, nec ab illo fiat, vt patet in essentia diuina, respectu beatorum, & in substantia angeli, vel animæ separata respectu intellectus: ergo etiam isto modo illa differentia videtur parum ad maiorem experientiam conferre. Accedit tandem, quod ipsa fides à voluntate pendet; ergo non potest intellectus perfectius experiri assensum suum, quam voluntatem credendi. Hæc igitur rationes mihi certe probant, aut nullum, aut nimis paruum esse discrimē, vel qd certus est, non posse esse tam magnum, vt intellectus in suo actu euidenter experiatur conditiones ad supernaturalitatem eius pertinentes, quas in actu amoris non nisi per indicia, & signa coniectari potest. Quare censeo, quod sicut de nostro amore Dei non possumus Theologica certitudine assequi, quod sit charitatis infusæ, ita neque de nostro credere possumus simili certitudine quod sit actus infusæ fidei, cognoscere.

Dico ergo quarto; fideles magna quadam certitudine morali, & coniecturali scire possunt, se credere fide supernaturali, & infusæ, & sicut ad salutem oportet: quæ certitudo licet essentialiter non sit diuersa speciei ab ea, qua credit sibi esse remissa peccata, vel quid simile, nihilominus in gradu, & indicijs potest esse maior. Hæc assertio sequitur ex præcedentibus. Nam prima eius pars, quæ est absoluta de aliquo gradu certitudinis morali, à fortiori probatur ex dictis de certitudine gratiæ, secunda vero pars, quæ est comparatiua in gradu essentiali, seu specifico probatur facile ex præcedentibus capitibus, quia hæc certitudo non est fidei, nec euidentia solius, nec Theologia; ergo est ex aliquo principio fidei cum coniecturis humanis, & naturaliter cognitis; sed hæc certitudo semper est euidentius eiusdem rationis, siue coniecturæ plures sint, siue pauciores, quia medium cognoscendi formaliter eiusdem rationis est, & magis, ac minus non variant speciem; ergo. Tertia vero pars etiam comparatiua, & præferens certitudinem hanc fidei, in accidentali excessu, probari potest fundamentis positis pro tribus primis dicendi modis allatis. Et potest ita declarari, quia fides plura habet indicia, & pauciora contraria; ergo maior esse poterit de illa certitudo, quæ ex coniecturis sumitur. Consequentia per se est euidentius. Antecedens autem quoad priorem partem patet, quia omnia indicia charitatis, & iustitiæ à fortiori sunt indicia fidei suppositis principiis fidei, tum quia fides est fundamentum iustitiæ: ergo quæ indicant iustitiam, à fortiori indicant fidem: tum quia illa omnia indicia sunt fructus fidei aliquo modo: ergo indicant illam. Aliunde vero multa sunt quæ indicant fidem, quæ non indicant charitatem, vel alia necessaria ad iustitiam, vt sunt illa, quæ indicant cognitionem, & perfectionem, & vel firmitatem eius, & non indicant alia, quæ ad mores, & operationes pertinent. Altera vero pars de contrarijs, manifesta est, quia gratia per omnia peccata mortalia ex pellitur, fides autem per solam hæresim. Vnde facilius potest cognosci cum euidentia morali fidem semel conceptam non esse amissam, quam de gratia id cognoscitur. Et è contrario si contingat fidem per hæresim amitti si-

14. *Assertio 4. Fidelis certitudine morali, & coniecturali scire potest se credere, sicut oportet.*

Hæc certitudo conuenit cum illa qua iustus credit sibi remissa esse peccata, potest tamen esse maior.



nul cum gratia, postea facilius redditur ad fidem, quam ad gratiam, quia potest quis iterum ex animo vere credere, & gratiam per hæresim amissam non recuperare, quia cum fide penitentia perfecta culpæ non statim habetur. Hoc ergo discursu recte ostenditur, certius fidelem cognoscere se credere, sicut oportet, quam amare Deum, vel detestari peccatum, sicut oportet, ac proinde quam esse iustum.

15. Denique optimum, & efficacissimum signum fidei debita, & ex parte credentis est, omnia credere, quæ Ecclesia credenda proponit, vt reuelata à Deo, quia tunc ex parte obiecti materialis, & propositionis eius concurrunt optimus modus credendi fideliter, qui nueniri potest: & ex parte obiecti formalis est maxima coniectura, quæ esse potest, quod homo solo testimonio Dei in credendo ducitur, quia omnino quasi denudatur proprio arbitrio: ergo ex hac parte illud est maximum indicium debita fidei, etiam ex parte credentis. Et præterea illud est etiam maximum signum gratiæ Dei in credendo, quia ad credendum omnia, & vitandum omnem errorem, necessaria est Dei gratia. Dices; imo ex hoc signo probari etiam certitudinem theologicam, argumentando hoc modo. Ad credendum omnia sine errore est necessaria fides supernaturalis, seu (quod idem est) procedens ex auxilio gratiæ: sed mihi est euidentius per experientiam, me credere omnia, quæ Ecclesia Romana proponit, vel in generali, & implicite: vel etiam explicite quantum ad notitiam meam deuenerunt, & nullum errorem contrarium admittere: ergo certissimus sum, meam fidem esse supernaturalem, seu sicut oportet, & sic falsa erit tertia conclusio. Respondetur, licet hoc signum sit magnum, quam in suo esse euidentius cognoscitur, & in iudicando habet magnum fundamentum in doctrina de gratia, nihilominus non sufficere ad certitudinem Theologicam, quia id quod assumitur, sc. vniuersalem fidem datam Ecclesiæ, & omnibus, quæ ab illa proponuntur, non posse esse acquisitam, & separatim ab infusa, non est de fide, nec Theologicè certum, sed tantum verisimilius, vt supra lib. 2. cap. 10. late dixi. Vnde non video, quo fundamento asseueret Vazquez 1. 2. disp. 20. cap. 2. numer. 9. certum esse fidem Catholicam, hoc ipso, quod aliquis credit mysteria nostræ religionis prudenter proposita, ipsum esse fidelem fide requisita ad iustificationem. Vbi enim hoc in Scriptura legitur? aut vbi est ab Ecclesiâ definitum? vel à Deo reuelatum? Profecto nullibi: & ita à prædicto auctore sine probatione id asseritur. Ideoque à nobis non admittitur, quia nihil est fide credendum, nisi quod reuelatum est. Item potest aliquis humana fide credere omnia mysteria religionis Christianæ prudenter proposita, & nihilominus certissimum est, illam fidem non sufficere ad salutem, quia necessarium est credere, sicut oportet: & de hac sola definitum est, esse sufficiens fundamentum iustitiæ; non est autem reuelatum, aut definitum, omnem illum, qui hæc omnia credit: illa credere sicut oportet, licet hoc valde verisimile sit, vt dixi supra lib. 2. cap. 10.

Atque ex his facile intelligitur quid dicendum sit de habitu fidei, nam licet iuxta nostram sententiam certum sit de fide infundi fidelibus habitum fidei, nihilominus non est de fide absolute certum dari huic, vel illi, sed dari omnibus, qui se ad illum recipiendum præparant, si sint adulti, vel quibus causa efficacis eius applicatur, vt sit in paruulis cum baptizantur. Hinc ergo est vt adultus non sit certus de suo habitu fidei, sicut nec de actu: interdum vero potest habere maiorem certitudinem de habitu, quam de actu interdum è contrario. Vtrumque breuiter declaro: nam si adultus fuit baptizatus in infantia, potest facile tanta certitudine credere, se habere habitum infusum fidei, quanta credit, se esse baptizatum, quia potest euidenter scire, se nunquam incidisse in hære-

sim, ac proinde nunquam amisisse habitum fidei, quæ in baptismo accepit: quæ autem actus fidei, quos exercet, sint ab illo habitu eliciti, & vere supernaturales fortasse non tanta certitudine potest coniectare, quantum habet quod fuerit baptizatus. E contrario vero si quis, vel post baptismum amisit fidem, vel non fuit in infantia baptizatus, & nunc incipit credere, fieri potest, vt de suo actu fidei habeat magnam certitudinem moralem, quod sit sicut oportet, & tamen de habitu non sit ita certus, quia penitentiam omnium peccatorum non egit, vel de illa minus certus est: & sub opinione versatur, an infundatur habitus fidei sine grata illi, qui per solam informem fidem credere incipit. In reliquis vero eadem ratio est de habitu, quæ de actu, supposita certitudine de habitibus infusis.

Vltimo ex dictis colligitur, quid dicendum est de certitudine spei, vbi non tractamus de certitudine, quam habet spes in suis actibus, per quos directe tendit in obiectum, hæc enim non est proprietas cognitionis, sed affectus, in quo formaliter spes consistit, & ideo sine causa Medina de hac certitudine disputationem in presenti miscet, cum ad 2. 2. q. 17. pertineat. Tractamus ergo de certitudine reflexæ cognitionis, quam vnusquisque habet de sua spe, quod sit supernaturalis, sicut oportet. In hoc ergo sensu non dubitauit P. Vazquez dicere, eandem certitudinem posse nos habere de nostra spe, quam de nostra fide, de qua dixerat, certa fide vnumquemque cognoscere se habere debitam fidem, vnde idem sentit ille de spe. Mouetur autem solum propter maximam connexionem, quam habet spes cum fide. At vero huic æquiparationi videtur obistere, quod idem auctor paulo antea dixerat, intellectum certius cognoscere suum actum, quam actum voluntatis. Item obstat, quod spes non est ita connexa cum fide, quin fides possit esse sine illa, licet non è contrario. Mihi ergo longe certius est, neminem certa fide teneri, aut posse credere spem, quam exercet, esse talem, qualem esse oportet: imo nec certitudine Theologica, aut per euidentiam id posse cognosci, posse tamen certitudine coniecturali proxima illi certitudini, qua fides ipsa dignoscitur, quod facile est ex dictis intelligere, & probare, & ideo non est necesse plura de spe dicere.

Superest, vt fundamentis aliarum opinionum satisfaciamus. In primo proponebantur in primis verba Pauli: Vos ipsos tentatis, si estis de fide, ad quæ respondemus, etiam dixisse Paulum, Probat autem se ipsum homo: sicut ergo hoc intelligendum est de probatione morali, & humana, ita & illud. Deinde dicimus, posse hominem certissime scire, an sit infidelis, necne, item posse certa fide cognoscere, & adhærere, & sequi veram religionem, & fidem, & hoc satis esse, vt possit se ipsum tentare, & probare, etiam si non possit tanta certitudine scire, se credere sicut oportet, quamuis de hoc etiam possit se ipsum probare, & approbare maiori certitudine, quam cum se probat ad Eucharistiam sumendam, & hoc voluit Diuus Thomas in illum locum, & nihil aliud. Secundo obijciuntur verba D. Thomæ in 1. 2. Sed priora verba clarissima sunt, solum enim ait, sicut habens scientiam habet certitudinem eorum, quæ scit, ita fidelem habere certitudinem eorum, quæ credit, quod nullus potest dubitare: sed illud non est certo scire, vel credere se habere fidem, qualè esse oportet in modo credendi, quæ ad hoc non est satis credere, certa esse, quæ credit. Cum vero in posterioribus verbis ait, qui habet scientiam, vel fidem, certum esse se habere, vel non est intelligendum de fide secundum specialem modum credendi, sicut oportet, sed absolute de fide generatim, vel si extendatur ad specificam fidem, intelligendum erit de certitudine abstracte, non de eodem modo certitudinis: vna enim est certitudo euidentis, ac physica, alia est certitudo coniecturalis, ac pinde moralis. Ad tertium in quo inferitur, posse fidelem dubitare, an sit Christianus: respo-

15. Signum optimum credendi sicut oportet, est omnia credere quæ Ecclesia credenda, vt reuelata.

Confectarium contra doctrinam Vazquez.

16. Quid de certitudine habitus fidei dicendum?

17. Quid de certitudine spei?

Opinio Vazquez.

Eius obiectulum.

Verior resolutio.

18. Ad fundam. 1. opinionis in num. 2.

Ad 1.

Ad 2.

Ad 3.



Ad quartum.

respondetur, si dubitare proprie sumatur, nullam esse illationem, quia certitudo moralis omnem propriam dubitationem excludit. Si vero dubitare pro formidare positum sit, sicut potest quis formidare, an sit baptizatus, ita potest formidare, an sit Christianus, nam proprie Christianus iuxta usum loquendi Ecclesiae per baptismum constituitur. Si vero Christianus pro fidei sumatur, cauenda est æquiuocatio verborum, quia non potest quis formidare, an sit fidelis quoad veritatem, & certitudinem, quam profitetur. Potest autem formidare, an debito modo illam credat; & in hoc vero sensu potest formidare, an sit fidelis, ut constituitur per habitum infusum fidei, vel eius proprium actum. Ad quartum cauenda etiam est æquiuocatio nominis fidei, nam aliquando sumitur pro doctrina fidei, aliquando pro actu, vel habitu credentis. Et de fide in priori sensu verum est omnem fidelem certissime credere se habere fidem, id est, doctrinam, in qua concurrunt omnia, quæ in doctrina aliqua, ut sit diuina, desiderari possunt. In altero vero sensu, qui ad rem spectat, & in quo argumentum loquitur, falsa est maior, si intelligatur de maiori certitudine, quam à nobis explicata est. Ad probationem autem respondetur, insufficientem esse, quia solum ostendit esse in omni credente infallibilem certitudinem fidei quoad proprietates eius, quæ vel ex materia, vel ex voluntate operantis ortum habent, & communes esse possunt fidei humanæ, quam de eadem materia habere quis potest, ut in hæretico manifestum est. De proprietatibus pertinentibus ad modum assentiendi ex parte obiecti formalis, nihil probat illa ratio, quia quod in re ipsa assensus, qui elicitur, nitatur in sola Dei auctoritate, & supra omne credibile, non est evidens operanti, nec certum maiori certitudine, quam explicuimus. Vnde nec absolute est mihi certum actum meum esse ex auxilio supernaturali, sed tantum sub illa conditione, si est, sicut oportet.

19. Ad fundamenta 2. opinionis in num. 4. Ad 1. ex August.

In secunda sententia allegantur primo verba Augustini ad quem respondemus, loqui de fide sub generali ratione fidei, vel quoad substantiam, vel quoad modum specialem constituentem propriam infusam fidem. Nam paulo inferius addit, etiam ad res falsas interdum accommodari fidem. Et eodem fere modo loquitur de amore in lib. 3. de Trinit. cap. 3. ubi ita exponitur, ut supra vidimus, & eodem modo exponendus est D. Thomas ibi citatus. Nec refert quod cap. 2. eiusdem lib. 13. de Trinit. ait Augustinus, vocari fideles qui fidem habent: nam hoc etiam cum proportionem accipiendum est. Posset etiam responderi, interdum dici sciri, & videri, quæ per euidenter experientiam cum morali certitudine cōiectantur. Sed prior sensus maxime proprius videtur. Ad secundam rationem eiusdem sententiæ respondetur, optime probare contra primam sententiam neminem cognoscere certitudinem fidei infusæ se habere fidem infusam, non tamen probare, quod id cognoscitur cer-

titudine propriæ euidentiæ experimentalis, quia illæ proprietates talis fidei, quæ per experientiam euidenter percipi possunt, non sunt propriæ fidei diuinæ, sed inueniri possunt in fide humana, de eadem materia, ut probatum est. Ad tertiam respondetur, concedendo euidenter cognoscere predentem se assentiri nimirum, quantum ex determinatione voluntatis suæ cognosci potest, non autem ita cognoscit euidenter suum assensum esse verum, vel infallibilem, vel niti in sola diuina auctoritate; illæ enim sunt proprietates valde occultæ, quæ per experientiam non manifestantur euidenter. Nec est simile de scientia, quia cum sit lux clara, se ipsam euidenter manifestat: opinio etiam cum naturalis sit, & in defectu consistat, facilius potest euidenter percipi quoad incertitudinem, & obscuritatem suam, quamvis interdum etiam latere possit, ut patet in hæretico, qui non credit, sed ignorat suam fidem esse humanam opinionem, quod tamen ignorare non posset, si euidenter, & intuitiue, ut sic dicam, cognosceret qualis esset eius assensus, & quo motiuo in illo duceretur: maiori ergo ratione proprius modus supernaturalis fidei altior, & occultior est, quam ut possit euidenter experimento cognosci.

Ad 3.

Fundamentum tertiæ sententiæ, seu modi explicandi certitudinem cognitionis propriæ fidei euer-  
sum est; destructis fundamentis aliorum modorum, præsertim secundi. Nam inde constat nullum principium simpliciter euidens coniungi posse cum alio principio fidei ad inferendum cum certitudine theologia, quod assensus, quo ego credo, sit propriæ fidei diuinæ, seu, sicut oportet. Quia omnes condiciones cognitionis, quæ per vim experientiæ euidenter cognoscuntur, non sufficiunt ad inferendum cum formali, & euidenti illatione, meum assensum esse, qualis esse oportet, ut sit propria fides, quæ est salutis fundamentum. Ad confirmationem patet etiam responsio ex dictis: nam si sit sermo de vera fide ratione obiecti, nemo potest de veritate suæ fidei dubitare, nisi deficiendo in fide. Si autem sit sermo, ut esse debet, de fide ratione ipsius actus, & modi assentiendi, formidare quis potest an credat sicut oportet, & petere potest à Deo, ut si forte in hoc deficit aliquo modo, det illi perfectum, & necessarium modum credendi sicut oportet. Nec in hoc modo petitionis est aliqua ratio scrupuli, aut periculi, imo est pia, & humilis ratio. Et nihilominus illa etiam comprehenditur sub illa petitione, *Adauge nobis fidem*. Nam qui sic orat, necessario habet iam aliquam fidem, & eius augmentum postulat, prout necessarium fuerit, id est, siue per intentionem actus, si sufficiens fuerit, siue per altioris modum credendi; vterque enim modus mutationis solet vocari augmentum fidei: sicut etiam dici potest augeri amor, cum de concupiscentia in beneuolentiam transit. Atque ita relinquitur  
sufficiens confirmata.

20. Ad fundamentum tertiæ opinionis in n. 5.

Ad confirmationem.

)? (

FINIS LIBRI NONI.

Ff 2 IN





# INDEX CAPITVM LIBRI DECIMI.

De conseruatione gratiæ habitualis, ac perseuerantiæ dono.

**C**ap. I. *Utrum ad conseruationem gratiæ ex parte hominis bona opera necessaria sint?*

Cap. II. *Quid sit ad gratiæ conseruationem ex parte Dei necessarium?*

Cap. III. *Utrum quilibet iustus possit in gratia diu perseuerare, si velit?*

Cap. IV. *Utrum perseuerantia in gratia, usque ad mortem, semper, & in omnibus speciale donum gratiæ sit?*

Cap. V. *Quid sit donum perseuerandi usque in finem: quid ue ultra potestatem perseuerandi addat?*

Cap. VI. *Utrum donum perseuerantiæ sit eiusdem rationis in omnibus, vel aliquam partionem, seu diuersitatem admittat?*

Cap. VII. *Utrum perseuerantiæ donum ex libero arbitrio recipientis pendeat?*

Cap. VIII. *Utrum donum perseuerantiæ hominem in gratia confirmet: aut quomodo à dono confirmationis in gratia distinguatur.*

Cap. IX. *Utrum homo in statu innocentiae, & Angeli viatores speciali donogratiæ ad perseuerandum indiguerint.*



LIBER





# LIBER DECIMVS

## DE CONSERVATIONE GRATIÆ HABITUALIS, ac perseverantiæ dono.

### P R Æ L U D I V M.



**D**eclarauimus in proxime præcedentibus quatuor libris naturam, seu essentiam, generationem, causas, & augmentum, seu perfectionem gratiæ habitualis; solum nobis superest, vt de conseruatione illius, vel diuturna, vel vsque ad

finem vitæ, quæ proprie perseverantia dicitur, differamus. Et in primis supponimus gratiam habitua-  
lem conseruari posse, quod quidem absolute sumptum, est per se notum, tum quia gratia est res permanens, & omnis res permanens aliquamdiu conseruari potest, tum etiam quia in ipsamet differentia gratiæ, cum habitualis dicitur, includitur, quod ex se sit durabilis, & perseverans in homine, etiam dum non operatur, quod sine alicuius temporis conseruatione intelligi non potest: tum denique quia ostensum est gratiam hanc perfici, & augeri posse; ergo multo magis conseruari. Et auctoritate sacra idem ex sequentibus confirmabitur. Addimus vero, etiam si sermo sit de conseruatione gratiæ diuturna, seu longi temporis, vel etiam vsque ad finem vitæ, certum est, immo, suppositâ natura talis gratiæ euidentis, etiam hoc modo posse gratiam diu conseruari, tum quia in multis ita conseruata est, vt in Angelis, multisque electis hominibus; tum etiam quia gratiæ semel infusæ per se conuenit esse, & conseruari, quatenus id ex natura sua postulat, solumque per accidens, extrinsece corrumpitur, vt in sequenti libro ostendemus; ergo non habet absolutam necessitatem suæ corruptionis, ac proinde vsq; ad finem conseruari poterit; tum deniq; quia potens est Deus statuere iustum, ne cadat, vt in simili dicitur Rom. 4. Sit ergo certum, gratiam conseruari posse.

2. Solum superest nobis explicandum à quibus causis, vel medijs hæc conseruatio, vel perseverantia pendeat. In quo vltcrius supponimus, duplicem esse Deo pendet, causam, à qua gratia in conseruari pendere potest, & ab homine. Deum scilicet, & hominem ipsum iustum, nam ab alijs hominibus, & causis certum est non pendere. Rursus hæc dependentia duplex cogitari potest, physica scilicet, & moralis, & de vtraque dicemus. Et licet Deus sit causa prior, & præcipua, dicemus prius de homine, quia est propinquior, & quia ad rem explicandam hic ordo est aptior. De homine vero habentem gratiam, clarum est gratiam non pendere ab ipso physice, seu in suo esse, seu in conseruari, nisi fortasse in genere causæ materialis tanquam à subiecto, cui gratia necessario inhæret vt esse possit, de qua dependentia supra libro septimo dictum est. At ve-

Pars 3.

ro non habet homo in gratiam suam physicum aliquem, seu per se influxum effectiuum ad illius conseruationem necessarium, vt per se notum est. Solum ergo potest intelligi aliqua dependentia moralis gratiæ à bonis operibus hominis iustificati per illam, hæc ergo est in hoc libro præcipue explicanda, & consequenter dicendum erit de his, quæ ex parte Dei ad eadem opera, & consequenter ad gratiæ conseruationem necessaria sunt.

*Materia huius libri.*

### CAPVT I.

*Virum ad conseruationem gratiæ ex parte hominis bona opera necessaria sint.*

**Q**uamuis in superioribus dictum sit de necessitate operum ad iustificationem præter fidem: nihilominus præsens quaestio in rigore ab illa diuersa est. Nam perseverantia in gratia, eiusque conseruatio aliquid est ab eius infusione, vel remissione peccatorum distinctum; possetque intelligi, opera esse ad conseruationem gratiæ necessaria, etiam si absque illis sola Dei gratuita voluntate infunderetur. Et ideo præter superius dicta de necessitate operum ad primam iustificationem, aliquid in præsentia de operum necessitate ad gratiæ conseruationem addendum est. Vnde sicut prior quaestio de prima iustificatione non habet locum in paruulis, sed tantum in adultis, ita neque præsens, quia sicut paruuli non indigent proprio actu, vt iustificentur, ita postquam per sacramentum iustificati sunt, sine bonis operibus vsque ad adultam ætatem, in qua ratione vti valeant, illam conseruant, imo illam amittere non possunt, quia neque peccare valent, & gratia sine peccato non amittitur, vt videbimus.

*Quaestio de paruulis non procedit.*

In hac ergo quaestione antiqua hæresis fuit non esse necessaria opera ad perseverandum in iustitia, sed perseverantiam in fide satis esse. Quam hæresim iam impugnatam à Patribus, & antiquatam, & explosam ab Ecclesia Nouatores excitarunt. Lutherus lib. de Libert. Christian. Caluinus lib. 3. Institutio. capite vnde cimo, Melanct. in locis de Lege, & Euang. Kemnit. in exam. Concilij Tridentini circa caput vnde cimum, sessionis sextæ, quaestione prima de bonis operibus. Fundantur primo in alio errore supra tractato, quod ad primam iustificationem adultorum non requiruntur alij actus, vel opera præter fidem: nam eadem est ratio de prima iustificatione, quæ de perseverantia in illa. Quod suaderi potest tum ex Philosophico principio, quia dispositio, quæ sufficit ad introductionem formæ, sufficit etiam ad conseruationem eius, si eadem dispositio perseveret. Imo maior dispositio solet requiri ad introductionem formæ, quam vt semel introducta in materiam, in ea perseveret.

2. *Hæresis à Nouatoribus excitata.*

1. *Fundamentum.*

Ff 3

Non

*Gratia physice in conseruari ab homine non dependet.*



Non enim statim, ac vltima dispositio, quæ fuit ad generationem necessaria, incipit remitti, forma expellitur: ergo si per solam fidem sine operibus apprehenditur iustitia, per eandem fidem retinebitur, licet opera non adiungantur: tum etiam ratione Theologica, quia si ad primam iustificationem non sunt necessaria opera, ideo est, quia remissio peccatorum præteritorum non fit, nisi per non imputationem ratione fidelis, nec iustitia confertur, quia infundatur, sed quia imputatur, sed æque efficax est fides, ut peccatum præsens non imputetur, neque impediatur quominus Christi iustitia potius imputetur: ergo æque sufficit fides ad conseruationem iustitiæ sine operibus.

3. Fundamentum. Fundantur secundo in alio principio erroneo, quod iusto non est lex polita, id est, (ut ipsi interpretantur) quod homo semel iustificatus per fidem non obligatur legibus, seu præceptis. Ex quo principio euidentis argumentum fit: nam si opera sunt necessaria ad conseruandam gratiam, maxime illa, quæ sunt sub præcepto, nimirum, ut per illa euitetur præcepti transgressio, quæ possit esse peccatum gratiæ contrarium, & illam expellens; at nulla talia opera sunt in iustis, supposito illo principio, quod non obligantur præceptis; utique præter præceptum fidei, quia si præcepta illos non obligant, nulla opera sunt illis præcepta: ergo nulla erunt illis ad conseruandam gratiam necessaria.

4. Fundamentum. Tertio addunt aliud principium erroneum, quod homini lapsi quantumuis iustificati, & gratia adiuto impossibile est in hac vita seruare præcepta, ut aliis locis consequenter contendunt ex illo fundamento, quod homo lapsus ratione fomitis, & corruptionis, semper, ac necessario deficit ab eo, quod præceptum est. Ex quo etiam inferunt iustum in omnibus suis operibus peccare. Vnde tandem recte inferunt, obseruationem præceptorum non esse necessariam ad iustitiam conseruandam, quia alias impossibilis esset perseverantia in iustitia, sicut impossibilis est præceptorum obseruatio: ergo è contrario ut sit possibilis perseverantia, oportet ut obseruatio præceptorum non sit necessaria. At si obseruatio præceptorum necessaria non est, opera non præcepta, non sunt simpliciter necessaria, ut nos etiam fatebimur; ergo absolute, & simpliciter non sunt opera necessaria ad iustitiam conseruandam.

5. Vltimum fundamentum. Vltimo argumentantur, quia hoc tempore legis gratiæ opera non sunt necessaria ad vitam æternam consequendam; ergo neque ad perseuerandum in gratia, & iustitia. Consequentia euidentis est, quia nemo vitam æternam consequitur, nisi qui perseuerauerit usque in finem, utique in iustitia. Antecedens autem probatur ex illo Matth. ult. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus erit.* Et ex illo Ioan. 3. *Ut omnis, qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ex quibus, & similibus testimonijs colligant discrimen inter veterem, & nouam legem, seu Euangelium, quod ante Christi aduentum erant necessaria opera legis; quia tunc non promittebatur salus, aut vita sine conditione operum iuxta illud ad Rom. 10. *Qui fecerit ea, viuet ex illis,* ex c. 18. Exodi, & ideo Deuter. 27. *Maledictus dicitur omnis, qui non permanserit in omnibus, quæ scripta sunt in libro legis, ut faciat ea.* Ac vero post Christi aduentum promissio vitæ æternæ est omnino absoluta respectu credentium, & ideo non sunt necessaria opera, sed tantum fides, qua Christi opera ut nostra apprehendamus. Sic intelligentes illud ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.*

6. Iustis duo sunt necessaria ut in gratia perseuerent. Doctrina vero fidei Catholice est, hominibus iustificatis duo esse necessaria ad perseuerandum in gratia, seu iustitia. Vnum est cauere mala opera, aliud est opera bona facere. Vtrumque probabimus breuiter, 1. Probatur primo recte, ac per se, secundo destruendo hæreticorum falsa dogmata, & ex principijs contrarijs veram doctrinam inferendo. Prior ergo pars de malis operi-

bus cauendis expresse traditur à Paulo ad Galat. 5. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum seruitus, veneficia, inimicitia contentiones, emulationes, ira, rixa, sectæ, inuidia, homicidia, ebrietates, comestiones, & similia, quæ prædico vobis, sicut prædixi. Et concludit. Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ergo ex sententia Pauli ad consequendum regnum celorum necessarium est mala vitare: ergo idem est necessarium ad gratiam conseruandam, quia sine gratia, & iustitia regnum Dei non obtinetur. Simile testimonium Pauli est 1. Corinthior. 6. *Nolite errare, neque fornicari, neque idolis seruientes, neque adulteri, &c. Regnum Dei possidebunt; ergo necessarium est fidelibus hæc vitia cauere, ut regnum Dei, ac subinde gratiam possideant.* Dicent fortasse hæretici, Paulum loqui de his, qui non solum hæc peccata faciunt, sed ita faciunt, ut eis imputetur; i. sine fide, quæ propter Christum non imputantur. Sed hoc vanum subterfugium euidenter refellit Paulus ad Ephesios 5. dicens: *Fornicatio, aut omnis immunditia nec nominetur in vobis.* Et infra: *Hoc enim scitote intelligentes quod omnis fornicator, aut immundus, aut auarus, quod est idolorum seruitus, non habet hereditatem in regno Christi, & Dei.* Et adiungit quasi præuidens dictas hæreticorum fabulas: *Nemo vos seducat in anibus verbis.* Et cætera, quæ tam euidentia sunt, ut nullam possint calumniam pati.

Estque maxime in his locis considerandum, Paulum ad homines fideles loqui. Ad eos enim dicit: *Eratis aliquando tenebra, nunc autem lux in Domino, ut filij lucis ambulate, fructus enim lucis est in bonitate, &c.* Et in alio loco eos reprehendens ait: *Vos iniuriam facitis, & fraudatis, & hoc fratribus.* Loquitur ergo ad fideles: adiungit. *An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt.* At vero si hæc propter fidem non imputarentur, potius dicere debuisset Paulus fornicarios, adulteros, & similes iniquos recte credentes, regnum Dei esse consequuturos; quia licet illa peccata non imputarentur, nihilominus illa facientes vere essent iniqui, fornicarij, raptores, &c. Vnde cum Paulus absolute doceat etiam credentes expelli à regno propter hæc vitia, potius docet talia peccata in eis imputari, & impedimento eis esse, ne cum eis saluetur. Et ideo in altero loco ad Gal. 5. ait: *Vos in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem in occasionem detis carnis.* Nulla tamen perniciosior occasio abutendi gratia, & fide Christi ad multiplicanda vitia carnis, dari fidelibus posset, quam si cogitare, aut credere cum aliquo fundamento possent, talia vitia propter solam fidem eis non imputari. Et ideo in ca. 6. iterum dicit: *Nolite errare, Deus non irridetur, quæ enim seminauerit homo, hæc & metet quoniam qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionem.* Similia sunt verba 1. Ioannis 3. *Qui facit peccatum, ex diabolo est.* Et infra. *Qui non diligit, manet in morte.* Omnis, qui odit fratrem suum homicida est, & scitis, quoniam omnis homicida non habet vitam æternam in semetipso manentem. Et similia testimonia passim in Scriptura occurrunt, hæc tamen sufficiunt, cum expressissima sint. Et ideo etiam Patres omitto, videri tamen potest Chrysostomus optime loquens hom. 6. in 2. ad Timoth. in fine literæ.

Altera item pars de necessitate faciendi bonum, non minus euidentis est in Scripturis, sufficereque posset forma vniuersalis iudicij Matt. 25. in quo damnantur reprobi, non tantum propter mala opera, sed etiam propter omissiones bonorum operum. *Esurui, & non dedistis mihi manducare, &c.* Ergo supponuntur contraria opera esse ad salutem necessaria. Vnde est illud primæ Ioannis tertio. *Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauerit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Preterea Matthæi 19. interroganti, *quid boni faciam, ut habeam vitam æternam?* Respondit Dominus, *Si vis ad vitam ingredi serua mandata, ubi profecto interrogans supposebat, necessarium esse ad salutem aliquid boni facere, interrogabat autem quodnam illud esset*



esset, Christus sua responsione, & approbavit priorem existimationem, & bonum illud ostendit, absoluteque obseruationem mandatorum necessariam docuit, sub quibus non minus affirmatiua, quam negatiua præcepta complectitur. Quorum obseruationem necessariam esse docuit Paulus ad Galat. 6. dicens: *Alter alterius onera portate, & sic adimplebitis legem Christi, legem siue charitatis à Christo specialiter latam, & innouatam, dum Ioann. 14. dixit. Hoc est præceptum meum, vt diligatis inuicem. siue mandatorum Dei, de qua dicit Paulus. 1. Corinth. 7. Circumcisio nihil est, & præputium nihil est, sed obseruatio mandatorum Dei.* Cum ergo mandata sint de bonis operibus, saltem illa sunt ad conseruationem gratiæ necessaria, quæ præcepta sunt. Et plura similia Scripturarum testimonia ad hanc partem confirmandam congerit Augustinus libro de Fide, & operibus per totum, præsertim cap. 13. 14. & sequentibus, & lib. Quæstionum ad Dulcit. quæstione 1. vbi maxime vrget necessitatem charitatis ex 1. Corinthior. 13. & necessitate operum ex tota Epistola Iacobi. Idem in lib. 83. Quæstionum, q. 76. & breuius lib. de Gratia, & liber. arbit. ca. 7. in fine. Et optime ad idem expendit verba Ioannis primo. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Chrysostom. ibi hom. 9.

9. Denique vtramque partem egregie confirmat Dauid Psalm. 14 vbi interrogat: *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo?* Et respondet: *Qui ingreditur sine macula, & operatur iustitiam, qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua.* Et concludit: *Qui facit hæc, non mouebitur in æternum, nimirum à diuina gratia, & iustitia, sed in ea perseverabit.* Quæ quidem non tantum de hominibus, qui in veteri tabernaculo Deum colebant, sed etiam de nobis, qui corpore, & sanguine Christi pascimur, scripta sunt, vt notauit Ambros. lib. de 42 Mansion. in decima: Similis sententia est in Psal. 56. *Declina à malo, & fac bonum, & inhabita in seculum seculi.* Hic enim fructus ex illis duabus partibus iustitiæ sequitur, & vtriusque obseruatio ad gratiam conseruandam necessaria est. Vnde addit ibi Ambrosius. *Ne bona, malaque confundas, prius est, vt crimine careas, postea vt innocentia fructum deferas, quo possis esse perpetuus.* Redditque Psalmista optimam rationem, fidei veritatem demonstrans, *Quia Dominus amat iudicium, utique in seruanda æquitate, & iustitia prouidentie suæ, & quia nihil sine iudicio agit,* inquit Ambrosius, *ideo malos, & boni sacius iudicio discernit: nihil enim magis contra iudicium, & prudentiam esse posset, quam æque malos, & bonos contra iustitiam saluare.* Vnde subiungit Dauid: *Quia Dominus amat iudicium, non derelinquet sanctos suos, & in æternum conseruabuntur, utique si ipsi in declinando à malo, & faciendo bonum perseverauerint.*

10. Secundo principaliter probatur catholica veritas, destruendo errores hæreticorum, & ex contrariis principiis eandem veritatem demonstrando. Primo quidem, quia ad obtinendam iustitiam, seu gratiam & remissionem peccatorum, non sufficit sola fides sine aliis actibus. Vnde è contrario bona opera erunt ad conseruandam iustitiam necessaria. Antecedens in libr. 8. late contra eosdem hæreticos probatum est, vbi etiam eorum argumentis est satisfactum. Consequentia vero etiam ab eisdem hæreticis non negatur, quia, & diuina Scriptura eodem modo de vtraque re loquitur, & ratio eadem est. Solum potest obici illa Philosophica coniectura, quia minus solet requiri ad conseruationem, quam ad productionem, & ita licet aliqua opera ex gratia facta, sint necessaria ad infusionem gratiæ, non sequitur esse necessaria ad conseruationem. Sed respondemus etiam in presenti esse aliquo modo verum opera, seu positiuos actus gratiæ magis necesarios esse ad infusionem gratiæ, quam ad conseruationem, & nihilominus simpliciter, & absolute verum esse, etiam ad con-

seruationem requiri. Declaratur vtrumque, nam vt homo adultus iustificetur à peccato, necesse est, vt in Deum per proprios actus conuertatur, vt supra ostensum est, id autem non est simpliciter necessarium vt gratia semel infusa conseruetur, nam transactis actibus poenitentia, seu conuersionis, gratia in homine dormiente, vel nihil operante conseruatur. Itaque in adulto ad infusionem gratiæ per se necessarius est positiuus concursus hominis actualiter operantis, ad conseruationem autem gratiæ non est necessarius actualis influxus ex parte hominis, sed satis est, vt à contrario, id est, à peccato mortali abstineat. Quia vero ad abstinendum à peccato mortali necessarium est interdum bene operari, ideo bona opera debitis temporibus facta ad gratiam conseruandam necessaria sunt.

11. Ergo obiter colligitur primo, quod licet ad vtrumque, scilicet infusionem gratiæ, & conseruationem, sint necessaria opera, non tamen eadem, sed ea, quæ vnicuique proportionata sunt. Nam ad iustificationem ordinarie necessaria est poenitentia opera. Primum, quæ tamen post remissum peccatum non est iam simpliciter necessaria. Item ad primam gratiæ infusionem est necessarius actus charitatis Dei per se loquendo, & extra sacramentum, fieri autem potest, gratiam in vtr. ad conseruationem, etiam per totam vitam, non fundendam sit amplius necessarius. E contrario vero multa opera præceptorum post iustificationem obligantium erunt necessaria ad conseruationem gratiæ, quæ ad Dei per se lo primam iustificationem necessaria non fuerunt, nisi quando. fortasse in generali proposito. Secundo colligitur, quod licet ad infusionem, & conseruationem gratiæ sint necessaria opera, non tamen eodem modo: nam ad infusionem requiruntur vt causa per se in suo genere, scilicet, dispositionis vltimæ, ad conseruationem autem tantum sunt necessaria quasi per accidens ad remouendum peccatum, saltem omissionis, quod intercederet, si tale opus non heret, & ad destruendam gratiam sufficeret. Loquor autem præcise de conseruatione gratiæ, quia in illam nullum alium influxum habere possunt bona opera, secus vero est, si conseruationi addatur augmentum, nam in illud habent opera influxum per se, vel meritoria causa, vel etiam dispositiua, vt in libro duodecimo videbimus.

12. Tertio sequitur, sola opera præcepta esse simpliciter necessaria ad gratiæ conseruationem: quia sola illa sunt necessaria ad vitanda omnia peccata omissionis, peccata autem commissionis sine operibus bonis vitari possunt per solam carentiam malorum operum, quæ esse potest, vel sine positiuis actibus, non cogitando de tali materia, sed ad res alias mentem diuertendo, vel saltem sine actibus simpliciter bonis, vel per actus consentaneos naturæ, & indifferentes, si dari possunt, vel per actus habentes leuem defectum ex aliqua circumstantia leui, quæ ad mortale peccatum non sufficiat. Dices: etiam possunt præcepta affirmatiua obseruari per actus non vndique bonos, sed ex aliqua circumstantia defectuosos leuiter, ergo hæc ratione non erunt bona opera ad conseruandam gratiam necessaria. Respondeo id primis nobis satis esse, quod ad perseverandum, in gratia sint necessaria opera ex genere suo bona, qualia sunt, quæ diuinis, & naturalibus legibus præcipiuntur. Deinde dicimus, quod licet ad seruandum hoc, vel illud præceptum, non semper sit necessarium opus vndique bonum, nihilominus ad seruandam totam præceptorum collectionem necessarium est opus aliquod simpliciter bonum, quia necessarius est actus charitatis, qui male fieri non potest. Dixi autem sola opera præcepti esse simpliciter necessaria ad gratiæ conseruationem, quia si loquamur de necessitate morali & ad melius esse, etiam opera non præcepta, vel supererogationis dici possunt simpliciter necessaria, tum quia moraliter loquendo, nullus ob-



seruabit diu omnia præcepta affirmatiua, quia non habuerit consuetudinem aliquam bene operandi line obligatione præcepti: tum etiam quia ad vitandos omnes prauos actus præceptis negatiuis contrarios; necessarium moraliter est iuuari bonis actibus etiam non præceptis, vt oratione, actibus patientiæ, penitentiæ, charitatis proximi, & similibus.

13. Vnde formari etiam potest altera ratio ex duobus aliis principiis contrariis secundo, & tertio hæreticorum principio. Quia homo iustificatus obligatur præceptis tam diuinis, quam humanis etiam grauib; quæ sub mortali obligant, ergo potest illa implere, ergo illa saltem opera quibus implenda sunt, iusta, & necessaria sunt ad gratiam conseruandã. Secunda consequentia certissima est, quia obligatus talibus præceptis, si vel vnum non impleat, peccat mortaliter, & consequenter gratiam amittit iuxta illud: *Qui in vno offendit, factus est omnium reus.* Iacob. 2. & illud. 1. Ioann. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen eius in eo manet. & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* utiq; vnum cum alio componendo, quia non potest peccare, & semen diuinum, quod est gratia, retinere, & communis est expositio Augustini, & cæterorum. Prima vero consequentia euidens etiam est, & consequens in ea illatum tertium erroneum fundamentum, quod præceptorum obseruatio iustis impossibilis sit, destruit. Sicut etiam illud damnauit Concil. Trid. sess. 6. cap. 11. & can. 6. 22. & 15. anathematizando eos, qui Deum impossibilia præcipere, vel quod proinde est, iustis impossibilem esse obseruationem mandatorum affirmant.

14. Nam in primis contraria veritas expresse traditur in Scriptura, vt idem Concilium ostendit ex verbis Christi Matth. 11. *iugum meum suauis est, & onus meum leue*, utique ratione dilectionis, vt ait Gregor. libr. 5. in 1. Reg. capit. 2. Estque consonum aliis Christi verbis Ioan. 14. *Qui diligit me, sermonem meum seruabit.* Quibus consentanea sunt verba Dauid Psal. 118. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Item ex verbis. 1. Ioa. 5. *Mandata eius gratia non sunt*, quod multo minus est quam impossibile, nam præcepta impossibilia potius importabilia, quam graua dicenda essent. Non sunt autem graua, quia charitas illa facit suauia, vt dixit Aug. de Natur. & grat. c. 69. Quod insinuauit idem Ioan. ibid. dicens. *Hæc est charitas Dei, vt mandata eius custodiamus.* Secundo Patres sæpe docent, impium esse cogitare, Deum impossibilia præcipere, Basil. homil. 3. in illud: *Attende tibi, non longe à principio,* Cyril. li. 3. contr. Iulian. ante medium, loquens in speciali de præcepto à Christo renouato: *Non concupisces.* Matt. 5. & inducens optime illud Pauli ad Rom. 8. *Quod impossibile erat lege, in quo infirmabatur per carnem: Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati de peccato damnauit peccatum in carne, vt iustificatio legis impleteretur in nobis qui non secundum carnem ambulamus sed secundum spiritum.* Et ideo cum in fine capit. septimi dixisset, *Mente seruo legi Dei, carne autem legi peccati,* infert in initio capituli octau. *Nihil ergo damnationis nunc est in his qui sunt in Christo IESU, qui non secundum carnem ambulant.* Quibus verbis euidenter constat, fomitis concupiscentiam non impedire, quominus iusti legem Dei sine vlllo peccato, præsertim damnabili, impleant. Eandem doctrinam optime prosequitur Chrysostom. homilia 8. de Penit. à medio, & Hieronym. Dialog. 3. contra Pelag. & in cap. 5. Matth. & nomine eius in tomo 9. Epistol. 17. ad Damasc. de expositione symboli dicitur, tam eos errare, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatū vitare non posse, quam illos, qui cum Ioviniano hominem non posse peccare asserunt. Item August. libr. de Natur. & grat. ca. 43. & 69. & de Grat. & lib. arbit. cap. 16. & lib. 3. contr. duas epistol. Pelag. capit. 5. vbi respondendo Pelagianis Lutheranorum calumnias ostendit, ac euertit, & libro 2. de Peccator. merit. & remiss. c. 3. & 6. & serm. 61. & 191. de Tempor. Solent

autem hæretici contra hæc testimonia Augustini alia eiusdem obicere, in quibus negat posse hominem in hac vita sine peccato viuere, vt li. 1. contr. duas epistol. Pelag. c. 4. & lib. de Perfect. iustit. & sæpe alias, vt vidimus in lib. 8. Sed hæc alia quæstio longe diuersa est. Nam aliud est loqui de singulis actibus, aliud de toto vitæ discursu. Dari enim potest gratia, & facultas ad seruanda præcepta, per quam non euitentur cum effectu peccata per totam vitam, licet in multis actibus caueantur, vt in libr. 1. late dictum est de peccatis mortalibus & de venialibus in libr. 8. & circa donum perseverantiæ in discursu huius libri amplius explicabitur.

15. Tertio est etiam hoc ratione euidens, primo quia de ratione legis est, vt sit de re possibili, quia quod impossibile est, non cadit sub libertatem, quod autem non cadit sub libertatem, nec sub legem cadere potest, vt ostendi libr. 1. de Legib. cap. 9. à. numer. 15. Secundo quicquid per legem Dei præcipitur, per gratiam Dei, quæ nemini denegatur, est possibile. Quod significauit Christus Marc. 9. *Omnia possibilia sunt credenti, & Quæ impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Luc. 18. Vnde aiebat Paulus ad Philippens. 4. *Omnia possum in eo qui me confortat.* Et supralibro secundo latissime ostensum est, per gratiam posse hominem seruare mandata, quæ non potest per solum liberum arbitrium, & de præceptis supernaturalibus idem late ostensum est toto libr. 2. & in tribus sequentibus de Auxiliis. Tertia ratio sumi potest ex efficacia redemptionis Christi, mortuus enim est, vt iustificatio legis impleteretur in nobis, vt ex ad Roma. 8. allegauimus, & vt dissoluat opera diaboli. 1. Ioann. 3. Ergo in virtute gratiæ, quam ex illo habemus, possumus implere legem, bene operando, Vnde Ezechiel. 36. promittit Deus per Christum: *Faciam, vt in præceptis meis ambuletis.*

16. Quarto potest idem probari ex efficacia orationis, quæ semper esse debet de re possibili, docemur autem ab ipso Christo petere à Deo, vt eius voluntatem faciamus: *Fiat voluntas tua,* & Paulus orabat Deum pro institutum Corinthiis, *ne quid malefacerent.* 2. Corinth. 13. & Dauid ex orationis uide sæpe: *Inclina cor meum in testimonia tua, & Fiat cor efficacia, meum immaculatum in iustificationibus tuis, vt non confundar, & Gressus meos dirige, & non dominetur mei omnis iniquitas,* & similia multa, quæ in dicto Psal. 118. reperiuntur. Quæ sæpe facta esse, & impleta ibidem sæpius affirmatur. Sicut in aliis Scripturæ locis de multis dicitur, toto corde Deum esse sequutos, & illius legem seruasse sine querela, vel sine crimine. Tandem frustra fingunt hæretici impossibilitatem in præcepto, quia vel præceptum hanc impossibilitatem facit, vel supponit, neutrum dicit potest. Non quidem hoc posterius, quia voluntas est libera, & si quid habet difficultatis, vel impossibilitatis, iuuatur gratia, & totum hoc supponitur ad præceptum. Neque etiam prius, quia præceptum non immutat naturam actus præcepti, nec addit illi difficultatem, ne dum impossibilitatem, sed tantum obligationem. Et quod de fomite dicitur, friuolum est, quia fomes non impedit dilectionem Dei super omnia ex gratia Dei, ita vt cor non sit diuisum, sed solum Deum pro fine ultimo habeat, quem ita rebus aliis præferat, vt paratum sit propter nullam rem creatam ab illo auerti. Amare autem integra iustitia, aut habere illam, neque nunc præcipitur, neque fuit vnquam præceptum nisi quatenus in statu iustitiæ originalis positum est præceptum cum comminatione amittendi illam, si homo illud transgrediretur. Et simili modo nunc non est datum præceptum carendi motibus naturalibus concupiscentiæ, quia neque illi inuoluntarii peccata sunt, neque præceptum non concupiscendi illum habet sensum, vt nec motus primi concupiscentiæ patiamur, sed illum: *Post concupiscentias tuas ne eas,* vt Augustinus sæpe exponit, & in aliis locis tractatur.

Ex his ergo concluditur primum antecedens in hoc

Præcedunt  
hæretici  
Augustini  
loca.

15.  
Ex tri-  
plicatione  
Prima.

Secunda.

Tertia.

Denique di-  
lemma rem  
conficit.



2. *Hereticorum fundamentum reuocatur.* hoc discursu assumptum, per quod secundum erro-  
neum principium hæreticorum reprobatur, nam  
contrarium dogma, scilicet, iustos in lege gratiæ præ-  
ceptis obligari ex dictis conuincitur, illudque definit  
Concilium Trident. sess. 6. eodem cap. 11. & can. 19.  
20. & 21. Et posset eodem modo testimoniis Scriptu-  
ræ, Patrum, & ratione conuinci, quia tamen id egi in  
tomo de Legib. lib. 1. cap. 18. & 19. vbi & fundamentis  
hæreticorum satisfeci, hoc loco repetendum non  
censui. Solū superest aduertendum, eosdem hære-  
ticos Nouatores fortasse, vel ipso naturæ lumine,  
vel allegatis Scripturæ testimoniis conuictos, vel  
certè quod eos puderet tam impium dogma Deo  
tribuere, quod miserit Christum, vt peccandi licen-  
tiam hominibus tribueret, resipuisse aliquo modo,  
& tandem falsos esse opera, & obseruationem man-  
datorum esse necessaria ad salutem, non tamen pro-  
pter gratiam, vel gloriam obtinendam, sed vt fructus  
fidei, quibus gratos se ostendant. Ita referunt Staple-  
ton. lib. 8. de Iustificat. cap. 2. & Valent. tom. 2. disp. 7.  
q. 6. punct. 4. & latè impugnant, quia nec consequen-  
ter loqui possunt, nec verè. Primum facillè patet, quia  
si opera necessaria sunt, quocumq; tandem titulo ne-  
cessaria sint, debet in illo titulo interuenire obligatio  
præcepti: quia sine illo non potest intelligi necessitas  
illa, quæ moralis est; at obseruatio præceptorum ne-  
cessaria est ad salutem, vt euidenter probant testimo-  
nia adducta, & illud. 1. Cor. 9. *Castigo corpus meum, &  
in seruitutem redigo, ne forte cum aliis predicauerim, ipse re-  
probus efficiar.* Et illud Matt. 7. *Non omnis, qui dicit mihi,  
Domine, Domine, intrabit in regnum celorum, sed qui facit  
voluntatem Patris mei, cum similibus.* Deniq; quacunq;  
ratione opera sint necessaria ad gratiam, vel gloriam  
verissimè dicitur, quod si non fiant, nec gratia, nec  
gloria obtinebitur; ergo non possunt non esse neces-  
saria vt conducentia aliquo modo ad gratiam con-  
seruandam, saltem vt conditio, sine qua non. Vnde  
facillè ostenditur altera pars, scilicet, falsum esse, ope-  
ra non esse necessaria vt conducentia ad gratiam, &  
gloriam, nam de prima gratia iam ostensum est in l. 8.  
esse ad illam necessaria opera vt causæ, & dispositio-  
nes illius, & de secunda gratia, & gloria infra osten-  
demus esse necessaria per modum meriti, atq; ita di-  
ci possunt necessaria, vt dispositiones sine quibus a-  
liquando non conseruabitur gratia. Vnde est illud. 2.  
Petri 1. *Satagite vt per bona opera certam vestram vocatio-  
nem, & electionem faciatis.*

*Impiū No-  
uatorum do-  
gma.*

*Refutatio.*

18.  
*Vltimum  
fundamen-  
tum euerti-  
tur.*

Vltimò argumentari possumus ex destructione  
vltimi fundamenti: nam differentia illa inter no-  
uum, & vetus testamentum falsissima est. Nam sicut  
in veteri testamento promissiones fiebant sub condi-  
tione operum, ita & in nouo. Imò si promissiones ve-  
teris testamenti considerentur, vt erant de bonis  
temporalibus, ac caducis sub conditione obseruandi  
carnalem legem: illæ erant figuræ promissionum spi-  
ritualium bonorum, quæ in lege gratiæ sunt sub  
conditione seruandi spirituales legem; imò etiam  
in ipsa lege veteri sub illius litera continebant eas-  
dem æternas promissiones sub conditione spiritua-  
liter, & per fidem, ac gratiam eandem veterem legem  
obseruandi, vt latè declarauit lib. 9. de Legib. cap. 6. a.  
n. 17. & in lib. 10. cap. 5. Ostendi, in lege noua multa  
bona spiritualia sub conditione operum promitti.  
Specialiter verò de statu, seu conseruatione gratiæ,  
& charitatis id ostenditur manifestè ex verbis Chri-  
sti Ioan. 14. *Siquis diligit me, sermonem meum seruabit, &  
Pater meus diligit eum, &c.* Et cap. 15. *Si præcepta mea ser-  
uaueritis, manebitis in dilectione mea.* Et Luc. 13. *Si pœni-  
tentiam non egeritis, peribitis.* Et Pauli Roman. 8. *Si ta-  
men compatimur, vt & conglorificemur.* Imò ad Hebr. 6.  
idem Paulus exemplo præcedentium iustorum fide-  
les ad obseruationem mandatorum excitat: *Vt non  
segnes efficiamini (inquit) verum imitatores eorum, qui fi-  
de, & patientia hereditabunt promissiones.* Quod autem  
præcipue de spirituali promissione loquatur, patet

ex cap. 10. vbi ait: *Patientia vobis necessaria est, vt volun-  
tatem Dei facientes reportetis promissiones.* quod toto cap.  
11. prosequitur. Denique omnes promissiones glo-  
riæ, quæ in nouo testamento non fidei, sed operibus  
sunt, illam conditionem virtualiter includunt vt  
Matth. 5. *Beati, qui esuriunt iustitiam, &c. Beati mundo  
corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Est ergo manifestum,  
etiam in lege noua promissiones gloriæ, & conse-  
quenter gratiæ, seu consecutionis eius fieri sub con-  
ditione implendi voluntatem Dei, quæ per bona o-  
pera impletur, ac subinde ad gratiæ conseruationem  
bona opera esse necessaria.

## C A P V T II.

*Quid sit ad gratiæ conseruationem ex parte Dei  
necessarium?*

**S**UPPOSITA distinctione supra data de du-  
plici dependentia physica, & morali. De priori  
certum in primis est, gratiam habitualement pendere  
in conseruari physice à Deo, & ab actuali influxu ei-  
us. Hanc enim dependentiam habet eo ipso, quod  
forma creata est, vt ex generali doctrina 1. partis, ac  
Metaphysicæ, & ex dictis supra de auxiliis manife-  
stum est. Deinde est certum, gratiam habitualement à  
solo Deo huiusmodi dependentiam habere, quia si-  
cut solus ipse illam infundit, seu producit, ita etiam  
solus illam conseruat, vt ex dictis in lib. 8. planum est.  
Et ex principiis Metaphysicæ sequitur consequenter,  
quia effectus pendens in fieri à sola excellentiori cau-  
sa, non potest ab inferioribus in esse, seu conseruari,  
per se pendere. Denique supponimus, Deum ex par-  
te sua nemini habenti gratiam habitualement, eius phy-  
sicam conseruationem denegare, si ipsemet illam à se  
non abiiciat: tum quia etiam generaliter Deus ex  
parte sua, quod semel fecit, semper conseruat, nisi a-  
liæ causæ corruptionis intercedant; tum etiam quia  
specialiter dona Dei, præsertim gratiæ sunt sine pœ-  
nitentia. Vnde etiam in hoc verum est, quod Deus  
neminem deserit, nisi prius ab ipso deseratur.

His ergo positis, quoad physicam dependentiam,  
certum est, nullo influxu physico, ac per se attingen-  
te gratiam ipsam vt Deum ad eiusdem gratiæ con-  
seruationem, quia nec necessarius est, nec vlla pro-  
babilis causa, vel ratio illius cogitari potest, ac proin-  
dè non habere gratiam aliam physicam, & per se de-  
pendentiam in suo esse: superest verò inquirendum  
de morali. Nam quia gratia in sua conseruatione  
moraliter pendet à bonis operibus hominis iusti, &  
hæc ipsa opera à Dei influxu pendunt, ideò ratione  
talium operum dici etiam potest gratia pendere à  
Deo moraliter in suo esse, seu conseruari. Sed in hoc  
etiam aduertendum est, opera ipsa bona, sine qui-  
bus gratia non conseruatur, & physice, & moraliter  
pendere à Deo, vt in lib. 3. tractando de auxiliis decla-  
ratum est. Nam in primis talia opera pendunt à Deo  
& per se, & physice, & immediate tanquam à prima  
causa concurrente cum secunda ad omnem eius o-  
perationem, & per accidens, ac mediate, quatenus  
dat, & conseruat virtutem physice elicentem, seu o-  
perantem tales actiones. Nam illa efficientia Dei sit  
per se, & immediate respectu facultatis, quam præ-  
bet, seu habitus, quem infundit, respectu operis est  
mediata, & suo modo per accidens, multoq; magis  
remota est, respectu conseruationis, & ideò respectu  
illius dici potest moraliter est per se, præsertim quan-  
do id, quod immediate producit, solū moraliter cō-  
currit ad remotum effectum, vt ad gratiæ conseruandā  
opera concurrunt, vt visum est. Neque de hoc modo  
concurrendi Dei ad gratiæ conseruationem, siue  
respectu

1.  
*Gratia quod  
ad conserua-  
tionem pendet  
physice à so-  
lo Deo.*

2.  
*In suo esse  
nullam aliā  
habet physi-  
cam depen-  
dentiam.*

*Non exclu-  
dit tamen  
dependentiam  
moralem.*



Nota.

respectu illius dicatur moralis, siue physicus remotus, aliquid in præfenti addendum occurrit his, quæ de auxiliis gratiæ in superioribus disputata sunt. Solum adnotabo; hoc modo pendere gratiam à Deo non solum ut supernaturaliter influente, sed etiam ut concurrente cum homine generali concursu, seu influxu, etiam ordinis naturalis, quia gratia non solum pendet in sua conseruatione ab actibus supernaturalibus, & per se infusis; sed etiam à multis actibus, quibus naturalia præcepta seruantur, & contraria peccata vitantur, nam hoc etiam necessarium est, ut gratia conseruetur.

3. Iam arguitur pro par-  
teneg.

1. ratio.

Cōfirmatio

Deinde quia ipsa opera bona, quibus gratia moraliter conseruatur, ab speciali Dei auxilio moraliter pendent, unde speciale dubium oritur, an homo iustus ultra concursum, & auxilia generaliter debita, & connaturalia ipsi gratiæ, indigeat speciali Dei auxilio ad gratiam conseruandam. Quam quæstionem attigimus supra lib. 2. capit. ult. & illam breuiter expediimus, plenior autem illius discussionem in hunc locum, tanquam magis proprium, remisimus. Videtur ergo habitualis gratia per se spectata esse sufficiens principium suæ conseruationis, quia cum sit de se perpetua, & excellens diuinæ naturæ participatio, dat vires ad omnes actus virtutum omnium perficiendos, ergo cum solo generali concursu, & communi prouidentia ordinis gratiæ, est sufficiens principium omnium operum, quæ ad suam conseruationem sibi necessaria sunt. Et confirmatur quia hoc nullo modo accedit ad errorem Pelagii, ille enim asserbat; hominem lapsum non indigere sanitate gratiæ, ut sine peccato uiuat, ratio autem facta solum suadet, hominem iam sanatum per gratiam non indigere alia speciali gratia, quæ in illa non contineatur: quod videtur potius conforme definitionibus contra Pelagium: nam in Concilio Mileuitan. cap. 3. definitur, gratiam, qua iustificamur per Christum, non solum ad remissionem peccatorum, sed etiam in adiutorium, ne committantur, valere, confert autem hoc adiutorium, sanando naturam, quæ infirma erat, & consequenter dando potestatem constanter bene operandi, quia opposita impotentia solum ex infirmitate naturæ oriebatur, ergo ablata infirmitate per gratiam sanantem, aufertur illa impotentia, non per naturam, sed per gratiam. Hoc ergo modo non natura, sed gratia, eiusque efficacia commendatur, ac subinde non est, cur de hac veritate dubitetur.

4. Secunda ratio.

Secundo principaliter argumentor, quia homo iustus potest sine auxilio speciali per vim tantum habitualis gratiæ cum generali auxilio omnia, & singula præcepta, etiam supernaturalia seruare, ergo per eandem potest in gratia diu perseverare. Antecedens supponitur ex dictis in lib. 3. cap. 8. & 9. Consequentia vero probatur in primis vulgari argumento, quod à singulis diuissim sumptis, & non simul sed successiue occurrentibus fieri solet, & in actibus sufficientibus ad vitanda peccata mortalia, & in homine iustificato videtur magnam vim habere, quia hæc peccata non committuntur sine sufficienti aduertentia, & libertate voluntatis, quæ per fidem viuam multum confortatur, & iuuatur, & ideo Petrus monet fideles, ut resistent fortes in fide, & Paulus, ut assumant scutum fidei, ergo si iustus velit vigilare per fidem, poterit, sicut singula, ita etiam omnia præcepta seruare, ac tentationes per virtutem gratiæ vincere, sine alio speciali auxilio. Secundo probatur eadem consequentia, quia si non posset, maxime propter fomitem, at hoc non obstat, tum quia efficacior est propensio, & virtus gratiæ, quam fomitis, tum etiam quia potentior est gratia Christi, quam iustitia originalis, iuxta verbum Christi: Ego veni, ut vitam habeant, & abundantius habeant. Ergo si iustitia originalis tollebat fomitem, multo magis poterit gratia Christi superare fomitem, licet illum non tollat, Tandem

suadetur eadem illatio, quia alias non omnes iusti de facto possent totam legem seruare, omniaque peccata collectiue vitare, quod dici non potest, ut infra videbimus. Sequela patet, quia non omnes iusti recipiunt auxilia extraordinaria & specialia, sed ea tantum, quæ statui gratiæ debentur, ergo si gratia habitualis cum his solis auxiliis non est potens ad totam collectionem, non omnes iusti dictam potestatem habent.

Nihilominus contraria sententia omnino vera est, prius vero, quam illam proponamus, & confirmemus, duos terminos explicare necesse est. Prius est perseverantia nomen, nam conseruatio gratiæ, de qua loquimur, cum perseverantia coincidit, ut videbimus. Præmittit autem D. Thomas Perseuerantia dicta quæst. 109, art. 10. distinctionem perseverantia, quam tripliciter accipit, primo pro habitu, quo resistit homo tristitia, quæ in bene operando occurrat, secundo pro habitu eliciente propositum bene operandi usque ad finem: tertio pro continua, & successiua operatione boni. Ex his autem tribus significationibus hæc sola tertia ad præfens spectat: nam de perseverantia duobus primis modis accepta difficultas est, an sit habitus aliquis ab aliis virtutibus distinctus, vel sit tantum generalis conditio, vel munus cuiuscunque virtutis in statu inchoationis, vel perfectionis constitutæ, de quo tractatur. 2. 2. qu. 137: & in 3. d. 36. utcumque tamen sit, cum perseverantia utroque illo modo solum sit habitus, eo modo, quo in supernaturali ordine esse potuerit, ad gratiam habitualement pertinebit, & consequenter ante conseruationem diuturnam gratiæ præexistet: sola ergo perseverantia, quæ in duratione, seu permanentia consistit, præfenti inseruit instituto. In hac vero posunt tres gradus distingui ex Augustin. libr. de Dono perseuer. capit. 1. Vnus gradus est illius perseverantia, quam temporalem vocare possumus, quia usque ad finem vitæ non peruenit, est autem de illius ratione, ut diuturno tempore, & moraliter considerata, perseveret. Nemo enim dicitur simpliciter perseverasse, vel ad tempus, si tantum breuissimo tempore gratiam habuit, & statim illam amisit, quia illa gratia non est stabilis, sed quasi transitoria, nec duratio illa est moralis, sed physice quasi necessaria. At vero quando aliquis diu gratiam conseruat in adultæ ætate, dicitur aliquo modo moraliter perseverasse, non tamen simpliciter, sed secundum quid, si postea gratiam amittat. Perseuerantia vero, quæ usque ad intrinsecum mortis terminum peruenit, dicitur, teste Augustino, perseverantia simpliciter, & finalis, & perfecta, quia illa est, quæ coronat iuxta Christi verbum, Qui perseverauerit usque in finem, hic saluus erit. Hæc autem dupliciter contingit, vno modo, ut & in hac vita præcedat diuturna perseverantia, & perueniat usque ad mortem, & fiat æterna, & hæc est perfectissima, & (ut ita dicam) perseverantia antonomastice. Alio vero modo contingit, ut duratio in gratia pro tempore huius vitæ breuissima sit, tamen in eo breui tempore perueniat usque ad mortem, & finalis fiat, ut contingit in puero, vel infante peccatore, qui in articulo mortis baptizatur, vel absoluitur, & statim moritur. Et hæc quidem respectu temporis huius vitæ valde imperfecta, & vix mereri perseverantia nomen videtur, tamen respectu æternitatis perfectissima est, & ideo absolute vocari solet perseverantia finalis. Hic ergo præcipue agimus de perseverantia ex utraque parte perfecta, extendi vero quæstio debet ad primam perseverantiam temporalem, quid vero de vltima, seu tertia perseverantia dicendum sit, explicabimus melius in sequentibus.

Secundus terminus explicandus est, Auxilium speciale, potest enim duobus modis accipi. Primo ut dicitur, & distinguitur ab auxilio generali naturalis concursus, & comprehendit quodlibet auxilium gratiæ, & non debitum naturæ, & in hoc sensu manifestum est, tale auxilium

6. Speciale aut

xiliū expli-

catur, &amp; di-

stinguitur ab

auxilio generali

naturalis concu-

rsum, &amp; com-

prehendit quod-

libet auxilium

gratiæ, &amp; non

debitum naturæ,

&amp; in hoc sensu

manifestum est,

tale auxilium



auxilium necessarium esse ad conseruationem gratiæ etiam breuissimam, vel quia ipsa gratia conseruari non potest sine supernaturali influxu Dei, vel quia homo iustus operari non potest sine concursu, & excitatione Dei eiusdem ordinis, & ideo quatenus per suam operationem conseruare illam debet, huiusmodi saltem auxilio speciali indiget. Et sic dixit August. lib. de Natur. & grat. cap. 26. *Sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere, ita homo perfectissime iustificatus, nisi æterna luce iustitiæ diuinitus adiuuetur, recte non potest viuere.* Secundo modo accipitur auxilium speciale intra ipsum ordinem gratiæ, & comparatione facta ad commune auxilium quasi intrinsece debitum ipsi gratiæ in illo ordine, & in hoc etiam sensu in præsentī loquimur.

3. acceptio.

7. Assertio.

Probatur  
1. ex sacra  
pagina te-  
stimonis.

Dicimus ergo, ad conseruandam iusticiam diu, & præsertim vsque ad finem vitæ, id est, vt homo possit, postquam est iustus, non cadere à iustitia, necessarium illi est speciale auxilium diuinum. Ita docet D. Thomas q. 109. ar. 9. & 10. vbi peculiarem Dei protectionem requirit, cuius rationem infra videbimus. Probatur ergo prius ex Scriptura, Ps. 126. *Nisi Dominus adificauerit domum, & Nisi Dominus custodierit ciuitatem, frustra vigilat, qui custodit eam:* quæ verba de spirituali gratiæ ædificio, & custodia multi Patres intelligunt. Hilarius ibi late, & optime Cyrillus Alexandrin. lib. 11. in Ioan. cap. 21. Ambros. lib. de Paradis. cap. 4. & melius lib. 2. in Luc. parum à principio. Item Augustin. in enarrat. eiusdem Psalmi, & serm. 29 de Verb. Domini cap. 7. & expendunt, non esse minus necessarium auxilium protectionis Dei ad custodiendam gratiam, quam ad comparandam illam. Vnde Paulus. 1. ad Corinth. 1. inquit: *Qui & confirmauit nos vsque in finem sine crimine.* Est ergo hoc proprium opus Dei. Et ideo ad Philip. 1. dicit: *Confidimus hoc ipsum, quia qui cepit in nobis opus bonum, ipse perficiet vsque in diem Christi lesu.* & 1. Petri. 5. *Deus omnis gratiæ ipse perficiet, confirmabit solidabitq.* Quæ verba omnia perseuerantiam significant, & similia sunt frequentia in Scriptura. Quæ plurimum iuuantur illis testimoniis, in quibus docetur, necessarium esse iustis orationem, vt possint in iustitia perseuerare: nam ideo Dominus in oratione Dominica hanc petitionem inter alias posuit: *Et nos inducas in temptationem,* vt exposuit Cyprianus in expositione orationis Dominicæ, & expendit Augustinus libr. de Bono perseuer. in principio. Neque solum verbo, sed etiam exemplo hoc docuit Christus Ioan. 17. orans pro suis discipulis iam iustificatis, & simul pro omnibus, *Pater serua eos,* vt Cyrillus, & Chrysostom. animaduertunt. Est autem frequens argumentandi modus in Conciliis, & Patribus ex necessitate orationis colligere necessitatem specialis auxilii, & gratiæ, de quo multa in superioribus dicta sunt.

8. 2. ex aucto-  
ritate Con-  
ciliorum.

Secundo traditur hæc veritas in Concilio Arauicano, nam in can. 9. sic dicitur: *Diuini est muneris cum & recte cogitamus, & pedes nostros ab iniustitia, & falsitate tenemus.* & in can. 10. *Adiutorium Dei etiam renatis, & sanctis semper est implorandum, vt ad finem bonum peruenire, vel in bono possint opere perdurare.* In qua disiunctione expendo non solum ad perseuerandum vsque in finem, sed ad permanendum diu in bono esse hoc auxilium necessarium. Item cap. 19. *Natura humana etiam si in illa integritate, in qua est condita, permaneret nullo modo se ipsam, creatore non adiuuante, seruaret.* Vnde cum sine gratia Dei salutare non possit custodire, quam accepit, quomodo sine gratia Dei poterit reparare, quod perdidit. Et cap. 25. *Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante, & cooperante quæ ad salutem pertinent, possint, & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Et infra dicit, diuini esse muneris, quod post baptismum cum ipsius adiutorio, ea, quæ sibi sunt placita, implere possimus. Eandem doctrinam tradit Concilium

Trident. sess. 6. cap. 11. vbi de iustificatis loquens dicit, posse cum diuino auxilio seruare mandata. Et cap. 13. ad perseuerandum speciale donum Spiritus Sancti requirit, & sine Dei gratia negat, posse iustos victoriam reportare. Idemque de perseuerantia definit can. 22. Vnde loquendo de perseuerantia includendo in ea terminum vitæ, non videtur dubium, quin assertio posita sit expresse definita. At vero si assertio intelligatur de diuturna conseruatione gratiæ non includendo perseuerantiam vsque ad finem, licet sit de fide non fieri sine auxilio gratiæ, attamen quod illa auxilia debeant esse specialiora, & maiora, quam gratiæ habituali debeantur, seu quasi connaturalia sint, non est tam clare definitum, licet sit satis certum, & prædictis definitionibus satis consentaneum.

Tertio accedunt Pontificum, & Patrum testimonia. Nam Celestinus Papa in sua epistola ad Gallos cap. 6. *Neminem etiam baptismatis gratia renouatum, ait, idoneum esse ad superandas diaboli insidias, & euincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseuerantia bonæ conuersationis acceperit.* Vbi non de perseuerantia tantum vsque ad mortem, sed etiam in conuersatione vitæ loquitur, & allegat Innocent. epist. 25. Eidemq; sententiæ consentit Augustinus, ex cuius doctrina fere omnes citatæ sententiæ desumptæ sunt, vt videre licet in sentent. 22. apud Prosperum, quæ canonem. 9. Arauicanum continet, & epist. 106. vnde cap. 19. sumpsit idem Concilium. Item ex lib. de Grat. & lib. arb. cap. 6. vbi ait, necessarium esse homini, etiam si fuerit iustificatus ex fide, vt ambulet cum illo gratia, & incumbat super ipsam ne cadat, quod optimis Scripturæ testimoniis confirmat. Similia habet Augustin. lib. de Corrept. & grat. c. 6. docet etiam Hieronymus Dialog. 3. contra Pelag. Prosper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. alias 9. & in id Psal. 118. *Cogitauit vias meas.* Itemque Cyrillus loco citato, Gregor. 25. Moral. cap. 28. & alia statim referam.

Quarto probatur ratione, quæ fundari etiam potest in illo Pauli. 2. ad Corint. 4. *Habemus thesaurum in 4. suadetur vasis fictilibus, vt sublimitas sit virtutis Dei, & clarius ex illa ratione.* Io ad Roman. 7. *Sentio aliam legem in membris meis, & statim: Quis me liberabit à corpore mortis huius? gratia Dei per Iesum Christum.* Nam Paulus etiam de homine iustificato loquitur. Vnde licet gratia ex se sit magnæ virtutis, & potens ad vincendum omne peccatum, tamen in nobis propter fomitem, & corruptionem corporis, & alias occasiones, & tentationes, quibus subiecti sumus, habet statum quandam valde infirmum, & corruptibilem, & ideo non sufficit sola intrinseca virtus eius, nisi Deus hominem specialiter dirigat, & custodiat. Et hac ratione vtitur D. Thomas dicto ar. 9. eamq; expendit Hieronymus, tractans dictum locum Pauli in epist. ad Cresiphontem. Eandemq; confirmat Augustinus in illa differentia, quam lib. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. constituit inter Adamum, & nos: nam ille quia cum gratia recepit integritatem naturæ, poterat per solam habitualement gratiam cum ordinario concursu perseuerare, in nobis autem licet gratia sanet naturam, relinquit fomitem, ratione cuius ipsam et gratia indiget speciali protectione. Atq; ad hoc etiam confirmandū valent, quæ supra diximus de necessitate gratiæ ad conseruandam legem naturalem, præsertim collectiue, & ad vincendas graues tentationes: nam illa reuera æque probatur de homine iustificato. Quia habitus gratiæ, nisi à Deo excitentur, & dirigantur, parum auxilii conferunt ad vincendas difficultates, præsertim contra legem naturalem. Deniq; ratio facta de necessitate orationis hoc etiam persuadet: nam hoc est, quod frequenter orat David: *Dirige gressus meos in semitis tuis, vt non moueantur vestigia mea.* quod sæpe repetit Ps. 118. & in aliis multis, oratio autem est indicium necessitatis, vt dixi, & Augustinus sæpe docet, & magis in sequenti capite declarabitur.

9. ex Pontificum, Patrumq; testimonis.

Testimonia Patrum.

10.

Confirmatur. 1. ex necessitate gratiæ.

Confirmatur. 2. ex necessitate orandi.

Ad



11.  
Ad 1. ratio-  
nem partis  
contrariæ.

Ad primam ergo rationem in contrarium in principio positam, admittimus, quod verissimum est, gratiam iustificantem non solum auferre peccatum, sed etiam adiuuare hominem iustum ad cavenda peccata, & consequenter ad sui ipsius conseruationem; nihilominus verò dicimus, hoc iuvamen prout est à sola gratia habituali cum concursu sibi debito, licet de se sit sufficiens, quantum est ex parte ipsius gratiæ, ad perseverantiam, seu diuturnam eiusdem gratiæ conseruationem nihilominus ex parte subiecti in homine lapsi non sufficere, nisi ipsa mer gratia amplius iuuetur per specialem Dei protectionem. Dixi autem, quantum est ex parte gratiæ habitualis, &c. quia si per gratiam iustificationis intelligamus omnia auxilia, quæ homini iustificato tribuuntur, sic gratia iustificationis potens est ad conseruationem gratiæ habitualis, ut notauit Vega lib. 12. in Trident. cap. 22. & capite sequenti dicemus. Ad confirmationem autem quæ in priori sensu de gratia habituali procedit, quatenus sanat animam, & infirmitatem naturæ, dicendum est, sanare naturæ infirmitatem quasi substantialem, excludendo culpam, quæ est maxima ægritudo, vel potius mors animæ, & consequenter etiam sanare illam quoad restitutionem virium internarum ad actus gratiæ, & supernaturales efficiendos, restituendo virtutes omnes infusas, quæ per peccatum amissæ fuerant, non tamen sanare animam quoad debilitatem, quæ ex parte fomitis est in persona ad vtendum strenue, & constanter illis supernaturalibus viribus, & ex hac parte necessarium esse speciale auxilium ad conseruandam ipsam gratiam per constantem, & suo modo continuam boni necessarii operationem. Et in hoc est magna differentia inter gratiā, & originalem iustitiam, nam gratia in hoc statu non tollit fomitem, quem iustitia originalis aufererat. Eo vel maxime, quod iustitia originalis includebat, vel supposebat gratiam eiusdem virtutis, & excellentiæ secundum speciem cum gratia, quæ nunc iustis datur, & addebat speciale donum integrans naturā, quod nunc non datur, & ideo mirum non est, quod nunc maius auxilium sit necessarium ad perseverandi potestatem. Neque refert, quod nunc fortasse maior gratia habitualis detur iustis, quam daretur in statu innocentie, nam præterquam quod id incertum est, vel falsum, vel saltem quod utrumque possit in diuersis personis, & in distinctis iustificationibus contingere, illo dato, excessus ille solum esse potest in intentione habituum gratiæ, quæ nunquam tollit fomitem in hæc vita, sicut iustitia originalis aufererat, & ideo ad sui conseruationem in homine lapsi semper specialiori auxilio indiget.

12.  
Ad 2. ratio-  
nem.

Circa secundum argumentum quidam negant antecedens, putant enim hominem iustum non solum ad omnia opera supernaturalia collectivè, sed etiam ad singula efficienda indigere speciali auxilio, ita ut sine illo nullum actum supernaturalem efficere possit. Ita contendit quidam modernus scriptor, qui solum Bellarminum in suam sententiam citat lib. 6. de Lib. arb. c. ult. Existimat vero efficaciter ex Patribus probari, & esse D. Thomæ sententiam in 1. 2. qu. 109. art. 9. licet fateatur, & esse contra grauiores Theologos, & non posse satis probabili ratione fundari. Hæc vero sententia intellecta de proprio auxilio speciali in ordine gratiæ, ut vocem supra explicuimus, falsa sine dubio est. Veligitur loquimur de auxilio speciali, ut distinguitur à naturali concursu generali, & de omni auxilio supernaturali dicitur, etiam si sit debitum, seu connaturale gratiæ. Sic quidem verum est, ad singulos actus supernaturales esse auxilium speciale necessarium, nos autem in argumento non ita loquimur, sed in sensu, quem explicuimus. Quod si dictus auctor in illo sensu loquutus est, falso dicit, illam esse contra graues Theologos, vel non posse efficaci ratione probari, vel etiam non esse hæreticam, quia sine dubio negare necessitatem a-

ctualis auxilii Dei ad opera supernaturalia, etiam respectu hominis iusti, seu gratiæ supernaturalis, omnino falsum, seu contra fidem est, ut patet ex dictis supralib. 3. Vnde non est dubium, quin loquatur de auxilio speciali in rigore, id est, quod non solum gratiæ auxilium, & supernaturale sit, sed etiam in illo ordine speciale, seu maius, quam ordinariè, & ex vi habitus gratiæ debeat. Et ita falsa est sententia, quia in primis nulla ratione fulcitur, ut idem Theologus fatetur. Nam si homo lapsus per facultatem naturalem liberi arbitrii cum generali concursu naturæ potest aliquid boni morales facere sine auxilio gratiæ, ut idem fatetur, & lib. 1. latè ostendimus, cur idem homo informatus gratia, & facultatibus eius non poterit cum generali auxilio gratiæ aliquid boni supernaturalis facere sine maiori aliquo eiusdem ordinis auxilio? Nam est eadem proportio quoad intrinsecas vires, & difficultatem, quæ ex fomite nascitur, sicut in operibus naturalibus non semper, & in singulis occurrit, ita neque in supernaturalibus. Quam rationem eludere conatur fingendo maiora esse impedimenta in operibus supernaturalibus, & demonem illa magis infectari, quod & gratis dictum est, & non satisfacit, quia illa eadem accidentaria difficultas, qualiscunque illa sit, in supernaturalibus actibus, non semper, & in singulis actibus, & momentis occurrit.

Deinde illa sententia nullum habet fundamentum in Patribus, nam cum ad singulas actiones supernaturales auxilia gratiæ requirantur, generatim loquuntur de auxiliis gratiæ, siue in illo ordine communia sint, siue specialia. Erè conuerso cum loquuntur de speciali protectione iustorum, dicunt esse necessariam ad conseruandam sanctitatem, & ad non cadendum, non verò ad singulos actus. Neque etiam in D. Thoma habet illa sententia fundamentum, nam in illo art. 9. qu. 109. duo quæsiuit D. Thomas in illo argumento, scilicet, an homo iustificatus possit operari bonum, & vitare malum absque auxilio gratiæ, & ad utrumque docet esse auxilium gratiæ necessarium. Quia verò illud prius, scilicet operari bonum, non solum fit collectione operum, sed etiam per singula opera, idè generalem rationem adducit ad eam partem probandam, quia nulla res creata potest in actum prodire, nisi cum proportionato auxilio Dei, & ideo non potest iustus per habitus gratiæ aliquid proportionatum illis sine auxilio gratiæ facere. Quæ ratio probat de auxilio gratiæ generali, non de speciali. Vitare autem peccatum absolute sumptum non fit vno tantum, vel alio opere, sed continuatione operum bonorum, & ideo ad probandum, non posse hoc fieri ab homine iustificato, sine speciali Dei auxilio, & protectione, rationem specialem adducit sumptam ex difficultate, quæ ex fomite, & corruptione naturæ oritur, quam nos iam explicuimus, & probat quidem optimè de perseverantia, non tamen de singulis actibus. Et ita intellexerunt D. Thomam Caietanum ibi, Medin. & Valent. Estque communissima sententia, ut ex supra tractatis lib. 3. c. 8. & 9. manifestum est. Nec Bellarminus rectè in contrarium allegatur. Quia potius in illa assertionem 13. hanc sententiam docet expressè, ut in dicto cap. 8. allegauimus, solumque addit postea, in aliquibus occasionibus, & grauioribus operibus supernaturalibus esse necessarium speciale auxilium, etiam homini iustificato ad aliqua determinata opera, quod verissimum est, sed inde non licet inferre, esse tale auxilium necessarium ad omnia, & singula opera. Addit etiam Bellarminus esse necessariam gratiam adiuuantem ad operandum, at hæc gratia generalis etiam in ordine suo esse potest.

Posset aliter argumento responderi iuxta doctrinam Bellarmini proximè tactam, distinguendo antecedens, potest iustus simpliciter, & in vniuersum quolibet actum supernaturalem in quacunque determinata occasione facere sine auxilio speciali; tur-

Reiicitur.

13.  
Opinio præ-  
tacta Pa-  
tribus ad-  
versatur.

14.  
Responsio

vel

Petr. Lorca  
disp. 13. de  
grat. mem.  
2. solut.



vel potest vt plurimum, vel frequenter. In priori sensu falsum est, & sic cessat argumentum reiiciendo antecedens. In posteriori autem sensu est verum, sed insufficiens ad inferendum consequens, quia ad perseuerandum oportet absolute, & in omni euentu necessario bene operari, non obstante quacunque difficultate. Veruntamen neq; ista responsio omnino satisfacit, tum quia non est necesse, vt illi particulares casus, in quibus ad determinatos actus est necessarium auxilium speciale, omnibus iustis perseuerantibus tempore diuturno occurrant: & tamen etiam si illi non occurrant, semper est necessarium auxilium speciale ad perseuerandum. Tum quia in quo libet etiam actu determinato vrgeri potest eadem difficultas, quia in tempore, pro quo est necessarius, & fieri potest talis actus, distingui potest totum tempus collectiue à singulis partibus, vel momentis eius, & in singulis momentis diuisim sumptis potest fieri sine auxilio speciali, licet non possit pro toto tempore collectiue in eo perseuerari, vt lib. 1. cap. 26. late diximus.

15. *Solutio argumenti.* Ad argumentum ergo, dato antecedente, neganda est consequentia. Ratio autem huius negationis, seu responsio ad probationem illationis non eodem modo ab omnibus datur. Aliqui enim necessitatem auxilii specialis ad perseuerandum constituunt in sola necessitate auxilii congrui ad operandum cum effectu. Sicut enim ad perseuerandum necessariæ sunt tales Dei vocationes ad singula opera præceptorum, vel ad singula peccata mortalia vitanda, vt omnes sint congruæ, vel opportunis temporibus datæ, & quia hæc est specialissima gratia ideo dicunt, esse necessarium auxilium speciale ad perseuerandum. Vnde inferunt, cum dicitur homo iustus sine tali auxilio speciali non posse perseuerare, illam impotentiam intelligendam esse compositam, non diuisam, id est, solum esse in præscientia Dei, qui præuidit, talem iustum cum aliis vocationibus non fuisse perseueraturum, qua scientia supposita impossibile est, illum perseuerare, sine talibus vocationibus, licet absolute posset perseuerare cum aliis, quæ non essent congruæ.

16. *Reijcitur 1. quorundam solutionis explicatio. Secundo.* Hæc vero sententia nobis probari non potest, primo quia illa necessitas auxilii congrui, & illa impossibilitas composita non oritur ex corruptione naturæ, vt D. Thomas, & Patres volunt, sed ex præscientia, quæ in natura etiam integra, & in Angelica locū habet, vt per se notum est. Secundo quia auxilium speciale illo modo explicatum non est necessariū ad posse perseuerare, sed ad perseuerandum cum effectu, vt infra explicaturi sumus, & consequenter sequitur, absolute loquendo, & simpliciter posse iustum perseuerare sine auxilio speciali, licet sine illo perseueraturus non sit. Vel (quod perinde est) sine auxilio speciali habere iustum auxilium sufficiens ad perseuerandū, licet efficax non habeat, hæc autem omnia videntur contraria doctrinis Patrum, quos allegauimus, & nimium tribuunt viribus hominis lapsi. Tercio quia inde sequitur non magis requiri auxilium speciale ad perseuerantiam, quam ad singulos actus, seruata proportionem, cuius contrarium etiam ostendimus. Sequela patet, quia si sermo sit de potestate diuisa, sicut potest homo sine auxilio congruo bene operari in vno actu, ita in omnibus, & in tota eorum successione, si vero sit sermo de potestate composita, sicut non potest perseuerare sine auxiliis congruis, ita nec vnum bonū opus facere sine auxilio congruo. Quarto est similis ratio, quia alias in potestate perseuerandi sine speciali auxilio non esset discrimin inter hominem in lapsa, vel integra natura, quod est contra D. Thomam, & omnes, & contra rationem, vt declarauimus. Sequela patet, quia si sit sermo de potentia, vel impotentia composita, etiam in statu innocentie non potuisset homo perseuerare sine speciali dono congrui auxilii, vt mox videbimus: si autem sermo sit de potestate diuisa, ita dicitur homo lapsus iuxta

Pars 3.

illam sententiam posse perseuerare sine auxilio speciali, sicut Augustinus id docet de homine in statu innocentie.

In illo ergo argumento secundo cum sit illatio à potestate circa singula ad potestatem circa omnia collectiue, sistendum est intra latitudinem auxiliorum sufficientium. & loquendum de necessitate talium auxiliorum non composita, quod pertinet ad auxilium efficax, sed diuisa, & orta ex defectu virium talis personæ. Et sic longe maior difficultas, & alterius rationis est in collectione omnium operum, quā in singulis operibus, quia in perseuerando, & vigilando continue ad operandum sine defectu longo tempore, est peculiaris modus difficultatis, qui in multis determinatis operibus, vel occasionibus eorum cernitur. Ad hunc enim modum similem difficultatem in l. 1. expediuimus in homine naturaliter operante sine vlla gratia, & eandem omnino rationem habet in iusto operante ex gratia: quamobrem necessarium non est ibi dicta repetere, nam facile possunt cum proportionem applicari.

## CAP V T III.

*Vtrum quilibet iustus possit in gratia diu perseuerare, si velit?*

RATIO dubitandi oritur ex dictis in capite præcedenti. Dictum est enim, gratiam habituales non sibi sufficere ad suam diuturnam conseruationem, nisi Deus homini iusto specialius, & quasi extraordinarium auxilium tribuat, sed Deus ex generali lege non confert ratione gratiæ habitualis extraordinaria auxilia, sed tantum illa, quæ illi debita, & quasi connaturalia sunt, ergo non solum non confert Deus omnibus iustis perseuerantiam finalem, vel diuturnam, verum etiam neque omnibus dat perseuerandi potestatem. Secundo confirmatur ex Augustino lib. de Corrupt. & grat. cap. 11. & 12. dicente, Deum dedisse hominibus in statu innocentie perseuerandi potestatem, licet perseuerantiam non dederit, nunc autem in statu naturæ lapsæ dare perseuerantiam cum potestate perseuerandi, in quo indicat, illis hominibus, quibus nunc Deus perseuerantiam non præbet, nec potestatem perseuerandi tribuere. Tercio arguitur, quia si omnes iusti recipiunt potestatem perseuerandi, vel illud intelligitur de sola potestate physica, vel de morali. Primum vel nihil, vel parum est, quia illa potestas sine vilo speciali auxilio habetur, vel per solum liberum arbitrium cum concursu generali quoad naturalia præcepta, vel per liberum arbitrium cum generali auxilio quoad supernaturalia, & consequenter non est potestas, de qua loquimur, quæ per speciale auxilium completur, & moraliter loquendo necessaria ad salutem. Secundum autem nimium est, nam si hæc potestas omnibus iustis daretur, in aliquibus, saltem paucis, haberet effectum perseuerandi actualiter etiam vsque ad finem vitæ sine speciali gratiæ dono, quia potestas moralis non potest non sæpius habere effectum in tanta hominum multitudine: consequens autem admitti non potest, vt in capitibus sequentibus videbimus, ergo.

Nihilominus dicendum est in primis, quemlibet iustum simpliciter, & absolute posse toto vitæ tempore in gratia perseuerare, si velit. Hanc assertionem tradit D. Thomas q. 109. ar. 10. ad 3. vt ibi notat Medina dub. 1. conclus. 3. qui illum defendit, & Bellarm. l. 2. de Grat. cap. 12. Et probatur primo ex Scriptura 1. Corint. 13. *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum temptatione prouentum, vt possitis sustinere.* Quod quidem non tantum de temptationibus communibus, vel transitoriis, sed etiam de grauissimis, & diuturnis, seu permanentibus vel continuis intelligendū est, tum quia sermo Pauli

Gg

valde

17. *Solutio tenenda.*

1. *Rationes dubitandi. Prima.*

Secunda.

Tertia quæ etiam soluitur cap. 6. n. 5.

2. *Assertio 1. Hanc probant Scripturae. 1.*



valde absolutus est, & indefinitus, æquiualeus vniuersali: tum quia ratio fidelitatis Dei, qui omnibus iustis suam protectionem, & auxilium moraliter necessarium promittit, si per ipsos non itererit, id exigat, tum denique quia præmiserat: Itaque qui se existimat stare, videat, ne cadat, & ad hoc promittit firmum adiutorium, cum dicit: *Fidelis Deus, &c.* qui Deus est, qui dat resistendi, seu non cadendi potentiam, & ad hoc se ostendit paratum, ut ibi D. Thomas exponit, at vero ad non cadendum à statu gratiæ, necessarium est, non vni tantum, vel alteri tentationi resistere, sed omnibus, ergo ad hoc est parata potestas ex parte Dei. Denique ipsamet exhortatio, seu admonitio Pauli, *Videat, ne cadat*, hanc potestatem supponit. Quæ etiam est frequens in Scripturis, quæ passim occurrunt, præsertim in Psalmis, & in toto nouo testamento, quarum aliqua testimonia in cap. 1. contra hæreticos adduximus. Optima vero sunt verba Petri. 2. canon. cap. 1. *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis: non sit enim certa, nisi perseuerando in gratia: est ergo hoc in hominis potestate.*

3. Secundo videtur hæc veritas definita in Concilio  
2. Concilia. Mileuit. cap. 3. dicente, *Gratiam Dei in qua iustificamur, non solum ad remissionem peccatorum valere, quæ iam commissi sunt, sed etiam in adiutorium, ne committantur.* Hoc enim saltem de adiutorio sufficiente intelligendum est, per gratiam autem, qua iustificamur intelligitur non sola, & nuda habitualis, nec sola, quæ primam iustificationem confert, sed etiam auxilians, qua magis, ac magis iustificamur, ita enim solent loqui Patres contra Pelagium, præsertim Augustin. epist. 105 & sæpe alias, & ex eodem Concilio can. 4. & 5. idem sensus manifeste colligitur. Expressiora sunt verba Concilii Arausican. 2. cap. 25. dicentis: *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint, & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Denique Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. docet, iustos cum diuino auxilio Deum diligere, & consequenter seruare sermonem eius, quod solum necessarium est ad perseuerandum, & rationem reddit, *quia Deus impossibilia non iubet sed iubendo monet & facere, quod possis, & petere, quod non possis, & adiuuat, ut possis.* Quæ fere sunt verba Augustini libr. de Natur. & grat. capit. 43. Et infra cum eodem Augustino eodem libro cap. 26. dicit, Deum non deserere iustum, nisi deseratur ab ipso. Quod de desertione quoad auxilium necessarium intelligendum esse supra lib. 5. docuimus. Vnde ex eodem principio infert Concilium in cap. 13. debere iustos habere firmam spem perseuerandi, si ex parte sua non deserint, quia ex parte Dei paratum est auxilium, quo perficiat, quod incepit. Ac denique can. 22. definit absolute, iustos posse per Dei auxilium perseuerare, sicut definit, sine illo non posse.

4. Tertio possunt ad veritatem hanc confirmandam  
3. Patrum ex Patribus adduci fere omnia, quæ in lib. 4. adduximus ad probandum, auxilium sufficiens necessarium ad salutem omnibus dari, nam perseuerare est vnum ex necessariis ad salutem, & potestas perseuerandi per auxilium sufficiens datur, ergo sicut omnibus iustis auxilium ad salutem sufficiens datur, ita etiam potestas ad perseuerandum tribuitur. Vnde Augustinus lib. 2. de Peccato. merit. cap. 6. & 17. ut certum tradit, posse hominem in hac vita cum gratia Dei sine peccato viuere: *Sic enim (inquit) posse negauerimus, & hominis libero arbitrio, & Dei virtuti, vel misericordia, qui hoc adiuuando efficit, derogabimus.* Dicit autem virtuti, vel misericordia, quia si negemus, posse Deum hanc potestatem dare, eius virtuti, & potentia derogabimus, si autem posse dicamus, non autem vel se, eius misericordia iniuriosi erimus. Et cum Augustinus etiam de peccatis venialibus loquatur, maiori ratione de mortalibus, & de ampliori potestate tali

misericiordiæ proportionata intelligendum est. Et lib. de Natur. & grat. cap. 26. de Christo Domino iustificante hominem, ait: *Cum illum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam iustitiamque perduxerit, non deserit, si non deseratur, ut pie semper, in lege viuatur.* Similes sententias habet Prosper. ad 3. Gallorum objection. & ad 7. 8. & 9. Vincentii, & fere in omnibus sequentibus docet, perseuerantiam in bono nemini ex parte Dei deesse, ac proinde in potestate iustorum esse perseuerare, si velint. Quod etiam Hieronymus in libris contra Pelagian. sæpe docet, & optime Chrysostomus homil. 9. & 80. in Ioan.

Quarto argumentamur ratione, quia omnis iustus potest saluari, si velit, sed non potest saluari, nisi perseuerando in gratia, ergo potest perseuerare, si velit. Consequentia optima est, & per se euident, utraque autem præmissa est in fide certissima. Similis ratio potest à contrario formari, quia si in alicuius iusti potestate non esset perseuerare, non imputaretur ei, quod non perseueraret, sed imputatur cuiuslibet iusto, si non perseueret, ergo est in eius potestate perseuerare, ac subinde illi datur auxilium, quo possit perseuerare, si velit. Totumque argumentum est August. lib. de Corrept. & grat. c. 11. ubi de Adam simili modo argumentatur. Dixerat enim, habuisse Adam ante peccatum adiutorium, per quod posset, & sine quo non posset perseueranter bonum tenere, quod vellent. & addit rationem, *Si enim hoc adiutorium vel Angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine diuino adiutorio posset permanere, si vellent, non utique sua culpa cecidissent, adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non posset.* Quæ ratio euidenter supponit illud principium, quod nemini imputatur, si non facit id, quod sine gratiæ auxilio facere non potest, quando ei tale auxilium non datur, & ita potest eadem efficacia ad quenlibet iustum non applicari.

Dicit forte aliquis, hoc argumento recte concludi, posse iustum singula peccata mortalia vitare, si velit, & hoc satis esse, ut illi imputetur quilibet lapsus, & perseuerantiæ defectus, hoc autem non esse satis, ut possit absolute perseuerare, quia plus requiritur ad totam collectionem, quam includit perseuerantiam, quam ad singula, ut dictum est. Sed contra hoc est primo, quia ad diuinam prouidentiam spectat, non solum præbere necessaria ad singula opera, sed etiam ad totum vitæ cursum, quia hoc est simpliciter necessarium ad salutem, & Deus non deest in necessariis, ut in lib. 1. & 4. late visum est. Deinde est hoc maxime verum respectu iustorum, nam illos Deus diligit ut amicos, ad amicitiam autem spectat iuuare amicos, præsertim in rebus adeo necessariis. Vnde dicebat Dauid Psal. 65. *Qui posuit animam meam ad vitam & non dedit in commotionem pedes meos.* Vbi August. *Ipse dedit vitam, ipse regit & pedes meos, ne nutent, & ne moueantur, &c.* Et infra: *Ipse nos faciet viuere, ipse vsq. in finem perseuerare, ut in æternum viuamus.* Præterea hoc maxime confirmat præceptum, & virtus orationis: nam homini datur consilium, ut petat auxilium non solum ad singula præcepta seruanda, sed etiam ad simpliciter perseuerandum, ergo si postquam homo vnam tentationem vicit, auxilium petat ad secundam, dabitur illi, semper autem illi datur auxilium ad perseuerandum. sicut etiam datur admonitio, vel consilium, & eodem modo facta est à Deo promissio exaudiendi huiusmodi orationes: ergo si iustus perseuerauerit petendo, non deerit illi moralis potestas ad perseuerandum: nam ut dixit Augustinus serm. 29. de Verb. Domini cap. 1. non exhortaretur Deus ad petendum, nisi dare vellet.

Ex hac doctrina inferimus primo, aliquod speciale donum ad perseuerandum necessarium, & per se sufficiens, esse commune omnibus iustis. Probatur, doctrina quia posse perseuerare commune est omnibus iustis, sed hæc potestas non habetur sine speciali dono, quod aliquid addit supra gratiam habitualement, & concur-

5. rationes.

Prima.

Secunda.

6. Effugium.

Refutatur.

Refutatur.

Tertio.

7. Corollarium.

precedentis.



Aluar. disp.  
107. reijcit.

fus illi debitos, ut ostensum est; ergo hoc speciale donum commune est omnibus iustis. Hanc veritatem videtur voluisse impugnare doctus quidam modernus, ut autem aliquo colore in illam inuehatur, vertitur nomine doni perseverantiae, refertque aliquos dixisse, aliquod donum perseverantiae esse commune omnibus iustis, & statim addit, esse falsum, nec videri aliqua ratione probabili fundatum. Probat, quia donum perseverantiae dicitur actualem perseverantiam usque in finem; sed talis perseverantia non est communis omnibus iustis, sed propria praedestinatorum ergo. Et quia consequentia evidens est, & minor certa; in probatione maioris auctoritatibus, & rationibus immoratur. Nos autem ad vitandam vocis amphibologiam, vel aequivocationem non de dono perseverantiae, sed de dono sufficiente de se ad perseverandum loquuti sumus. Neque aliter solent nostri Theologi in hac materia loqui, bene enim norunt, perseverantiam, actum, non solum potentiam significare, & ita donum perseverandi includere talem actum, siue illum includat usque ad terminum vitae, siue non de quo in capite sequenti dicam. Neque aliter loquitur Molina, quem ille Auctor indicare videtur, nam illud maxime solet impugnare. At Molina in Concord. disp. 1. memb. ult. ad q. 23. aperte dicit, donum perseverantiae dari ex praescientia conditionata actualis perseverantiae, & ideo nunquam dicit, donum illud esse commune omnibus iustis, sed donum specialis auxilii, quod est necessarium, ut possint perseverare, ut idem docuerat disp. 17. ad q. 14. ar. 13. asserens non posse secundum fidem negari. Sic ergo, ablata aequivocatione vocis, cessat obiectio, quia non de perseverantia, seu de dono perseverantiae, id est, quo perseveratur, sed de dono, quo potest perseverari, tractamus. Et de hoc sicut negari non potest esse necessarium tam ut perseveretur, quam ut possit perseverari, ita negari non potest, quin praecise spectatum, ut dat potentiam perseverandi, sit commune omnibus iustis, sicut posse saluari est omnibus commune. Dices, hoc etiam omnibus hominibus esse commune. Respondeo ita quidem esse, tamen quia peccatores nondum iustificati sunt, ideo prius recipiunt potentiam, ut filii Dei fiant. At vero postquam iustificati sunt, solum indigent potentia perseverandi, ut absolute saluari possint.

Obiectio,  
eiusque solutio,

8.  
Assertio 2.

Exponitur  
& probatur ex dictis.

Circa hoc autem addendum ulterius est, hanc potentiam perseverandi non dari omnibus iustis, conferendo illis actu auxilium speciale necessarium immediate ad perseverandum, sed offerri illis, & in potentia illorum constitui, medio alio remotiori auxilio, quod illis actu confertur. Hanc assertio ex dictis in lib. 4. de auxilio sufficienti facile intelligitur, & probabitur. Ibi enim diximus, sufficiens auxilium duobus modis posse, & solere conferri, scilicet, proximo, & in se, & remote, seu in alio, quod ibi late declaravimus. Hanc autem potestas perseverandi, de qua loquimur, per auxilia sufficientia, & specialia datur, potest ergo dari utroque ex illis modis, & longe verisimilius est, iustis non perseverantibus frequentius dari hoc auxilium tantum remote, & in alio, & proxime non conferri, quia homo non bene utitur priori auxilio, per quod posset aliud maius, & propinquius emereri, vel impetrare. Et ratio est, quia non promittit hanc propinquiora, & specialiora auxilia absolute, sed sub aliqua conditione aut bene utendi prioribus auxiliis, aut (quod solet esse frequentius, aut certius) sub conditione orandi, aut petendi talia subsidia. Ut v.g. cum graui tentatio urget, sine cuius victoria perseverari non potest, & ad illam vincendam necessarium est maius, quam commune gratiae auxilium, non statim datur sine vlla hominis diligentia, vel oratione, quam homo facile fundere posset per auxilium, quod recipit: saepe igitur non datur illi pars 3.

lud specialius auxilium ex defectu orationis, vel alterius dispositionis. Et tunc homo habet quidem ex parte Dei moralem potestatem perseverandi, licet illam non actu, seu proxime recipiat, quia non illam congrue postulavit, aut meruit.

Et fortasse hac ratione August. in dicto cap. 26. de Natur. & grat. dixit. Hoc vtiq. agit Deus, ut sanet omnia, sed agit iudicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab egrotis. Ipse ergo disposuit dare omnibus auxilium ad perseverandum sufficiens, sed voluit hominem ad illud recipiendum cooperari prioribus auxiliis bene illis utendo, & praecipue orando, & necessitatem gratiae semper recognoscendo. Propter quod monet Paulus ad Philipp. 2. Cum metu, & tremore vestram salutem operamini. & nunc August. dixit lib. de Grat. & lib. arb. cap. 16. Ideo Deus iubet aliqua, quae non possumus, ut non erimus, quid ab illo petere debeamus. Ipsa est enim fides, quae orando impetrat, quod lex imperat. Et adducit Sapientem, qui cum Ecclesiastic. 15. dixisset; Si volueris mandata servare, conservabunt te. quasi hoc in hominis potestate, & voluntate constituens. Nihilominus ait inferius cap. 22. Quis dabit ori meo custodiam, &c. ut non cadam, & lingua mea perdat me. Intelligens plane auxilium Dei esse necessarium, & per orationem esse impetrandum, iuxta illud Psal. 140. Pone Domine custodiam ori meo, &c. & alia, quae Augustinus ibi prosequitur. Non datur ergo haec potestas immediate omnibus, sed mediante oratione. Et ideo etiam Hieronymus de eadem potestate tractans in epist. ad Ctesiphontem ait: Non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Peto, ut accipiam, & dum accepero, rursus peto. avarus sum ad accipiendum Dei beneficia, nec ille deficit in dando necego satior in accipiendo, quanto plus bibero, tanto plus sitio. Adhuc ergo modum potestas haec perseverandi obtinenda est, accipiendo nunc unum auxilium, & bene illo utendo, & aliud maius ad recte progrediendum postulando, & sic paulatim recipiendo auxilia, non deficiendo. Unde fit, ut plures eorum, qui deficiunt, in se talia auxilia proxime necessaria non receperint, licet illa ex parte Dei habuerint dicto modo parata, quod satis est, ut absolute dicantur habuisse perseverandi potestatem.

Ex qua doctrina facile est ad rationem dubitandi respondere. Dicimus enim homini lapsos, & per Christum iustificatos non solum dari, vel offerri auxilia debita gratiae secundum naturam absolute, ac praecise spectata, sed etiam illa, quae ad suam conformationem eidem, ut in tali subiecto fragili existenti, moraliter necessaria sunt. Nam hoc est redemptionis Christi debitum, & suae sapienti providentiae consentaneum, supposita voluntate, quam post lapsum humanae naturae de salute omnium hominum habuit. Et ad hunc finem praecipue remedium orationis instituit, & sufficientia auxilia ad illam, sicut oportet faciendam, praeparavit, promittitque petentibus, sicut oportet, non deesse. Hoc ergo modo iustis omnibus potestatem perseverandi concessit. Ad secundam ex testimonio Augustini respondetur, illum solum docuisse, in statu innocentiae datam esse hominibus potestatem perseverandi, non vero perseverantiam, in statu vero naturae lapsae utrunque datum esse praedestinatis, non addidisse autem, nec indicasse, non dari etiam in hoc statu iustis plurimam potestatem perseverandi, etiam si perseverantia non detur. Ad tertiam respondetur, sermonem esse de potestate moralis perseverandi, quae humano modo, & sine insuperabili, vel grauisima difficultate posset in actum reduci, si homo vellet: in hoc enim sensu veritas haec confirmata est. Cur autem talis potestas sine nouo dono, ac speciali beneficio gratiae nunquam reducatur in actum? in capite sequenti dicemus.

9.  
D. August.  
confirmat.

Secunda.

Tertia.



## CAPVT IV.

*Utrum perseverantia in gratia usque ad mortem  
semper, & in omnibus speciale donum  
gratiæ sit*

**R**ATIO dubitandi in primis est tacta in tertio

1. *Primaria ratio dubitandi, quæ soluitur cap. 6. n. 5.* Argumento capituli præcedentis, quoniam is, qui habet potestatem ad aliquid agendum, quod à suo arbitrio pendet, nullo alio indiget, ut faciat, nisi quod velit, sed perseverare positum est in arbitrio iusti, & de illo diximus habere potestatem, ergo ut faciat, & perseveret, non indiget alio dono, sed tantum, ut velit. Dices: Ad hoc ipsum velle est necessarium novum donum. Sed contra, nam vel hoc donum est etiam necessarium, ut homo possit velle, & ita sine illo non habet homo potestatem perseverandi, vel, supposita potestate, solum est hoc donum necessarium, ut actu velit, & sic non potest esse aliud, nisi concursus actualis, qui non censetur donum distinctum, sed simul offertur cum ipsa potestate, solumque deest, ut homo exhibeat, quod ex parte ipsius est necessarium. Secundo licet fortasse hoc peculiare donum esset necessarium ad diurnam, & finalem perseverantiam, non tamen apparet, cur sit necessarium in omnibus, qui de facto in gratia decedunt: nam multi illorum sine ulla tentatione, aut difficultate perveniunt in gratia usque ad mortem, ut de infantibus baptizatis constat, qui in eæ tate moriuntur: alii vero per brevissimum tempus viuunt post iustificationem, gratia autem per se sola sufficit ad perseverandum per breve tempus. Et licet in mortis articulo soleant grauiiores tentationes occurrere, ut dixit Concilium Trident. sess. 14. in princip. etiam potest gratia pro brevi tempore grauem tentationem vincere: Præterquam quod aliquando contingit, ut homo adultus non sit capax talium tentationum post primam iustificationem, nam interdum per sacramentum illam recipit post amissum rationis usum, quem amplius non recuperat.

2. *ratio dubitandi.* Tertio argumentor in hunc modum. Nam Angeli sancti perseverarunt sine speciali dono, bene utendo auxilio sufficiente illis dato, ut perseverare possent, & in statu innocentie idem contingere potuisset, ergo idem etiam potest evenire in statu nature lapsæ. Antecedens videtur esse doctrina Augustini de Prædestinat. Sanctior. cap. 7. & de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. & videtur etiam sequi ex dictis supra lib. 1. ubi ostendimus, in statu innocentie potuisse hominem servare totam legem nature per liberum arbitrium, & totam legem gratiæ per commune auxilium gratiæ, sed servando totam legem perseveratur, ergo ad perseverandum non erat necessarium speciale donum. Quæ ratio eandem, vel maiorem vim habet in Angelis. Prima vero consequentia probatur, tum quia etiam in statu nature lapsæ potest homo servare totam legem per commune auxilium gratiæ per breve tempus, & illud breve tempus sæpe sufficit ad perseverandum: tum etiam quia licet pro tempore longiori necessarium sit maius auxilium, illud etiam datur iis, qui possunt perseverare, ergo ut actu perseverent, non plustequiritur, servanda est enim eadem proportio.

3. *Resolutio questionis per 4. conclusiones. Quatuor perseverandi modi distinguuntur.* Nihilominus tamen contraria sententia affirmans, neminem iustum perseverare in gratia usque ad mortem sine speciali dono Dei, certissima est. Ut autem illam explicemus, & confirmemus, distinguamus tres, vel quatuor perseverandi modos supra tactos, scilicet, aut perseverando longo tempore, pugnando in spirituali, & diurno bello, vincendo constanter, ac semper quoad carentiam peccati mortalis usque ad mortem, aut denique perseverando usque ad mortem sine pugna, vel capacitate, vel occasio-

ne illius, siue per breve, siue per longum tempus, ut in infantibus, qui brevi tempore extinguuntur, vel in perpetuo amentibus, qui longo tempore viuunt, vel in adultis habentibus usum rationis, quando in extremo vitæ tempore baptizantur, fructuose absoluntur, vel per aliud sacramentum iustificuntur, & statim moriuntur, priusquam occasio peccandi, vel etiam facultas proxima libere amplius operandi illis concedatur. Deinde suppono, quæstionem esse de dono, ac beneficio singulari, quod vel sit distinctum auxilium, vel aliquo modo superet illud speciale auxilium, quod in adultis ratione ventibus per longum tempus, necessarium est ut perseverare possint.

Dico iam primo. Ad perseverandum simpliciter, ac perfecte, id est, primo modo diuturnum tempus usque ad mortem includente, speciale donum gratiæ necessarium est. Sunt qui existiment, hanc assertionem esse de fide, nunc vero solum assero esse certam, quanta vero sit illius certitudo, ex probationibus constabit, Prima sit ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini: Deus est enim, qui operatur in vobis velle, & perficere pro bona voluntate.* Quamvis enim hæc verba Pauli ad omnem piam voluntatem, atque operationem communia sint, maxime vero in illam perseverantiam conveniunt, quæ frequenti, ac continua bona voluntate, piaque operatione, & sancta morte consummatur. Ibi enim maxime, & quasi per antonomasiam & velle, & perficere intercedit, ergo Deus est, qui speciali gratia illud operatur. Quod si illud, *pro bona voluntate*, ad divinam gratuito hanc gratiam conferentem referatur, ut D. Thomas & quidam alii volunt, optime per verbum illud significatur, quam sit gratuitum, & singulare hoc perseverantiæ donum. *Quia non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.* ad Roman. 9. Si vero referatur ad ipsam hominis voluntatem, ut Anselmus exponit, & consentiunt Ambrosio tributa commentaria, & Auditor lib. 3. Hypognofticon inter opera August. sic etiam optime significatur, non solum ad propositum, & desiderium, sed etiam ad effectum perseverandi necessarium esse speciale Dei auxilium. Et ita Anselmus specialiter de dono perseverantiæ illum locum exponit dicens: *Neque de perseverantia boni voluit ipse sanctos in viribus suis gloriarī sed in ipso.* Et consonat, quod idem Paulus cap. 1. eiusdem epistolæ dixerat. *Quis potest in vobis bonum opus perficere usque in diem Christi Iesu: id est, usque ad diem, in quo Christus vobis reddet coronam iustitiæ, ut D. Thomas exponit, illa ergo perfectio maxime perseverantiam includit.*

Deinde sunt optima illa testimonia, in quibus perseverantia electorum singulariter tribuitur divinæ electioni, protectioni, & (ut sit dicam) mantenentiæ. Quale est illud Ioan. 10. *Oves meæ vocem meam audiunt, &c. Et non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea.* Quia utique ipse singulari protectione faciet, ut infallibiliter perseverent. Quod etiam confirmat modus loquendi Christi Domini Matt. 24. *Nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salua omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi.* Nam in hoc suam singularem providentiam erga electos ostendit, ut in gratia perseverent. Unde infra subdit. *Ita ut in errorem inducantur si fieri potest etiam electi.* Dicit enim, *Si fieri potest, quia supposita eius protectione, & custodia fieri non potest, quod sine illa fieret, Et huc spectant illa testimonia, in quibus victoria nostra Christo tribuitur, ut 1. Corinth. 15. Gratias Deo, qui dedit nobis victoriam per Iesum Christum. Nam perseverare (ut dixit Prosper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. alias 9.) Nihil aliud est, quam vincere, seu, quod idem est, tentatione non vinci. Item sunt optima testimonia, quibus docemur, esse donum Dei speciale, dirigere hominis gressus, ut in bono perseveret. Proverb. 20. *A Domino diriguntur gressus viri, quis autem hominum intelligere potest viam suam?* & cap. 21. iuxta vulgatam quandam lectionem,*



Sua cuiq; via recta videtur, dirigit autem corda Dominus, & Psal. 36. Apud Dominum gressus hominis diriguntur & viam eius volens. Quo testimonio sapissime vult August. Vnde etiam est illa frequens petitio David: Dirige in conspectu tuo viam meam: & Psal. 118. Dirige gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea. Nec est dissimilis Pauli observatio. 1. ad Thessal. 3. Vos autem Dominus multiplicet, & abundare faciat charitatem vestram inuicem, & in omnes, quemadmodum, & nos in vobis ad confirmanda corda vestra in sanctitate ante Deum, & Patrem nostrum in adventu Domini nostri Iesu Christi. Consonatq; Petri fiducia, qua tribulatos fideles consolatur. 1. canon. c. 5. dicens: Deus omnis gratia, qui vocavit vos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passus ipse perficiet, confirmabit, solidabitq;. Et similis est apud Paulum. 1. Cor. 1. Gratias ago Deo meo, &c. vsque ad illud: Qui & confirmabit vos vsq; ad finem sine crimine in die adventus Domini nostri Iesu Christi. Addi etiam his possunt verba Domini Ioan. 13. Si haec scitis, beati eritis, si feceritis ea, non de omnibus vobis dico, ego scio, quos elegerim. quæ de electione ad gloriam, & perseverantia dono exponit Augustinus tract. 53. & sequuntur Beda, & Rupert. Item verba. 1. Ioan. 2. Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum. Quæ ad idem inducit Augustinus de Dono perseverant. cap. 8. & de Corrept. & grat. cap. 9. & lib. 2. de Civitate. cap. 8. & Profer. ad Obiect. Vincent. n. 12. Sed hæc duo testimonia licet probabilia sint propter auctoritatem Patrum, alias habent expositiones, quas nunc prætereo.

6.  
2. Ex Concil.

Secundo principaliter probatur assertio ex Concilio, & in primis induci possunt, quæ in præcedenti capite adducta sunt. Maxime vero favere videtur Concilium Trid. sess. 6. cap. 13. Vbi De illo perseverantia munere, de quo scriptum est, qui perseveraverit vsque in finem, hic saluus erit. docet, inquam, de hoc dono, quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat statuere, ut perseveranter stet. Perseverantia autem illa, de qua dictum est, qui perseveraverit vsque in finem, hic saluus erit, perfectissime, & quasi per antonomasiam talis est, quando & longo tempore in gratia permanetur, & ita vsque in finem pervenitur, ergo illa non habetur, nisi ab illo, qui potens est illam tribuere. Et eadem ratione hoc præcipue auxilium est, de quo idem Concilium in can. 16. loquitur, vocatq; Magnum vsq; in finem perseverantia donum, & de quo canon. 22. definit, iustificatum sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare non posse.

7.  
3. Ex Patribus.

Tertio maximus huius veritatis doctor, & defensor fuit Augustinus, præcipue in toto lib. de Dono perseverant. Et in speciali de perseverantia prout de illa nunc loquimur, à cap. 8. ubi ait, quod licet voluntate sua cadat, quicumque cadit, nihilominus voluntate Dei stat. potens enim est Deus statuere illum, non ipse seipsum, sed Deus. Et rationem reddit cum Ambrosio, quia non est in potestate nostra cor nostrum, sed in Dei potestate est cor nostrum, & cogitationes nostræ, ut in fine dicit. Idemque repetit cap. 17. 20. & aliis, & in lib. de Prædestinatione. Sanctior. præsertim cap. 8. & 7. ubi ex oratione sumit argumentum dicens. Restat in his bonis perseverantia vsque in finem, quæ frustra quotidie à Deo petitur, si non illam Deus per gratiam suam in eo, cuius orationem exaudit, operatur. Et lib. de Corrept. & grat. præsertim cap. 11. & 12. ubi necessitatem huius doni sumit ex infirmitate naturæ lapsæ, quia cum solo auxilio, quo perseverare posset, & perseveraret, si vellet, non perseveraret cum effectu propter infirmitatem suam, nisi Deus operaretur, ut vellet, & ita perseverantiam donaret. Vnde concludit: Subvenit igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter, & insuperabiliter augetur, & ideo quantum infirma non deficeret, neq; adversitate aliqua vinceretur. Quæ ratio Augustini difficultate non caret, eam tamen in capite sequenti melius tractabimus, & allegata verba exponemus. Idem habet Augustinus lib. de Natur. & grat. cap. 16.

Pars 3.

& lib. 56. Homiliar. in 23. cap. 6. Idem aliis locis capitibus præcedentibus allegatis. Et sequitur Prosper. lib. 1. de Vocat. gent. capit. 24. alias 9. & lib. 2. cap. 28. alias 9. & cap. 7. ad Gallos. Eandem veritatem ut certam tradit Hieronymus Dialog. 2. & 3. contr. Pelagian. Bernard. serm. 3. de Sanct. Andrea circa finem. inter alia de perseverantia dicit: Perseverantiam faciunt expectatio premiorum, recordatio penarum primitiæ spiritus, & donum cælestis. Et optime serm. 3. in Cantic. Qui dedit voluntatem penitendi, opus est, ut addat continendi virtutem, ne iterum penitenda faciamque novissima mea peiora prioribus. Væ enim mihi etiam penitenti, si statim subtraxerit manum, sine quo nihil possum facere. Et infra: Non sum omnino contentus priori gratia, quia iam malorum sum penitens. nisi accepero secundam, ut videlicet dignos faciam penitentia fructus, & deinde non reuertar ad vomitum.

Quarto possumus breui ratione eandem ostendere veritatem, nam in hac perseverantia, de qua tractamus, duo, vel tria possunt considerari, quibus quodammodo constat, seu quæ ad illam necessaria sunt. Vnum est, cavere peccatum præcise prout est declinare à malo, quod maxime fit in observatione præceptorum negativorum. & per se potest fieri sine positivo actu. Aliud est operari omne bonum ad salutem necessarium, quod fit per actus morales, & supernaturales ad observanda præcepta affirmativa necessaria. Tertium est, ut mors contingat in quodam puncto, & momento, quod proxime sequitur post tempus, in quo duo priora observata sunt. At vero hæc tria simul non contingunt homini multo tempore viventi in hoc seculo in statu gratiæ sine speciali dono gratiæ Dei; ergo perseverantia hæc est, speciale donum, & beneficium gratiæ. Consequentia evidens est, & Maior explicatis, & intellectis terminis est per se nota. Probatur ergo Minor quoad singulas partes.

Prima erat de vitiatione mali, quæ dupliciter cogitari potest. Primo sine villo actu, quod vix contingit, nisi quando, vel menti nulla cogitatio occurrit alicuius mali operandi contra præceptum illud prohibens, vel licet occurrat, non tamen per modum temptationis, vel suasionis, quæ occasionem præbeat peccandi, sed per modum speculatiæ representationis, quæ subito transit sine villo opere voluntatis. Et ad vitandum malum hoc modo non est quidem necessaria specialis gratia interna per modum inspirationis, aut illuminationis, vel supernaturalis influxus Dei, quia tunc homo nihil supernaturale operatur. Nihilominus tamen id non evenit homini sine divina providentia, cuius speciale beneficium est, ita res disposuisse, & ordinasse, ut nec occasio, perpetrandi malum occurreret. Quod beneficium tanto maius, & specialius est, quanto pro longiori tempore & in pluribus eventibus confertur. Et hoc ordinatum ad æternam salutem cum effectu consequendam est peculiare auxilium gratiæ saltem externæ. Et hoc est, quod ait Augustinus dicta hom. 23. c. 6. O tu, qui dicis, te non multa crimina commisisse. Quare? Quo regente? Et infra. Hoc tibi dicit Deus tuus: Regebam te mihi, servabam te mihi, ut adulterium non committeres, suavor defuit, ut suavor deesset, ego feci locus, & tempus defuit, ut hac deesset, ego feci.

Alio modo contingit vitare hoc malum resistendo, & per positivos actus liberæ voluntatis vincendo & huiusmodi evitatio mali non fit sine operatione boni, & ita eadem ratio est de illa, quæ de secundo membro. De illa tamen intelligitur, quod in eodem loco subdit Augustinus: Affuit suavor, non defuit tempus, neque locus, ut non consentiret, ego terrui. Ratio ergo huius partis, & secundi membri de operatione boni necessaria ad salutem ex dictis supra de auxilio efficaci sumenda est. Nam ibi ostensum est, auxilium efficax esse specialius, quam sufficiens tantum, esseque singulare beneficium Dei gratuito tale auxilium præparantis, sed perseverantia ex ea parte, quæ omne bonum

8.  
Quarta  
ratione.  
Primum  
beneficium.

Secundum  
beneficium.

Tertium  
beneficium.

9.  
Malum à  
nima vitatur  
negatiue,  
& positive.

10.  
Quid positiue.



bonum necessarium tam propter se, quam propter vitandum malum continue operatur, includit auxilium efficax, neque tantum vnum, sed plura, & cum ea continuatione, quæ infallibiliter hominem in bono stabilizat, ergo talis perseuerantia confertur per donum gratiæ longe maius, quam sit auxilium sufficiens ad perseuerandum, sed non ita congruum vt effectum habeat. Sic ergo concluditur ratio, quia ad omnia salutis opera necessaria est vocatio congrua, vt supra probatum est, ergo ad perseuerandum dicto modo multiplex vocatio indeclinabiliter data (vt sic dicam) necessaria est, sed huiusmodi vocatio, & multo magis vocationum collectio, & continuata successio, est donum gratiæ longe maius, & specialius quam sit sola perseuerandi potestas, ergo ad perseuerandum dicto modo ex hoc capite speciale donum gratiæ necessarium est. Tertium beneficium huius perseuerantiæ esse dicebamus, quod mors tali iusto contingat opportuno tempore, & hoc tam grande, & singulare beneficium est, vt, licet solum detur, ad donum perseuerantiæ sufficiat, vt mox ostendemus, ergo etiâ ex hac parte perseuerantia est speciale donum Dei.

3. Perseuerantia beneficium.

11.  
2. Conclusio.

Hinc facile est cætera membra expedire. Dico enim secundo. Perseuerantia temporalis, quæ de facto per diuturnum tempus datur, etiam est speciale donum potestatis perseuerandi, & aliquale donum perseuerantiæ dici potest, licet non perfectum, quando vsque ad terminum mortis non peruenit. Hæc assertio clara est ex dictis, tamen quia prædictus Theologus etiam hunc loquendi modum reprehendere videtur, illum prius declarare oportet, deinde rem ipsam. At igitur dictus Auctor, non esse admittendum tale perseuerantiæ donum, Quia Concilia & Patres nullam aliam perseuerantiam agnouerunt, nisi illam, de qua scriptum est, qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit. Vt patet ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 13. dicente: Similiter de perseuerantiâ munere, de quo scriptum est, qui perseuerauerit vsq; in finem, hic saluus erit, quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere. Ex quo contextu colligit, Concilium per donum perseuerantiæ solum intelligere illud, quo vsque ad finem perseueratur. Sic etiam canon. 16. dicit: Siquis magnum illud vsque in finem perseuerantiæ donum, &c. Nihilominus tamen dicimus, licet donum perseuerandi vsque in finem sit maxima, ac præcipua perseuerantia, nihilominus etiam illud, quo diu in statu gratiæ duratur, & ad finem non peruenit, donum speciale esse, & alicuius perseuerantiæ dici posse, licet non perfectæ. Nam D. Augustin. in principio libri de Dono perseuerantiæ, cum dixisset, donum perseuerantiæ esse, quo vsque in finem vitæ perseueratur, statim obiicit: Sed ne quisquam reluctetur, & dicat. Si ex quo fidelis quisque factus est, vixit, v. g. decem annos, & eorum medio tempore a fide lapsus est, nonne quinque annos perseuerauit? Et respondet. Non contendo de verbis, si & illa tam perseuerantiâ putatur esse dicenda, tanquam temporis sui, hanc certe, de qua nunc agimus, perseuerantiam, qua in Christo perseueratur vsque in finem, nullo modo habuisse dicendus, qui non perseuerauerit vsque in finem. Ex quibus verbis constat agnouisse Augustinum perseuerantiam illam, quam nos temporalem appellauimus & in idem redit, quod ipse temporis sui illam vocat, & non reiicere illam, vel quoad rem, vel quoad vocem, sed aliam, qua vsque ad finem perseueratur, tanquam scopum suæ disputationis sibi proposuisse: quod merito tanquam egregius disputator admonuit, ne incerta esset, & ambigua disputatio. Verum tamen in hoc ipso, & hanc esse aliqualem perseuerantiam, & verbum perseuerandi de se generale esse professus est. Imo in ipsis Christi verbis idem notari potest, non enim dixit: Qui perseuerauerit, saluus erit, sed addidit, vsque in finem, vt verbum perseuerandi, quod de se latius est, restringeret. Et in eodem sensu loquutum est Concilium Tridentinum. Nam quia solum de perfecto dono perseuerantiæ doctrinam,

Corroboratur Conclusio, & reijcitur Aluar.

& definitionem tradere volebat, ideo addit semper restrictionem, dicens in cap. 13. De perseuerantiâ munere, de qua scriptum est, &c. Nam quia perseuerantiæ munus absolute dictum posset latius sumi, addidit determinationem, vt suam doctrinam restringeret. Et eodem modo in canon. 16. dixit: Siquis magnum illud vsque in finem perseuerantiæ donum, indicans esse aliud paruum (vt sic dicam) perseuerantiæ donum, quod non est vsque in finem.

Quamuis autem Concilium Tridentinum de sola perseuerantiâ vsque in finem doctrinam tradere voluerit, & Augustinus illam solam ad disputandum de ipsa elegerit, non negant, aliam esse aliqualem perseuerantiam, nec nobis prohibent, vt declaremus, quale gratiæ donum illa sit. Sic ergo dicimus, licet non sit tam excellens donum, sicut aliud, nihilominus esse donum gratiæ ita speciale, vt aliquid addat vltra gratiam primæ iustificationis cum eius generalibus auxiliis, & vltra auxilium speciale, quo potestas tantum ad perseuerandum longo tempore confertur. Vtrumque est certum, & planum ex dictis. Quia hæc perseuerantia temporalis includit auxilium, quo potest diu perseuerari, quia actus supponit potentiam, sed illud auxilium est speciale vltra gratiam habitualement cum auxiliis generalibus illi debitis, vt ostensum est, ergo hæc perseuerantia aliquid addit illi gratiæ. Rursus per hoc donum non solum datur homini posse perseuerare longo tempore, si velit, sed datur etiam velle, & perseuerare, ergo ad minimum distinguitur hoc donum à præcedenti, sicut auxilium efficax à sufficiente tantum, seu tanquam vocatio congrua à non congrua, ergo est specialius, & maius donum. Accedit, quod hoc donum non in vna tantum vocatione congrua consistit, sed in multis quæ per longum temporis spatium cum quadam peculiari obseruatione, & quasi continuatione opportunis temporibus dantur, vt lapsus grauis non interueniat, nec permittatur, hoc autem prouidentia genus, magnus fauor est, & singulare donum, ergo.

Dico tertio. Perseuerantia, per quam homo adultus paucis temporibus, & per paucos actus in gratia durat, in eo tamen vsque ad mortem peruenit, speciale donum gratiæ est. Contra hanc assertionem videtur sensisse Valent. in Controuers. de diuina gratia p. 3. vbi sic ait: Ad perseuerandum in gratia obtemperando paulo ante mortem doctissimi existimant, abunde satis esse gratiam habitualement cum actuali, qua ad illam obtinendam fuerit necessaria. Sed nihilominus conclusio certa esse videtur, & præter generales locutiones Conciliorum, & Patrum, illam in particulari tradit Richard de S. Victor. tract. de Eruditio. inter homin. lib. 1. p. 1. cap. 4. dicens, sine diuina protectione, neque ad modicum tempus posse hominem perseuerare. Et idem sentiunt D. Thomas & alii Scholastici communiter, & Valent. in tom. 2. disp. 8. q. 2. punct. 6. §. Sed est tamen, tacite exponit, quod prius dixerat, intelligendum esse quoad auxilia interna, & supernaturalia, non vero esse excludendam specialem prouidentiam, & protectionem quoad genus, & opportunitatem mortis sine periculo peccandi. Et ratione huius partis probatur hæc assertio statim simul cum sequenti: nunc ergo solum declaratur, supponimusque hanc durationem gratiæ, licet sit breuis temporis, merito perseuerantiam appellari propter peruentum ad finem, Hinc ergo duplex beneficium speciale in ea perseuerantia dari potest. Vnum est, quo pro illo tempore non tantum datur homini auxilium sufficiens ad non peccandum, vel ad efficiendos actus ad salutem necessarios, sed etiam datur auxilium efficax, & congruum, at hoc semper est singulare beneficium, vt supra 1. ostensum est, ergo ex hac parte donum hoc est speciale gratiæ donum vltra illud, quod ad iustificationem est necessarium, licet non sit specialius, quam ad vnum, vel alium actum supernaturalem, vel ad vnam tentationem vincendam necessarium sit. Quod si

12. Explicatur Conclusio proxima

13. Tertia conclusio. Opinio Valent.

Declaratur Conclusio.



hec vna tentatio grauis, nec alicuius supernaturalis actus obligatio in eo breui tempore occurrat; tunc ipsummet auxilium ad talem iustificationem datum peculiarem rationem gratiæ habet, quia scilicet datum est eo tempore, quo futurum est non solum efficax, sed etiam, vt ita dicam, finaliter efficax, quæ circumstantia non proueniat sine Dei præordinatione, & prouidentia speciali: & tanti momenti est, vt æterna salus ab illa pendeat: ergo ex hac etiam parte crescit hoc beneficium, estque speciale gratiæ donum.

**14. Dubitatio resoluta in priore parte** Sed quæres, quod sit maius gratiæ auxilium hoc, vel illud, quod secundo loco explicamus, nam de primo nulla est controuersia, quin alios duos omnino superet, nam simul includit omnia gratiæ beneficia, quæ in illis diuisa sunt. Dico ergo, hoc tertium esse simpliciter maius donum gratiæ, secundum vero, secundum quid posse excedere in ratione auxilij. Recollenda est distinctio data in lib. 5. posse auxilia gratiæ comparari: vel in ratione entis, seu principij actiui physice, aut moraliter, vel in ratione beneficij magis commodi, & maioris æstimationis. Hoc ergo posteriori modo, lōge maius beneficium gratiæ esse perseverantiam breuissimi temporis vsque ad mortem, quam sit perseverantia cuiuscunque temporis, quæ ante mortem amittitur. Ita sentit August. dicto cap. 1. de dono perseverant. dicens: *Potiusque hanc habuit prius anni fidelis, & quantum infra cogitari potest si donec moreretur fideliter vixit, quam multorum annorum, si exigui temporis ante mortē a fidei stabilitate defecit.* Et ratio est clara, qd gratia, quæ fit in secundo perseverantiæ modo, omni modo est temporalis, & re ipsa non est habitura effectum vitæ æternæ; gratia vero tertio modo collata est æterna, & in semine continet efficaciter beatitudinem æternam, quam prior gratia solum continet sufficienter; ergo simpliciter tertia illa perseverantia est maius donum, nam vt recte dixit D. Thom. Rom. 8. lect. 6. *Bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis, sed præcipue in perseverantia vsque ad mortem.* Quod etiam ex primaria vtriusque causa colligi potest, nam hæc tertia perseverantia prouenit ex prædestinatione, & electione efficaci, qua Deus talem hominem ad regnum æternum elegit: secunda vero non oritur ex tanto amore Dei, vt per se notum est, quia perseverantia finalis est infallibiliter coniuncta cum diuina electione ad gloriam, quia neque hæc potest carere suo effectū, cum voluntas Dei efficax infallibiliter impleatur: nec ille effectus potest sine finali perseverantia obtineri, quia solum saluatur, qui vsque in finem perseverat. Est ergo hæc tertia perseverantia maius donum, ideoq; illa est perseverantia simpliciter, altera tantum secundum quid.

**15. Secunda pars resolutionis suadetur.** At vero si illa dona comparentur in entitate physica, vel in ratione auxilij, quod est principium operandi physice, vel moraliter, sic perseverantia temporalis oīurna potest in multis excedere perseverantiam finalem brevis temporis. Primo in multitudine actuum bonorum, qui sunt specialia dona Dei, & consequenter etiam in multitudine auxiliorum, quæ ad illos actus dantur. Secundo in perfectione etiam ipsorum actuum, quia fieri potest, vt perseverans breui tempore solum actum attritionis habeat cum communibus actibus moralibus elemosynæ, vel similibus: alius vero diu perseverauerit, plures perfectos actus dilectionis Dei exercendo, & multa pro ipso patiēdo; vel austeram vitam profitēdo, quod sine pluribus, & maioribus, ac efficacibus auxilijs facere non potuit. Dicunt vero aliqui, perseverantiam finalem, quantumvis breuem semper excedere in ratione auxilij propter specialem difficultatem, quæ in illo ultimo tempore vitæ occurrit, & ex multis impedimentis, tam intrinsicis, quam extrinsecis tunc occurrentibus consurgit, & sine specialissimo auxilio superari non pōt. Sed respondemus in primis, hoc nō posse cum fundamento vniuersaliter affirmari. Quia

nulla est causa, quæ necessario inducat tantam difficultatem, & contrarium videtur experientia posse constare. Nam multi peccatores, vsque ad tempus ægritudinis in peccato existentes solent tunc per sacramenta iustificati cum magnis signis doloris, & penitentia, & ita interdum cum magna pace, & sine ulla perturbatione, aut graui tentatione vitam finire. Et licet verum sit, hoc esse magnum beneficium Dei sub priori cōsideratione spectatum, non tamen includit necessario auxilio aliquod positum in entitate perfectius, quam sint auxilia, quæ alteri in discursu vitæ ad excellentiores actus, vel ad vincendas grauissimas tentationes cōferuntur. Vnde vltius dicimus, quod licet difficultates articuli mortis aliquando sint grauissimæ, etiam possunt in discursu vitæ sæpe maiores occurrere, & quod ad illas vincendas maius auxilium necessarium sit, vt est occasio patienter ferendi grauissimas iniurias, vel grauissima nocumenta, &c. Ac breuiter optime explicatur exemplo Iob, in quo fortasse maior fuit difficultas perseverandi toto tempore tentationis suæ, quam postea tempore mortis, & comparando auxilia prioris temporis ad auxilium, quod habuit tempore mortis, fortasse illa fuerunt multo maiora, & nihilominus si habuisset priora sine illo vltimo, multo minus beneficium fuisset, quam si habuisset sola posteriora auxilia sine prioribus, quia maius illi damnum esset prius vincere omnes illas tentationes, & in eis perseverare in gratia, ac postea cadere, ac damari, quam si caruisset prioribus efficacibus auxilijs, & vinceretur, postea vero resurgeret per penitentiam, & breui tempore vsque ad finem perseveraret. Quamuis ergo breuis perseverantiæ finalis simpliciter in ratione doni, ac beneficij excedat, quia finalis nihilominus, quia brevis, excedi potest à diuturna non finali in entitate, & virtute actiua auxiliorum quæ includit.

Dico quarto. Conseruatio gratiæ vsque ad mortem, etiam si absque illa cooperatione hominis iustificati fiat, nihilominus sine speciali auxilio gratiæ, & singulari dono perseverantiæ non confertur. Hæc assertio ab aliquibus, vel negata, vel in dubium reuocata est, quia illa conseruatio, vel non meretur perseverantiæ nomen, vel ad illam non est necessariū vllum auxilium, ne dum speciale. Primū fit verisimile, quia perseverantia proprie significat modum liberum, aut humanum perseverandi in actione, aut vita inchoata, & ideo non dicitur brutum proprie perseverare in opere suo, vel in modo operandi, sed perseverare dicitur, qui libere pōt ab eo, quod inchoauit desistere. Dicit n. perseverantia constantiam oppositam mutabilitati ex libertate arbitrij creati prouenienti. Ergo infantes, vel amentes, dormientes, aut similes, etiam si in gratia durent, qd in eis à Deo physice conseruatur, ipsi tñ non possunt dici perseverare in illa, quia ad illam gratiæ cōseruationem nihil ex parte sua libere conferūt. Et hinc sequitur secundum, scd gratiam illo modo conseruandam non esse necessariū speciale auxilium, qd nullum necessarium est præter actionem physicam conseruatiuam gratiæ, eidemq; debitam, quandiu contrarium corruptens non intercedit. Assumptum probatur, qd auxilium proprium gratiæ non datur, nisi ad actiones liberas, & aliquo modo supernaturales, sed in illo perseverantiæ, seu durationis modo tales actiones non interueniunt; ergo ad illa non est necessariū proprium gratiæ auxilium. Neq; hic dicendi modus videtur cōtrarius illis regulis generalibus, qd solum saluantur, qui perseverant vsque in finem, & qd nemo perseverat sine speciali auxilio. Nam vtrūq; potest exponi de adultis vtriusque ratione pro tempore actō, & habili ad perseverandū, & non perseverandū, nam verba iuxta subiectā materiam intelligi debent. Sicut ēt Paulus generaliter dixit: *Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit.* Quod intelligendum necessario est de his, qui sunt apti ad certandum. Nam pueri sine certamine coronabuntur.

*Altera solutio eiusdem euasione.*

**16. 4. Conclusio. Impugnatio conclusionis.**

*Præoccupatio obiectio.*



tur. Et similiter Innocent. 3. in c. *Maiores*, de Baptism. de solis adultis illam gneralem sententiam intelligit: *Qui non crediderit condemnabitur*. Quia de proprio actu credendi, vt proprietates verborum postulat, illam intellexit. Sic ergo in proposito quia perseuerare in rigore proprium est adultorum, non male de illis exponitur, quod dixit Christus, *qui perseuerauerit usque in finem, hic saluus erit*, & consequenter de eisdem intelligitur canon. 22. Concilij Tridentini. *Siquis dixerit iustificatum sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseuerare posse anathema sit*. Nam plane videtur loqui de auxilijs, quæ ad operandum dantur. Vnde loquitur solum de his qui perseuerando proprijs actibus iustitiam custodiunt, vt sunt adulti. Igitur in omnibus, & solis personis aptis ad proprie perseuerandum, speciale auxilium erit necessarium. Denique ratio potissima D. Thomæ, & Augustini, quia solet hæc necessitas probari, & difficultas operandi virtutem, & vincendi tentationes in natura lapsa; hæc autem ratio solū habet locum in his, qui ratione vtuntur, vt per se notum est; ergo de eisdem est sermo, quoties de perseuerantia, eiusque dono tractatur.

17. *Stabilitur conclusio.* His vero non obstantibus, assertio posita communiter recepta est. Et sine dubio est magis consentanea Scripturæ, & doctrinæ Conciliorum, & Augustini, & communior Scholasticorum. Nam antiqui nihil in hoc inter paruulos, & adultos distinguunt, moderni vero, qui hoc attigerunt, ita de perseuerantia

*Paruuli etiam dicuntur in gratia perseuerare.* sentiunt. Vnde in primis negandum non est, paruulorum morientes in gratia, in illa usque ad finem perseuerare, nam terminis vtendum est iuxta communem usum sapientum, in vnaquaque arte, vel doctrina: omnes autem Theologi illam permanentiam integram usque ad mortem in quocunque homine viatore perseuerantiam usque in finem appellant. Vnde Diuus Thomas in locis citatis, & sæpe alias inter proprias perseuerantiæ significationes, vnam esse dicit continuationem in gratia usque ad mortem, nec requirit, quod hæc continuatio sit aliquo modo voluntaria, vel libera personæ ita in gratia permanenti, sed solum vt sit continuatio quasi non interrupta, & quod ad talem terminum perueniatur. Augustinus etiam in toto lib. de Perseuerant. illam supponit dari paruulis, qui in statu gratiæ moriuntur. Imo à cap. 9. usque ad 13. & 17. & alijs innumeris locis maxime vrget argumentum à paruulis desumptum, vt probet, donum perseuerantiæ speciali dono, & beneplacito Dei sine proprio hominis merito dari. Deinde interdum adultus perseuerat in gratia pro aliquo tempore sine usu aliquo libertatis suæ, vt cum dormit, & aliquando non peccat sine villo actu, vel libertate, & ita perseuerat pro tunc in gratia, & non sine aliquo speciali fauore Dei auertentis occasiones, vel motiua, quæ illum ad peccandum excitare possent, & fortasse etiam inducere: ergo etiam paruuli merito dicentur perseuerare, etiam si libertatem ad perseuerandum habere non possint. Accedit tandem, quod licet illi infantes non possint amittere gratiam pro illo statu, seu tempore, tamen simpliciter sunt capaces illius nocumenti, quia possunt viuere usque ad illud tēpus, in quo gratiā libere amittāt: ergo hoc satis est, vt vere, ac proprie perseuerare dicantur, qñ ad finem brevis vitæ perueniendo ab illo periculo liberantur. Nec breuitas temporis ob stare potest, quominus illa perseuerantia dicatur, nam (vt ex Augustino supra retuli) si usque ad finem perueniat, etiam si tantum vnius anni, vel quantum infra cogitari potest, existat, vera est in Christo perseuerantia.

18. *Probat 1. conclusio.* Supposito ergo vero usu, & sensu verborum, optime probatur assertio ex generali definitione fidei, quod iustificatus sine speciali auxilio Dei in gratia perseuerare non potest, quia non licet nobis ab illa regula paruulos excipere, cum etiam illi in gratia perseuerent. Secundo ait Augustinus de dono perseuerant. cap. 2. Omnes, qui quocunque casu moriuntur

in Christo, donū perseuerantiæ recipere, sed paruulus baptizatus, qui in infantia decedit, in Christo moritur, & perseuerantiam recipit: ergo dono Dei, & propter Christum illam accipit. Simile argumentum sumi potest ex perseuerantia Sanctorum Innocentium, applicando verba Pauli ad Philipens. primo. *Vobis donatum est pro Christo non solum vt in eum credatis, sed etiam vt pro ipso patiamini*. Ex quibus Augustinus colligit, etiam perseuerantiam esse donum Dei, pens. 1. n. 29. quia pati pro Christo ad perseuerantiam pertinet. At vero de Innocentibus verissime dicitur, illis donatum esse pro Christo non solum, vt in Christum crederent, sed etiam vt pro ipso paterentur: ergo illis donata est perseuerantia propter Christum; ergo fuere capaces huius doni, sine proprijs actibus: ergo eadem ratione omnes infantes, qui post iustificationem quocunque modo moriuntur in Christo speciale Dei donum recipiunt. Præterea in ca. 8. eandem vniuersalem sententiam his verbis tradit: *Voluntate Dei stat, quicunque stat*: Cum enim dicit, *voluntate Dei*, de gratuita voluntate conferendi speciale beneficium loquitur aperte; at paruuli, qui moriuntur in gratia, vere dicuntur stare, ergo voluntate, & gratia Dei stant, & perseuerant.

Præterea sequitur hæc veritas ex alio Augustiniano, & vero dogmate de efficaci electione omnium saluandorum ante præuisa merita: nam cum hoc dono gratiæ electionis efficacis ad gloriam coniuncta est necessario perseuerantia, quia est medium necessarium ad illum finem, & ad illius electionis executionem, & ideo à diuina gratia, & protectione maxime pendet, iuxta illud 2. ad Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, cognouit Dominus, qui sunt eius*. Scientia, scilicet approbationis, & prædestinationis, vt in sequentibus declarat. At vero paruuli, qui moriuntur in gratia, saluantur: ergo fuerunt præelecti: ergo ex vi illius electionis ita Deus disponit tempus vitæ eorum, vt infra illum terminum concluderetur, in quo illam in statu gratiæ consummarent, prius quam caderent, vel ab illa deficere possent: ergo saltem ratione huius specialis providentiæ talis perseuerantia est speciale donum Dei. Vnde August. dicto lib. cap. 17. *Videte (inquit) à veritate quam sit alienum negare, donum Dei esse perseuerantiam usque in finem, cum vita huius, quando voluerit, ipse det finem, quem si dat ante imminens lapsum, facit hominem perseuerare usque in finem*: quæ ratio hominibus etiam paruulis generalis est. Imo de his subdit. *Sed mirabilior, & fidelibus euidentior largitas bonitas Dei est, quod etiam paruulis, quibus obedientia non est illius ætatis vt detur, datur hæc gratia*. Et hoc optime confirmant verba Sapient. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius*. Ex quo loco solent hoc donum colligere Augustinus, vt dicto lib. ca. 14. & de Corrupt. & grat. cap. 8. & epist. 105. & 107. & Prosper carmin. de Ingratis cap. 32. & merito, nam statim addit Sapient. *Placita enim erat Deo anima illius, propter hoc properauit illum educere de medio iniquitatum*. Simili modo idem lib. 1. de Vocatione gent. capit. 22. valde vrget causam paruulorum, dicens, in eis ostendi hoc donum euidentius, quia non fortuito, & casu in tali ætate, & statu moriuntur, sed ex singulari providentia, & protectione Dei iuxta illud Iob. 14. *Breues dies hominis sunt, numerus mensium eius apud te est, constituisi terminos eius, qui præteriri non poterunt*. In ordine igitur ad hanc specialem providentiā Dei optime intelligitur, quo modo in paruulis locum habeat, ac necessarium sit perseuerantiæ donum vt saluentur.

Et ita etiam responsum est ad peculiarem rationem dubitandi de his paruulis positam. Iam enim declaratum est, quomodo vera perseuerantia in eis locum habeat. Vnde etiam colligimus, verba Scripturæ, quæ necessitatem perseuerantiæ ad æternam salutem requirunt, etiam paruulos comprehendere, quatenus in eis locum habere potest perseuerantia.



Et ideo non est simile de verbis illis: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Præsertim quia Paulus quasi in sensu composito decertantibus loquitur, verba enim eius sunt: *Nam qui certat in agone, non coronabitur, nisi legitime certaverit*. Non ergo de omnibus, sed de his, qui certant, sententiam protulit, at parvuli nondum in statu certantium constituti sunt, & ideo illos non comprehendit illa sententia, nisi eo modo, quo in Christo, & per Christum solum iustificati sunt in eo, & per eum pugnasse, & vicisse dicantur: vel quia eo modo, quo in agone positi sunt, vel in hoc vicerunt, quod nec impugnari potuerunt, vel si impugnati sunt ut innocentes, suo modo legitime certarunt. Atque eodem modo altera sententia. *Qui non crediderit, condemnabitur*, licet in rigore possit ad adultos limitari, nihilominus eo modo, quo parvuli credere possunt, scilicet, habitu, ad eos extenditur, ut idem Innocent. 3. notat. In præsentem autem multo certius, & proprius perseverare dicuntur usque ad finem, quando in gratia moriuntur, & ideo necessitas specialis auxilij ad perseverandum generaliter tradita, ac definita illos etiam comprehendit. Ratio autem huius necessitatis, quæ à Patribus ex repugnantiâ fomitis sumitur, vel non est adæquata, sed una ex præcipuis, quæ in nobis propriam radicem huius necessitatis ostendit, vel quod magis placet, suo modo etiam parvulos comprehendit, nam licet in illa ætate per fomitem non possint ad peccandum trahi, tamen in se habent incentivum peccati, à quo si viverent, impugnarentur, vel etiam vincerentur; dum ergo rapiuntur, ne malitia, vel fictio, qui sunt fructus fomitis, illos deiciant, per donum perseverantiæ præveniuntur, ne à fomite vincantur, & ita etiam in parvulis ex corruptione, & inordinatione naturæ huius gratiæ necessitas desumitur. Atque ex his solum manet secundum argumentum in principio quæstionis positum. Primum autem, & tertium postulant quæstiones in capitibus sequentibus tractandas.

## C A P V T V.

*Quid sit donum perseverandi usque in finem, quidve ultra potestatem perseverandi addat?*

1. *Donum perseverantiæ non est habitus.*  
Probat 1.

Primum omnium supponendum est, hoc donum perseverantiæ non esse aliquem habitum. Ita docuit Divus Thomas dicta quæst. 109. art. 10. est quæres perseverantissima. Primo, quia gratia habitualis cum omnibus habitibus virtutum, & donorum, quæ illam comitantur, infunditur omnibus iustificatis: & tamen non omnibus infunditur donum perseverantiæ: ergo hoc donum non est habitus infusus. Maior supponitur ex lib. 6. Minor certissima est, quia omnes, qui recipiunt hoc donum perseverantiæ, de quo tractamus, perseverant: at non omnes iusti perseverant, neque omnes hoc donum recipiunt. Dices, donum perseverantiæ non esse habitum veluti connaturaliter debitum gratiæ habituali, & ideo non omnibus iustis infundi; nihilominus tamen esse posse quandam habitum fidei extraordinarium, & non debitum, nec naturæ, nec habituali gratiæ, quem Deus sua libertate infundit cui, & quando vult. Sed contra hoc argumentor secundo, quia talis habitus frustra, & sine fundamento fingitur, cum vix possit mente concipi. Nam vel est in essentia animæ, & sic, vel non potest addere virtutem operandi distinctam à gratia: vel est in potentijs, & sic non potest non versari circa materias virtutum, & donorum, & inclinare ad actus illorum. Vnde non potest non esse aliqua virtus, vel donum, quod distingui non potest à donis, & virtutibus, quæ nunc infunduntur, cum nulla ratio distinctionis excogitari possit.

Obiectio soluitur.

Probat 2.

Tertio qualiscunque fingatur talis habitus, de se potest amitti durante vita, donum autem perseverantiæ amitti non potest, teste Augustino dicto libro à principio, ergo. Maior declaratur ex discursu eiusdem Augustini, quia donum perseverantiæ ideo amitti non potest, quia non datur integre, donec per mortem consummetur, & postea perdi non potest. Vnde recte dixit Augustinus supra cap. sexto, ideo perseverantiâ non posse amitti, quia iustus post mortem peccare non potest. At vero habitus in vno iustitiam infunditur, & postea de se manet subiectus mutationi liberi arbitrij, ac proinde amissibilis est, ut libro sequenti ostendemus. Dicunt aliqui esse posse habitum determinantem potentiam ad bonum. Sed contra, quia talis habitus necessitaret illam, & sic perseverare non esset liberum, quod dici non potest, ut capite sequenti videbimus. Respondent esse posse habitum determinantem ad bonum in communi, non vero ad singulos actus, & ideo non tollere libertatem in illis, quia non inducit necessitatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed contra, quia hoc ipsum est nimis falsum, tum quia, seclusis privilegijs, homines prædestinati dum perseverant, libere perseverant, etiam quoad specificationem, quia ita non transgrediuntur præcepta, ut possint transgredi, & ita stant, ut possint cadere, & ideo monentur, ut cum metu, & tremore suam salutem operentur, ut ex Scripturis admonuit Concil. Trid. sess. 6. cap. 13. Tum etiam quia impossibile est, solum habitum posse determinare infallibiliter, seu necessitare voluntatē ad bonum etiam in communi, quia habitus non necessitat ad actualem considerationem necessariam ad bene operandum, nec consumit, aut tollit libertatem innatam voluntati humanæ ad eliciendum, & suspendendum actum suum, ut iterum capite sequenti occurrit.

2. *Probat 3.*

Duplex aduersarij evasio eius-que impugnatio.

3. *Probat 4.*

Quarto est optima ratio, quia per donum perseverantiæ præservatur homo ab omni gradu lapsi: hoc autem non potest facere habitus per se spectatus, nisi addatur auxilium. Quod si auxilium actuale necessarium est, illud sufficit sine habitu superaddito gratiæ, & virtutum: ergo non datur tale donum per habitum superadditum. Minor quoad priorem partem probatur, tum quia habitus indiget auxilio actualem ad operandum, ut docet D. Thom. dicta quæst. 109. art. 9. & in lib. 3. dictum est, perseverantia autē per operationem fit: ergo non potest habitus illam præstare sine auxilio actualem: tum etiam quia habitus per se spectatus non applicat voluntatem ad opus, sed potius voluntas arbitrio suo utitur habitu, cum vult. Vnde quantum est ex vi cuiuscunque habitus, potest voluntas non uti illo in quacunque occasione, & opportunitate, ac subinde peccare, nisi aliunde per auxilium applicetur efficaciter: ergo habitus sine auxilio non sufficit. Altera vero pars, scilicet, auxilium sine habitu posse sufficere probatur, quia per auxilium potest Deus facere, ut voluntas velit, & operetur secundum omnes virtutes infusas, vel acquisitas temporibus opportunis, ac necessarijs. Sed si hoc homo faciat, perseverabit: ergo si congruū detur auxilium, satis erit sine speciali habitu. Et hic discursus probat non solum de peculiari habitu ab alijs distincto, sed etiam de quacunque intensioe gratiæ, vel virtutum, quia nulla quantacunque habituum gratiæ intensio ad donum perseverantiæ sufficit, quia semper de se indifferens est, & in omni occasione, & opportunitate ita inclinatur, ut voluntas illi conformari, vel subtrahi possit, nisi aliunde per actualia auxilia pretegatur, & certissime inducatur. Et è conuerso non est necessaria talis intensio habitualis ad perseverantiam, quia si dantur auxilia actualia congrua in quocunque statu gratiæ, & si valde remissa sit, perseverari potest, ut constat in parvulis, & in adultis, qui per duos, vel tres actus, & interdū per unam tantum contritionē remissam iustificatur, & salvantur. In his vero, qui longo tempore perseverant, ma-



ior intensio gratiæ perseverando comparatur: Veruntamen etiam illa potest esse non nimis magna, & quantacunque illa tandem sit, non tam est causa perseverantiæ, quæ effectus, quamuis quæ perseverantia illa successione actuum perficitur, priores actus erunt causa maioris intensiōis habitus, & illa intensio aliquid conducit ad posteriores actus, quibus paulatim perseveratur, simpliciter autem non est ad perseverandum necessaria.

4. Relinquitur ergo, ut propriū donum perseverantiæ usque in finem in speciali auxilio gratiæ consistat. Addendum vero est, regulariter, seu ordinarieloquendo, donum hoc non esse vnum simplex, sed multiplex, seu plurium collectionem. Quia perseverantia non consistit regulariter in vno actu, nec in vno momento perficitur, sed in temporis duratione, ac successione, in qua plures actus, vel plures effectus gratiæ ad perseverandū necessarij sunt; ergo sunt necessaria plura auxilia congrua ad illos actus, seu effectus: in illorum ergo collectione donum hoc consistit. Ut autem qualis sit hæc collectio declaremus suppono ab instanti illius primæ iustificationis, in cuius gratia perseveratur, usque ad mortē aliquam moram temporis intercedere, quia gratia infunditur per primum sui esse, & homo moritur per primum non esse inter quæ duo instantia aliqua mora temporis necessario interponitur. In illa autem mora varijs modis perseverari potest. Primo sine vllō actu, ut patet in paruulis, qui etiam sine proprio actu iustificantur, & potest contingere in adultis, quia licet per proprium actum iustificentur, possunt postea sine nouo actu perseverare, vel quia dispositio ad primam gratiam præcessit infusionem eius, ut sæpe contingit in his, qui per solam attritionem cum sacramento iustificantur, & tempore, quo iustificantur, sunt amentes, aut non actu attendunt: vel quia licet in ipsa iustificatione actu operentur, statim cessant, & usque ad mortem non peccant mortaliter sine nouis actibus posituius, ut facile accidere potest. Alius vero, & ordinarius modus perseverandi in adultis est exercendo plures actus virtutum, quibus peccata etiam cauent post comparatam gratiam, in qua permanent, & ita usque ad mortem procedendo.

5. Hinc ergo colligimus primo, duo præcipue auxiliorum genera ad perseverandum tribui, quædam extrinseca, alia intrinseca dici possunt. Extrinseca voco illa, quæ dantur homini, ut caueat peccatum mortale non per voluntarium actum sed per solam carentiā actus peccaminosi. Et huiusmodi sunt illa auxilia, per quæ facit Deus (ut ex Augustino supra dicebamus) ut homini non occurrant suauiores ad malum, ad quod spectat, ut nullum occurrat obiectum ad malum excitans, & huc etiam pertinet naturalis obliuio præcepti affirmatiui, quod si memoriæ occurreret, forte quis per omissionem peccaret, & dum non occurrit saltem per naturalem obliuionem, vel ignorantiam inuincibilem excusatur, etiam si interim nihil boni operetur, vel etiam si alias venialiter peccet. Et ad hunc ordinem auxiliorum pertinet, illa specialis prouidentia Dei, qua ex certa scientia, & electione permittit, vel procurat homini mortem eo tempore, quo in gratia existens omnem futuram, vel possibilem occasionem amittendi gratiam per mortem euertat. Quia hoc totum non fit per internam hominis illuminationem, inspirationem, vel cooperationem, sed per extrinsecam prouidentiam, & protectionem, remouendo, vel applicando causas extrinsecas, prout ad talem Dei intentionem deferuire possunt. Intrinseca vero auxilia sunt, quæ intellectu, aut voluntati, alijsve potentijs internis hominis diuinitus infunduntur, ut actus bonos eliciat, & per illos vel affirmatiua præcepta impleat, vel peccata contra negatiua præcepta voluntarie, & per actus positivos euitet, seu tentationes vincat: quorum auxiliorum necessitas ex dictis in 3. 4. & 5. lib. satis est per se clara.

Secundo colligimus, donum hoc perseverantiæ non esse eiusdem collectionis (ut sic dicam) id est, non comprehendere eadem auxilia in omnibus, qui saluantur. Hoc euidentius est, quia hoc donum non in omnibus habet eosdem effectus; auxilia autem dantur propter effectus, & illis proportionata conferuntur, ergo collectio auxiliorum non est æqualis in omni perseverantiæ dono. In quibusdam igitur hoc donum in solis auxilijs extrinsecis consistit, nimirum, in paruulis, qui non sunt in ea ætate capaces talium auxiliorum, sed per extrinsecam prouidentiam protegentur, & ad finem sanctæ vitæ perducuntur. Solum potest cogitari, licet ad hanc perseverantiam non concurrant auxilia intrinseca ipsi paruulo, posse ad illam pertinere auxilia intrinseca data parentibus, vel ministris Ecclesiæ in ordine ad salutem talis paruuli. Sic enim Prosper lib. 2. de Vocat. gent. cap. 23. dicit, habere paruulos huiusmodi auxilia per parentes, vel in parentibus. Veruntamen si quis attente consideret, talia auxilia licet sint intrinseca adulto, paruulo sunt extrinseca. Præterquam quod illa potius sunt ad primam iustificationem paruulorum, quam ad perseverantiam. Nam primam gratiam per ministerium, & diligentiam adutorum paruuli consequuntur, & ideo sanctæ cogitationes, & auxilia, quibus adulti inducuntur ad baptizandum infantem, ipsi paruulo data esse censentur, ut iustificetur: postquam autem iustificatus est, talibus auxilijs et per alios non indiget, ut in gratia perseueret, quia siue alij bene, siue male operentur, semper ipse perseuerabit, si præmatura morte rapiatur. Idemque locum habet in grandioribus quoad ætatem, si vel perpetuo amentes fuerint, vel si aliquando habuerunt vsum rationis, illa post primam iustificationem vbi non sunt, siue quia non potuerunt, siue quia repente rapti sunt, prius quam attenderent. Ac denique idem est in omnibus, qui solum perseverarunt per puram carentiam negatiua peccati mortalis post comparatam gratiam sine positio actu voluntatis: nam omnes isti indiguerunt extrinseca protectione, non tamen internis auxilijs, quæ ad bene operandum dantur, cum supponamus illos sine boni operatione post primam iustificationem, perseuerasse. In illis autem, qui bene operando peccata cauent, donum perseverantiæ auxilia intrinseca includit propter contrariam rationem. Vnde etiam hæc differentia inter hæc auxilia notari potest, quod donum perseverantiæ cum solis auxilijs extrinsecis inueniri potest, ut in paruulis, & alijs, quos diximus. Nam licet in illis necessarius sit influxus physicus, quo gratia conseruatur, qui dici potest intrinsecus homini habenti gratiam, non tamen censetur specialis, nec distinctus ab ipsa gratia, cui debitus est, seu connaturalis. At vero è contrario non inuenitur donum perseverantiæ cum solis extrinsecis auxilijs sine extrinseca Dei protectione, tum quia per longum tempus non vitantur omnia peccata, moraliter loquendo, nisi intrinsecis auxilijs extrinseca coniungendo, quibus nimirum fit ut tentator, vel omnino ablit, vel remissius tentet, vel breuiori tempore, vel ut pauciora obiecta, seu occasiones occurrant, aut leuiora, & similia, quæ extrinsecus, & per solam ablationem causarum, vel occasionum peccata impediunt: tum etiam quia etiam si tempus breue sit, semper est necessaria illa peculiaris prouidentia, qua fit, ut homo tali tempore præscripto in gratia moriatur, nam ad hoc non tam voluntas hominis, quam causæ naturales, vel intrinsecæ concurrunt, quas Deus ita disponit, vel conuenire finit, ut infallibiliter præscripto tempore, & in tali statu mors homini contingat; ergo saltem hoc genus extrinsecæ protectionis cum auxilijs extrinsecis coniungendum est in his, qui per proprios actus perseverant.

Tertio colligitur ex dictis, quid addat hoc speciale perseverantiæ donum ultra speciale auxilium sufficiens tantum, seu dans tantum posse perseverare, non tamen

6. Corollarium.

7. Corollarium, quod etiam se.

8. Corollarium, quod etiam se.



*Utrum donum perseverantiae sit eiusdem rationis in omnibus, vel aliquam partitionem seu diversitatem admittat?*

**H**Anc quaestionem attigit P. Aluar. disp. 107. & refert opinionem distinguentem duplex perseverantiae donum, vnum, quo aliqui iusti ita protegentur, & praeveniuntur, & indeclinabiliter perseverent, ut fuit datum Apostolis, & alijs in gratia confirmatis: aliud vero esse donum, quo Deus solum dat homini perseverare, si velit, quod potius est posse perseverare, si velit, quod commune est omnibus iustis, licet in quibusdam habeat effectum, & non in alijs pro innata voluntate. Ex qua distinctione (inquit ille auctor num. 9.) sequitur, donum perseverantiae non esse eiusdem rationis in omnibus, quia potentia, & actus diuersae rationis sunt: illa vero dona ita comparantur, ut vnum det tantum posse, aliud det actum. Ipse autem putat assertionem hanc, quod donum perseverantiae non sit eiusdem rationis in omnibus, esse novam, & in Patribus, & Theologis non inuentam: imo eorum sensui repugnantem. Et coincidere cum sententia Catherini distinguentis duos ordines saluandorum, vnum praelectorum ante praevisa materia, alium eorum, qui propter praevisa merita admittuntur ad regnum: nam his duobus ordinibus videntur duo illa dona perseverantiae respondere. Prius dans indeclinabilem potestatem perseverandi, ordini praelectorum, alterum dans solam potestatem perseverandi, si velit, ordini posteriori eorum, qui suo bono usu auxiliorum sine praeselectione saluantur.

Nos vero in primis supponimus ex dictis, interrogationem factam solum fieri de illo dono perseverantiae, quo saluatur, & perseverat, qui illud recipit. Iam enim diximus, auxilium, quo solum datur posse perseverare sine actu, licet revera donum gratiae sit, non tamen dici vere, ac proprie perseverantiae donum, quia perseverantia actum dicit, non potestatem. Unde sit, & tanquam certum supponimus, donum perseverantiae usque ad finem non solum non dari omnibus iustis, sed nec etiam dari omnibus diu perseverantibus, quia non omnes multo tempore in gratia constanter permanentes, in gratia perseverant usque ad mortem, ut notum est. Igitur singulare illud donum perseverantiae usque in finem, illis omnibus, & solis iustis, qui cum effectu salvantur, donatur, iuxta illud, *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Deinde supponimus, omnes saluandos esse praedestinos ante praescientiam absolutam meritorum in eis futurorum: imo omnes etiam fuisse ante eandem praescientiam efficaciter dilectos, & electos à Deo ad gloriam. Ex quibus duabus assertionibus primam ut certam, secundam ut probabiliorem supponimus: illas vero non amplius probamus, quia ad hunc locum non pertinent, & quia in superioribus lib. 5. tractatae sunt, & ex professo in lib. 5. de Praedest. Hinc ergo concludimus, donum perseverantiae, sicut est proprium saluandorum, ita etiam esse proprium praedestinatorum, & praelectorum.

Tertio hinc etiam pro certo habemus cum Augustino, donum hoc perseverantiae non solum dare posse, sed etiam velle perseverare in his, quia voluntate perseverant. Quia non solum dat posse, sed etiam facere, seu perseverare, ut prius diximus: sed illud facere non nisi voluntate sit: ergo ut det facere necesse est, ut det velle, non quaecumque sed absolutum, & efficacem. Explicatur amplius, nam dupliciter intelligi potest hoc velle perseverare: vno modo ut sit vnus actus particularis habens pro obiecto ipsum perseverare generatim, seu confuse, & absolute sumptum. Et hoc velle magis necessarium esse solet ad primam

tamen actualē perseverantiam. Nam in primis addit illam singularem providentiam, qua Deus decrevit in primis custodire hominem in hac vita, donec gratiam obtineat, ut in ea mori possit, ac deinde praeferre illum postquam illam obtinuit, antequam cadat: seu, quod perinde est, ita definire, ac providere, vel permittere terminū vite eius, ut non nisi in statu gratiae illi eveniat. Hoc n. genus providentiae non habet Deus cum his, qui non perseverant, licet eis auxilium, quo perseverare possint, concedat. Praeterea addere potest multa auxilia extrinseca, quibus aufert pericula peccandi, vel occasiones, in quibus praevidebat Deus, hominem fuisse peccaturum, si occurrerent, & ipse sua speciali gratia illas evenire non permittit. Non quidem nego saepe concedere Deum hoc genus gratiae etiam multis, qui usque in finem perseveraturi non sunt, quia possunt aliquando similem gratiam orando impetrare: aliquando vero Deus suo arbitrio potest illam concedere propter alia consilia voluntatis suae, licet electi non sint, nec finaliter perseveraturi: nihil enim hoc repugnat, & multis congruentibus rationibus fieri potest. Nihilominus certius est, hoc genus auxilij concedi perseverantibus, praesertim quando diu, & constanter, ac sine interruptione per aliquem lapsum, usque ad mortem perseverant. Et praeterea quando haec gratia datur perseverantibus, maxime datur in eis occasionibus, in quibus lapsus vitam aeternam impediret, ut in fine vitae, ac mortis articulo, quia eis datur ex intentione efficaci perseverantiae eorum, quod in alijs non perseverantibus locum non habet.

Denique quando perseverantia sit per actus hominis perseverantis, addit supra potestatem perseverandi congruentiam, & efficaciam auxiliorum. Nam licet ei, qui perseverare potest, non tamen est perseveraturus, multa auxilia efficaciam dantur, quibus saepe sancte operatur, & peccata euitat, non tamen dantur ei omnia auxilia efficaciam, quae illi in praescientia divina ad perseverandum usque in finem necessaria essent. Alteri vero, cui Deus vult perseverantiam donare, illa praeparat efficaciam auxilia, quibus praescit usque in finem perseveraturum. Et haec est magna gratia in quocumque auxilio efficaci collato cum sufficiente. Unde est longe maxima in collectione omnium auxiliorum, quibus infallibiliter usque in finem perseverandum est, siue illa sint numero plura, vel pauciora, aut in entitate physica magna, vel minora, ut supra dixi. Quamvis ipsa dona perseverantiae usque in finem inter se comparando, sine dubio excellentius donum, & maius beneficium est, quando haec auxilia ad plures, & meliores actus, ac denique ad moriendum in maiori gratia efficaciora sunt. Statim vero inquirendum occurrit, quid addat hoc auxilium efficax ad perseverandum supra auxilium tantum sufficiens ad perseverandum. Sed haec quaestio coincidit cum illa, quae in libro 5. fuisse discussa est. Unde qui docent, auxilium efficax addere auxilium physice praedeterminans ex parte Dei, consequenter dicunt, donum perseverantiae addere simile auxilium, vel potius cumulum talium auxiliorum, & multitudinem eorum proportionatam modo perseverantiae, scilicet per longius, aut brevius tempus, aut per plures, vel pauciores, aut etiam per vnum actum. Nos vero consequenter, & cum eadem proportionem sentimus donum perseverantiae addere congruentiam vocationis, aut vocationum plurium, aut pauciorum, iuxta perseverantiae diuturnitatem, & perfectionem. Atque ita plane illud exponit Augustinus in quaestio. 2. ad Simplician. &

lib. de Dono perseverant.

cap. 8. & 9.

8.  
Efficacia  
perseveran-  
ti additur  
supra posse.

1.  
Alvarez  
opi. 10.

2.  
Nonnulla  
supponun-  
tur.  
Primum.

Secundum.

Conclusio.

3.  
Afferimus



primam iustificationem, quam ad perseverandum in iustitia iam obrenta. Nam ad iustificationem à peccato in adultis necessarium est propositum absolutum non peccandi de cætero, quod perinde est, ac propositum perseverandi. Post gratiam vero obtentam, ille actus non est per se, ac simpliciter necessarius ad perseverandum, quia si in singulis occasionibus quis velit efficaciter cauere peccatum, & occurrens præceptum seruare, & in omnibus successiue, & continue id faciat, perseverabit, etiam si non habeat illum actum vniuersalem. Et iuxta hoc, cum velle perseverare dicitur esse necessarium ad perseverandum sumitur pro omni velle particulari, quo actu perseveratur partialiter (vt sic dicam) per vnumquodque velle particularis obseruationis alicuius præcepti integre per omnia simul in discursu vitæ occurrentia. Ostendimus autem, donum perseverantiæ includere omnia auxilia necessaria, vt quis cum effectu velit in omni occasione præceptum occurrens seruare: ergo donum perseverantiæ dat velle perseverare, quatenus ad perseverandum necessarium est. Imo si sub perseverantia includamus intrinsecum initium eius, quod à iustificatione sumitur, etiam in his, qui voluntate sua iustificantur, donum perseverantiæ includit auxilium dans voluntatem nunquam peccandi ad iustificationem necessariam, quia Deus etiam in iustificatione dat ipsum velle, vt in lib. 5. ostensum est. Quod si illa voluntas, seu propositum efficax post iustificationem iterum, atque iterum fiat vt vtilissimum ad perseverandum, vel vt in aliqua occasione necessarium, semper oriatur ex auxilio dante ipsum velle, quia non potest fieri sine vocatione efficaci, vocatione autem efficax dat velle, vt in lib. 5. declaratum est. Vnde etiam concluditur generalis ratio, quia omne auxilium efficax dat velle, sed donum hoc perseverantiæ est auxilium efficax, seu potius est congrua successio auxiliorum efficacium: ergo dat velle perseverare modo explicato.

4.  
Conclusio  
precedentis  
doctrina de  
perseveran-  
tia finali.

Vnde concludimus donum perseverandi vsque ad finem per proprios actus semper includere præuentia auxilia, quibus homo indeclinabiliter ducitur, & agitur diuina gratia, vt infallibiliter perseveret. Quæ fere sub his terminis est expressa sententia Augustini lib. de Corrupt. & grat. cap. 11. & 12. quam male tulerunt Semipelagiani, vt constat ex epistolis Hilarij, & Prosperi ad August. Et nihilominus Augustinus eam semper constanter docuit lib. de Prædest. Sanct. & de Dono persever. cap. 6. 7. & sequentibus. Et sequitur manifeste ex principijs positis, nam auxilium efficax præueniens agit, & ducit voluntatem, ita vt indeclinabiliter, seu infallibiliter se duci sinat, & consentiat, ac velit, hæc enim ratione dicitur dare ipsum velle, vt lib. 5. dictum est: sed donum perseverantiæ in huiusmodi auxilio, vel auxilijs consistit, vt iam declarauimus: ergo hoc donum includit talia auxilia, ideoque generaliter conuenit omni tali dono. Neque potest in hoc differentiam inter dona constituere, nisi qui tam prædeterminationem physicam, quam scientiam conditionatam, & diuinam prædestinationem ante præscientiam absolutam meritorum negauerit. Nam qui ponunt prædeterminationem physicam vt necessariam ad bonū velle voluntatis, consequenter, & à fortiori dicent, per donum perseverantiæ duci indeclinabiliter, & infallibiliter voluntatem. Sed hunc modum non probamus, tum quia iuxta illum non solum infallibiliter, & indeclinabiliter, sed etiā inuitabiliter, & necessitate quadā absoluta perseverabit, qui perseverat: tum etiam quia non minori necessitate non perseverabit, qui non perseverat, quia in declinabiliter, & inuitabiliter ducetur ad actus, quibus non perseveratur: tum denique quia sine tali dono nullus habebit auxilium sufficiens ad perseverandum. Quæ tria ita possunt in hoc dono vrgeri, sicut de auxilio efficaci in genere tractata sunt.

Reijcitur  
quorūdam  
dicendi mo-  
dus.

5.

Qui vero scientiam Dei futurorum sub conditio-

ne admittunt, facile intelligūt, ac defendunt, omnes saluandos prædestinari, vel eligi à Deo ad gloriam ante præscientiam absolutam meritorum, & consequenter gratuita voluntate Dei omnibus, & singulis, qui de facto perseverant, præparasse Deū donum, quo infallibiliter, & indeclinabiliter perseverarent, ipsis etiam se libere ad perseverandum determinantibus sine physica prædeterminatione extrinsecus proueniente. Quæ omnia ex lib. 5. facilia sunt, neque amplius illa explicare, vel probare oportet. Et ita soluendum est argumentum primum in ca. 4. relictum: solum enim probat donum perseverantiæ non addere auxilia prædeterminantia ex se, seu physica: non tamen obstat, quo minus addat congruentiam auxiliorum, quæ necessaria est ad pie viuendum non necessitate absoluta, seu diuina, sed composita propter ordinem ad cooperationem liberam voluntatis sub conditione præuisam, vt in lib. 5. late dictum est. At vero si qui sunt, qui & physicam prædeterminationem abnegent, & scientiam conditionatam non assequantur, necesse est, vt alium modum diuine electionis, & prouidentia, ac prædestinationis circa saluandos sibi congingant, & consequenter, quod alium modum donandi perseverantiam finalem excogitet, Sed illam sententiam tanquam falsam omittimus: qua vero censura digna sit, nec nostrum est hoc tempore definire, neque ad hunc locum pertinet, sed in materia de Prædestinatione tractandum est, vbi etiam expenduntur rationes, quæ ab aliquibus fiunt, vt Pelagianæ hæresis illam infirmulent. Illa ergo sententia omiſſa, quoad illa omnia, quæ attigimus, donum perseverantiæ eiusdem rationis est in omnibus prædestinatis, electis, & saluandis, scilicet, quia omnibus dat non solum posse, sed etiam velle, ac facere, seu perseverare vsque in finem, & ita dat, vt antecederet habeat hanc efficaciam, prout manat ex proposito efficaci voluntatis Dei saluandi homines per tale medium, scilicet conseruando illos in gratia indeclinabiliter pro tali, vel tanto tempore vsque ad mortem.

Alius dicit  
modus, &  
probabilior.

Respondetur  
primo  
argumento  
cap. 4. præ-  
cedentis.

Falsa sen-  
tentia.

Responsio  
ad primam  
tituli qua-  
sionem.

Nihilominus tamen sub alijs respectibus, & rationibus potest aliqua varietas in hoc dono perseverantiæ considerari, ratione cuius vere dici possit, non omne donum perseverantiæ esse omnino eiusdem rationis: nam ex parte effectuum quoddam donum perseverantiæ dat voluntarie perseverare, aliud non voluntarie, sed quasi naturaliter, seu necessario. Prior modus conceditur adultis ratione vtentibus, qui per bona opera perseverant. Posterior conceditur paruulis, perpetuo amantibus, & alijs etiam adultis, quibus post aliquam iustificationem primam mors ita prædefinita est, vt sine vllo nouo actu libero voluntatis illis eueniat. Quibus dici poterit voluntaria perseverantia quasi obiectiue ratione propositi non amplius peccandi, quod in sua iustificatione habuerunt, non tamen actiue, vt nunc loquimur, quia non sua voluntate perseverarunt, sed per extrinsecam prouidentiam, ipsis nihil cooperantibus, in gratia vsque ad mortem conseruati sunt. Vnde etiam distinguui potest donum perseverantiæ, nam quoddam dat posse, velle, & perseverare, aliud vero dat tantum perseverare, non posse, neque velle. Primum tamen inuenitur in his, qui volentes perseverant, vt iam declaratum est. Secundum autem inuenitur in his, qui perseverant non volentes, quia vel propriæ voluntatis non sunt capaces, vel eis tempus, & locus ad vtendum propria voluntate non conceditur. Isti enim licet habeant potestatem quasi passiuam ad perseverandum, illam non habent ex dono perseverantiæ, sed ex vi solius gratiæ habitualis illam habent, quatenus gratia de se perpetua est, nisi à contrario excludatur. Illud autem posse actiuum, quod per auxilia gratiæ dari solet, istis non datur, quia vel absolute non sunt capaces, vel saltem non sunt pro tempore, & loco, in quo ad nullam piam cogitationem excitantur,

6.  
Multiplex  
perseveran-  
tia conce-  
denda mo-  
dus.

Vnde mul-  
tiplex donū  
perseveran-  
tia.



tantur, & sine illa in gratia moriuntur, ut in multis violentis motibus euenire potest. Et ideo istis etiam non datur velle perseverare modo explicato, quia ad sic perseverandum necessarium non est; imo nec possibile, supposito tali statu, vel dispositione subiecti. Datur autem illis perseverare, quia veluti passivè, vel per solam remotionem extrinsecam impedimentorum confertur.

7. Quare necesse est, ut hæc dona perseverantiae aliquo modo diversarum rationum sint, etiam in suis entitatibus (ut sic dicam.) Nam donum illud, quod dat velle, intrinsecum, & reale donum est, ponens in homine perseverantem divinas illuminationes, inspirationes, seu vocationes congruas: aliud vero donum nihil reale, aut positivum ponit in perseverante præter gratiam habitualement, & influxum conservativum eius, qui, ut sæpe dixi, non pertinet ad specialia auxilia in ordine gratiae, & ideo potius supponitur ad perseverantiam donum, quam illi annumeretur: nam ille influxus communis est omnibus existentibus in gratia, & donum perseverantiae, ad hoc datur, ut illa conservatio gratiae duret, & non auferatur. Et hoc etiam suadet secundum argumentum in cap. quarto, relictum. Probatur enim auxilium internæ inspirationis, & illuminationis non omnibus, qui usque ad finem perseverant, esse necessarium, sed aliquibus donum divinae protectionis sufficere, & ita posse secundum hanc considerationem hæc dona distinguere. Unde fit etiam, ut donum perseverantiae distinguere possit secundum diversam supernaturalitatem. Nam quoddam esse potest in substantia mere naturale, ut est illud, quod sine ullo actu perseverantis hominis suum consequitur effectum per solam ablationem occasionum peccandi, præveniendi etiam tempus mortis, vel usum rationis auferendo, vel ut hæc fiant permittendo. Nam ista omnia possunt à Deo fieri sine productione alicuius entis supernaturalis per solam providentiam specialem in ordine naturali, quæ ordinata ad finem consequendam salutis æternæ, magnum est gratiae beneficium. Imo etiam potest quis aliquo tempore perseverare per actus liberos suæ voluntatis sine nouo dono, vel auxilio supernaturali in substantia, sed tantum in modo. Ut si intra illud tempus, pro quo iustus perseverat, non occurrat illi necessitas exercendi actus in substantia supernaturales, aut præcepta pro eo tempore ad illos obligantia: occurrant autem naturalia præcepta, quæ necesse sit implere ad perseverandum in gratia: tunc enim donum perseverantiae compleri potest per auxilia specialia ordinis naturalis, quæ sufficiant ad actus morales ordinis naturalis, quibus talia præcepta implentur. At vero quæ præcepta, quæ servanda occurrunt, sunt de actibus in suo esse supernaturalibus, ut fidei, charitatis, &c. vel quando, licet moralia sint, cum talibus circumstantijs, & tentationibus occurrunt, ut sine fidei, vel charitatis iuvamine moraliter servari non possint, tunc donum perseverantiae saltem ex parte supernaturali erit in suo esse, quia talia sunt auxilia, quæ ad huiusmodi actus necessaria sunt, ut lib. 3. diximus.

8. Addo præterea, si hoc donum perseverantiae in ratione doni gratuiti consideretur, ab eo respectu non esse eiusdem omnino rationis in omnibus. Nam quoddam donum ita est gratuitum, ut non solum præparatio eius omnino gratuita fuerit, sed etiam collatio. Huiusmodi enim est illud, quod datur infantibus, & alijs, in quibus nullum meritum talis doni præcedere potest, ut sunt infantes, & perpetuo amentes, vel certe non præcedit, ut in his adultis, qui paulo post primam iustificationem sine nouo actu libero moriuntur. Hoc autem intelligendum est respectu eius, cui tale donum confertur, nam respectu alterius non repugnat tale donum dare alicui ex impetratione, vel merito de congruo alterius, ut in lib. 12. dicemus. At vero donum, quod ad perseverandum

Pars 3.

per proprios actus datur, licet sit gratuitum omnino in divina præparatione, quia hoc pertinet ad ordinationem divinae prædestinationis, quæ omnino gratuita est: & in collatione sit etiam gratuitum simpliciter respectu liberi arbitrij pure spectati, & sic etiam gratuitum, ut opponitur iustitiae & meriti de condigno, non tamen semper ita gratis datur, quin ex aliquo merito de congruo, vel impetratorio dari possit, vel totum, vel saltem quoad aliqua eius auxilia. Sic enim August. libr. de Dono persequ. c. 6. cum retulisset sententiam Semipelagianorum dicentium non esse ita perseverantiam prædicandam, ut non vel suppliciter emereri, vel amitti, contumaciter possit. Respondet August. primum concedendo, & secundum negando. Hoc enim donum (ait) suppliciter emereri potest, sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest. Et omissa hac posteriori parte, ex his, quæ ibi dicit de impetratione huius doni, prior pars aperte confirmatur, & in lib. 12. probanda est latius. Nec satis est, hoc non repugnare huic dono, eo, quod speciale sit, & ex gratia, quia illud quaecumque meritum eius in gratia fundatum est, nec etiam repugnat divinae prædestinationi, nam multa omnino gratis, & sine ullo motivo ex parte hominis in æternitate prædestinantur, quæ in tempore non sine aliqua ratione prævia ex parte hominis conferuntur, ut ex propria materia manifestum est.

Ultimo potest optime distinguere etiam in adultis per proprios actus perseverantibus duplex donum perseverantiae: unum, quo aliqui confirmantur in gratia: & aliud, quo perseverantiam sine confirmatione in gratia nonnulli, imo plerique accipiunt. Probatur distinctio, quia certum est, Apostolos à die Pentecostes, & Paulum fortasse à die conversionis suæ, & de omnibus in vtero sanctificationis idem sentit Gab. in 2. distinct. 20. art. 2. & de Sancto Ioseph idem sentit Gerson in serm. de Natiuit. Mariæ, Alphabet. 59. liter. R. & S. & sequitur Eius de Prædestination. centur. 3. in princip. Estque probabile, & verisimile, etiam aliquos alios eximie sanctitatis viros fuisse pro aliquo tempore in gratia confirmatos. Unde fit consequens, per illud idem donum confirmationis perseverantiam in gratia recepisse: nam confirmatur in gratia pro tempore, pro quo confirmatus est, non peccat, qui autem non peccat, perseverat: ergo qui recipit donum confirmationis in gratia, per illud ipsum donum à fortiori perseverantiam recipit. A vero è contrario non omnes, qui perseverant, recipiunt donum confirmationis in gratia: ergo donum perseverantiæ, quod recipiunt, est alterius modi, vel rationis ab altero, quod confirmationis donatur. Quæ autem, & qualis, vel quanta sit hæc diversitas, in alio capite inquiremus, quia longiori sermone indiget. Sine causa igitur negat dictus Auctor, posse in prædestinatis distinguere hoc modo duplex donum Perseverantiæ, unum, quod solum Apostolis, & aliquibus excellenter sanctis, aliud, quod cæteris prædestinatis conceditur. Falsumque est, hanc distinctionem in Sanctis Patribus non reperiri vel formaliter, vel æquiuocenter. Quid enim frequentius docent Patres, & maxime Scholastici, quam dari aliquos electos, qui in hac vita, vel tota, vel magna ex parte confirmantur in gratia? Simul autem docent, illud esse singulare donum, quod non omnibus iustis, qui saluantur, conceditur, in quo satis significant esse illud donum distinctum à dono perseverantiæ, sine quo nemo saluatur: ergo in hac doctrina euidenter illa distinctio duplicis doni perseverantiæ continetur. Unum, quod tantum est perseverantiæ donum (ut sic dicam), aliud, quod non est tantum perseverantiæ, sed etiam confirmationis beneficiorum, & hoc paucorum est, illud cæterorum prædestinatorum.

Neque vero distinctio hæc similitudinem, vel affinitatem, aut umbram habet distinctionis Catherini, hæc. & Catherini di-  
vina constituat solos præelectos ante præuisa merita, distinctio.  
Hæc quos

9. Duplex in adultis perseverantia donum distinguitur.

Impugnatur Aluar. relatus n. 1.

Conuincitur falsitas.

10.

Non eadem



quos solos vocat prædestinatos, & in non magno numero esse sentit; in alio vero reliquam turbam saluandorum collocat, & illos dicit, non esse præelectos, & ideo nec prædestinatos vocat nec ordinatos ad gloriam per media ex parte Dei efficacia, seu infallibilia. Hæc autem doctrina, quam nos etiam valde reprobamus, cum hac vltima distinctione à nobis proposita nullo modo connexa est. Quia non solum confirmationis donum, sed etiam solius perseverantiæ finalis solis prædestinatis, & proprijs electis conferri censemus. Et præterea optime potest illud donum dari ut efficax medium, & infallibile ex parte Dei, ut suam electionem efficacem exequatur, etiam si non attingat illam perfectionem, quam donum confirmationis in gratia singulariter habet: ergo ex distinctione talium donorum nullo modo sequitur altera distinctio in modo electionis, vel prædestinationis diuinæ. Denique quod vltius inferit dictus Auctor, sequi, donum perseverantiæ non esse eiusdem rationis in omnibus, si intelligatur consequens, non esse eiusdem rationis quoad hoc, ut vnum det tantum posse, aliud etiam velle, negatur sequela, quia non solum confirmatio in gratia, sed etiam aliud donum, quod illum gradum non attingit, dat posse, & velle, ut ostensum est. Illatio ergo in hoc sensu facta non procedit contra conclusionem, quæ solum fuerat de distinctione doni confirmationis, & doni, quod sine confirmatione perseverantiam præbet. Si autem sequela procedat contra hunc modum distinctionis, optima erit illatio, negamus tamen esse contra communem Sanctorum consensum, in hoc sensu dicere, donum perseverantiæ non esse eiusdem rationis in omnibus electis, iam enim ostensum est, quomodo in communi Patrum doctrina hoc sit fundamentum. Imo addere possumus, etiam in ipso dono confirmationis varietatem inueniri. Nam excellentius donum perseverantiæ, & confirmationis datum est Beatissimæ Virgini, quam cæteris confirmatis; nam illa in omni bono confirmata est, ita ut etiam à venialibus fuerit præseruata; alij vero solum à mortalibus: quæ differentia sine magno excessu perfectionis in dono confirmationis, & protectionis Virgini collato esse non potuit. De quo iterum in ca. 8. sermo occurret.

## CAPVT VII.

*Utrum perseverantiæ donum ex libero arbitrio recipientis pendeat?*

<sup>1.</sup> **H**anc quæstionem fuse tractat P. Aluar. disp. 105. vbi valde exagitat eos, qui dicunt, efficaciam doni perseverantiæ ex libera hominis cooperatione dependere, quia sine illa rationem doni perseverantiæ non haberet. Itaque opinio eius est, donum perseverantiæ in sua efficacia nullo modo dependere à cooperatione liberi arbitrij, etiam ut à conditione, vel sub quacunque alia ratione. Mouetur sequentibus testimonijs, & rationibus. Primo, quia donum perseverantiæ non potest esse, nisi à Deo, ut docet Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 13. ergo non pendet à libero arbitrio. Probatur consequentia, quia alias posset aliunde haberi, quam à Deo solo. Secundo, quia aliud est perseverare, aliud donum perseverantiæ, comparantur enim sicut actus secundus, & principium eius, nam perseverare fit per actus hominis, qui prodeunt à dono perseverantiæ: ergo licet perseverare pendeat à libero arbitrio, nihilominus ipsum perseverantiæ donum, quod à solo Deo infunditur, præueniendo ipsum liberum arbitrium, non potest ab illo pendere. Probatur consequentia, quia causa non pendet ab effectu, nec prius à posteriori: sed donum hoc est causa perseverandi, & præuenit liberum arbitrium, ut perseveret, nam ad auxilia præuenientia pertinet, ergo.

<sup>2.</sup> <sup>3. fundam.</sup> Tertio, donum perseverantiæ tale est, ut contumaci hominis voluntate amitti non possit, ergo neque ipsum, neque efficacia eius pendet à libero arbitrio. Antecedens est Augustini de Dono perseverantiæ cap. 1. & 6. ac multis sequentibus, & lib. de Corrupt. & grat. capite 12. idem dixerat. Contra quam sententiam insurrexerunt Malsilienses dicentes: *Quidquid donatur prædestinatis posse ab eis propria voluntate vel amitti, vel retineri*, ut refert Hilar. in epist. ad Augustinum, & nihilominus ab Augustino refelluntur. Idemque sentiebat Vitalis, quem idem Augustinus reprehendit epist. 107. ad ipsum. Et probari facile potest ex distinctione inter hoc donum, & illud, quod non dat perseverare, sed tantum posse. Sequela vero probatur, quia si hoc donum in sua efficacia à libertate hominis penderet, posset non habere effectum, si homo veller. Vnde addit Hilar. in dicta epistola contra Malsilienses: *Falsum dixissent si putarent verum eam quosdam perseverantiam percepisse, ut nisi perseverantes esse non possent.*

<sup>3.</sup> <sup>4. fundam.</sup> Quarto quia donum perseverantiæ tale est, ut det homini habere infide (viva) liberrimam fortissimam, & invictissimam voluntatem, ergo efficacia eius non pendet à libera voluntate. Antecedens est August. lib. de Corrupt. & grat. vbi illud probat ex verbis Christi Luc. 22. *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua, sic ea inducens: An audebis decere, etiam rogante Christo, ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse. si Petrus eam deficere voluisset, id est, si eam usque in finem perseverare noluisse? Quasi aliud Petrus villo modo veller, quam pro illo Christus rogasset, ut veller?* In quibus verbis tenet Augustinus, tale esse perseverandi donum, ut non possit voluntas aliud velle, quam quod ipsum donum facit velle. Et eandem doctrinam repetit August. in c. 12. vbi specialiter notanda sunt illa verba: *Christo sic eos ponente (scilicet Apostolos) ut eant, & fructum afferant, & fructus eorum maneat, quis audeat dicere forsitan non manebunt.* Et infra: *Ipse dat perseverantiam, qui statuere potens est eos, qui stant, ut perseverantissime stent, vel restituere, qui ceciderunt.* Consequentia vero probatur eodem modo, quo probata est in argumento precedenti, quia quod pendet à libero arbitrio, potest ab illo impediri.

<sup>4.</sup> <sup>5. fundam.</sup> Quinto quia alias, si hoc donum à nostra voluntate penderet, gratia eius non regeret, ac duceret voluntatem, sed potius esset pedissequa liberæ voluntatis, & ita gratia huius magni doni subijceretur voluntati, & obedientiæ humanæ, & non subijceretur sibi humanam voluntatem, quod videtur in Concilio Arausicano damnatum, & ab Augustino frequentissime. Sexto quia si hoc donum perseverantiæ proprium prædestinatorum à libero arbitrio penderet, non daret illis perseverare, sed tantum posse, ita ut ipsum perseverare pendeat à libero arbitrio, quod si non perseverant, ex culpa illorum procedat. Consequens est falsum, quia alias non esset excellentius perseverantiæ donum, quod nunc datur prædestinatis, quam illud, quod Adamo in statu innocentie datum est, contra August. dicto cap. 11. de Corrupt. & grat.

<sup>5.</sup> <sup>6. fundam.</sup> Hæc quæstio eandem difficultatem attingit, quæ supra de auxilio efficaci tractata est, tamen quia in Exponitur hoc dono peculiariter vrgetur ab auctoribus physice prædeterminationis, necessarium visum est, doctrinam superius datam ad hoc donum dilucide, & breuiter applicare, & ob eandem causam præcedentia argumenta, ut distincta proponui, quâvis omnia vnum sint, quia ita fere proponuntur à dicto Theologo, & ne videamur aliquam difficultatem subterfugere. Ante omnia vero ea, in quibus convenimus, separanda sunt, ut punctum controuersiæ attingamus. Et in primis suppono, hic non esse quæstionem de illa perseverantia, quæ sine actibus hominis perseverantis obtinetur, nec de dono, per quod præstatur. Nam illud sine dubio non pendet à libero arbitrio, neque in suo esse, qualecunque illud sit, quia non fit effectus ab homine, sed à solo Deo, seu ab eius protectione extrinseca,

Illatio Aluar. soluitur.

Confirmatio doni diuersum est in Sanctis. B. Virgo fuit præseruata etiam à venialibus.

Aluar. opinio.

Primum fundamentum.

2. fundam.

Supponendum primo.



ut declaravi: neque quoad illius donationem, vel collationem, quia non datur propter aliquam dispositionem liberam recipientis: nec denique quoad ipsum perseverare actualiter, quia hoc non fit in his personis per actus positivos, ne dum liberos, sed fit per solam carentiam, seu negationem novae culpae, quae in eis libera non est, ut declaravi. Quæstio ergo est de dono, quo perseverat iustus adultus per proprios actus.

6. De quo supponimus secundo ut certum bonum hoc non tollere libertatem in illis actibus, per quos perseveratur. Ita docet dictus Auctor in sua conclus. 3. & optime probatur ex illo Ecclesiast. 11. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus.* Nam sine dubio hoc maxime de perseverantia dictum est: ergo donum perseverantiae non aufert ab illo peccandi libertatem. Ideoque merito dixit Prosper libr. 2. de Vocat. gent. cap. 27. in principio, quod Deus *ad obediendum sibi ipsum velle sit donat, ut etiam a perseverantia illam potestatem, quae potest nolle, non auferat.* Denique eadem est ratio de hoc dono, & de quocumque speciali auxilio efficaci præveniente, quia hoc donum non est, nisi cumulus talium auxiliorum ut explicatum est.

7. Tertio, tria, vel quatuor sunt in hoc dono distinguenda. Vnum est substantia, seu entitas illius prout in nobis phylice fit: secundum est collatio illius quatenus aliquo morali modo potest à nobis pendere. Tertium est efficacia illius, quam subdistinguere possumus & in hoc tertio loco efficaciam in actu primo intelligere, quæ non est, nisi virtus actus ipsius doni: & quarto loco ponere efficaciam in actu secundo, quæ est actualis influxus in actum, quo homo perseverat. Vnde possumus etiam addere ipsum effectum talis doni, qui est actu perseverare, & proprie dicitur perseverantia ipsa actualis. Igitur de primo istorum nulla est controuersia. Nam certum est, tale donum non pendere phylice à nostra voluntate, ut liberum arbitrium est. Hoc enim conuincit ratio illa, quod hoc donum pertinet ad præuenientia auxilia, quæ Deus facit in nobis sine nobis libere cooperantibus. Dixit autem, *ut liberum arbitrium est*, quia sicut auxilium efficax præueniens, & internum non fit in nobis, nisi phylice efficientibus, quamuis non libere, ita hoc donum, cum non sit, nisi quædam collectio, seu ordinata successio talium auxiliorum, licet non pendeat à voluntate ut libere operante pendet nihilominus ab illa, & ab intellectu ut phylice influentibus, utique respectiue, & cum distributione accommodata, nam hoc donum actus intellectus, & motus voluntatis includit, & ita illi ab intellectu, isti à voluntate phylice pendunt, quia vitales actus sunt, licet non libere, sed modo naturali in eis, & ab eis fiant.

8. Deinde de tertio, id est, de efficacia in actu primo talis doni, conuenimus non habere illam à libero arbitrio, nec quoad hoc ab illo pendere. Quod probant aliqua ex argumentis factis, ut respondendo dicam, & ex præcedenti puncto est manifestum. Quia hæc efficacia, seu actiuitas, ut cum minori æquiuocatione loquamur, non est aliquid distinctum à substantia talis doni, & quamuis à nobis possit illa actiuitas considerari, ut proprietas talis entitatis, erit distinctio rationis, non rei: & ideo non aliunde habet tale donum actiuitatem suam, quam vnde habet substantiam, & entitatem suam: sicut ergo in entitate non pendet à libero arbitrio, ita nec in ipsa actiuitate in actu primo. Habet ergo illam effectiue à Deo principaliter efficiente, & à potentijs nostris eo modo, quo ab illis fit: formaliter vero ex se, & natura sua talem habet actiuitatem, quæ etiam secundum rationem considerari potest à tali entitate intrinsece resultans. Speciali vero modo dicitur hoc donum quoad hæc duo à solo Deo pendere, quia & ipse solus est principalis causa eius, utiturque nostris potentijs tanquam instrumentis ad illud infundendum, sicut de

Pars 3.

auxilijs gratiæ generatim dictum est: & pro arbitrio solo ipsius Dei infunditur sine consensu libero recipientis, nimirum quoad ipsam infusionem talis doni, nam quoad usum eius id non procedit, ut iam dicemus.

Præterea in quarto puncto de efficacia huius doni in actu secundo, id est, de actione eius, & influxus in actus liberos voluntatis, propter quos efficiendos datur, certum est, donum hoc ad hanc efficientiam suam postulare liberam cooperationem liberi arbitrij, & sine illa suum influxum præstare non posse. Hoc etiā ingenuè concedit dictus Auctor in sua conclus. 2. est enim evidens, quia hoc auxilium non potest in nobis sine nobis huiusmodi actus efficere: quia ipsi actus, ut vitales sunt, essentialem dependentiam habent à nostris potentijs, ut vero liberi sunt, ab ipso libero arbitrio, & potestate eius ad non consentiendum quasi formaliter in esse libero constituuntur. Vnde recte dictum est in lib. de Ecclesiast. dogmat. c. 21. *Ut non labamur in adepto salutis munere, solitudinis est nostre, & diuini pariter adiutorij.* Idem docet Prosper, lib. 2. de Vocat. gent. c. 26. Cum ergo hoc donum non possit sine libera cooperatione voluntatis hos actus efficere, consequenter nec potest influxum suum sine libero arbitrio præbere, quia eius influxus non est, nisi eius actio, & actio illa est una, seu indiuisibilis doni, seu auxilij, & liberi arbitrij, & ideo sicut liberum arbitrium non potest influere in actum sine tali dono, ita nec tale donum sine libero arbitrio, utique quoad necessariam concomitantiam, seu mutuam cooperationem vtriusque principij, quicquid sit, an in modo influendi emineat, seu perfectius influat donum, seu principium supernaturale gratiæ, quod nemo negat, neque in controuersiam nunc venit, quia cum hac inæqualitate potest esse simultas, & mutua connexio necessaria inter verumque principium.

Non obstante vero hac necessaria connexione, ad- dit dictus Auctor in eadem assertione, donum hoc non pendere à libero arbitrio in sua efficacia in actu secundo, idemque dixerat de auxilio efficaci in disp. 90. conclus. 2. ad quem locum probationem remittit. Vbi solum in prædeterminatione phylica talium auxiliorum totum fundamentum huius partis constituit. Vnde argumentatur, quia efficacia gratiæ est prior cooperatione liberi arbitrij, quia etiam, ut adiutæ, & cooperans est præueniens, & cooperatio liberi arbitrij est posterior, quia est effectus eius. Hoc vero fundamentum in primis supponit falsa principia, quia auxilium efficax non prædeterminat phylice voluntatem in actu primo, seu prius natura, quam ipsa operetur, nec etiam prius natura efficit actum secundum, quam ipsa voluntas, id enim repugnantiam inuoluit, cum actus ipse vitalis sit, & liber, in quocumque signo nature consideretur. Vnde non minus repugnat, ut idem auxilium, quatenus cooperans est, prius natura operetur, quam potentia, quæ illi cooperatur, quæ omnia in lib. 5. lata probata sunt. Quapropter loquendo in particulari de dono perseverantiae, sicut voluntas illo dono affecta nihil operari potest sine influxu, & actione illius doni, ita etiā è contrario donum ipsum non potest efficere actum, seu actionem voluntatis sine voluntate, neque in instanti temporis, neque in ordine nature. Quo principio verissimo supposito, solum relinquuntur quæstio de nomine an propter illam necessariam connexionem in tali operatione, possit donum illud dici dependere à voluntate in tali efficientia, quæ vocatur in actu secundo. Et quidem si verbum, dependendi, habitudinem effectus ad causam significet, ut philosophicus rigor interdum exigit, sic clarum est, In quo sensu non dependere tale donum gratiæ à voluntate, quia donum per se non est effectus eius, utique in genere causæ efficientis, seu uoluntatis ut loquimur. Alio vero modo, dependendi verbum pendeat à etiam in communi, & proprio sermone accipi solet libero hominibus, ita ut significet necessitatem alicuius conditionis, vel alterius concursus ad agendum. Sic enim

9. Assertio 3.

10. Repugnantia aliar.

Questio de nomine.

In quo sensu non dependere tale donum gratiæ à voluntate, quia donum per se non est effectus eius, utique in genere causæ efficientis, seu uoluntatis ut loquimur. Alio vero modo, dependendi verbum pendeat à etiam in communi, & proprio sermone accipi solet libero hominibus, ita ut significet necessitatem alicuius conditionis, vel alterius concursus ad agendum. Sic enim

Hh 2 dicitur



dicatur ignis dependere à conuenienti applicatione in agendo, & sol in illuminatione orbis dici potest dependere à motu suo, & visus pendere in videndo ab specie, & lumine. Hoc ergo modo inter eos, qui terminos intelligunt, & sincere veritatem amplectuntur, recte, & sine vilo inconuenienti dici potest, donum perseverantiæ in actuali efficientia sua à libero arbitrio pendere tanquam à concausa, sine cuius cooperatione nihil efficere potest, sed tantum afficere, & excitare potentiam, non effectiue, sed formaliter, sub quo respectu habet rationem præuenientis gratiæ, non adiuvantis proprie, seu cooperantis, ut in lib. 5. generaliter dictum est. Neque etiam oportet fingere, quod liberum arbitrium prius natura operetur, quam donum perseverantiæ, ut tacite supponit Aluar. in dicta disp. 90. n. 8. & 9. nam satis est, quod omnino simul influat liberum arbitrium cum dono, seu auxilio perseverantiæ: quia in concausis, ut dicto modo inuicem pendent, satis est similitudo insuperabilis in agendo, ita ut vna sine alia efficere non possit.

*Occurrit  
tacita obiectioni.*

*11.  
Obiectio.*

Sed obijciunt, quia etiam in hoc genere dependentiæ inter concausas non dicitur vna causa pendere ab alia, nisi quando vna est superior, & subordinata alteri: at vero quæ superior est, & cui altera subordinatur, non dicitur etiam illo modo pendere ab inferiori sibi subordinata, quia ipsum nomen dependentiæ indicat superioritatem. Vnde non dicitur Deus pendere à causis secundis etiam in his, quæ cum illo concausant. At vero liberum arbitrium est inferius dono perseverantiæ, & illi subordinatur, ergo ipsum arbitrium pendet à dono in tali efficientia: non è conuerso. Respondetur primo, negando assumptum, quod non solum in inferiori respectu superioris, sed etiam in æqualibus causis, & in superiori respectu inferioris habet locum, & est vtitata illa locutio: nam si duo portantes lapidem ad id suffiunt, & neuter per se potest, optime quilibet illorum dicitur ab altero in portando pendere, quia neuter sine altero posset illud facere, & simul possunt. Et non solum species pendet à visu in efficientia visionis, sed etiam visus à specie, quāvis non visus speciei, sed species visui subordinetur. Et in materia propinquiore voluntas informata habitu charitatis, minus principalis causa est actus ab utraque eliciti, quam ipsa charitas, & nihilominus non solum dicitur voluntas pendere à charitate in illa actione, sed etiam charitas à voluntate. Imo hoc secundum in rigore generalius est, quia charitas nullo modo potest efficere actum suum sine voluntate, voluntas autem posset illum elicere sine habitu per auxilium actuale.

*Solutio 1.*

*Illustratur  
exemplis.*

*12.  
Altera solutio.*

Vnde etiam dici potest, quod licet in entitate, & virtute sua charitas excedat voluntatem in efficientia talis actus, nihilominus in eadem efficientia quatenus libera, & quatenus vitalis, habitus subordinatur voluntati, & ideo etiam dicitur voluntas vti tali habitu ad operandum. Vnde propter hanc etiam specialem rationem potest dici habitus ille pendere à libero arbitrio in efficientia sua: ergo par ratione potest idem dici de dono perseverantiæ vel propter absolutam necessitatem talis concausæ, vel quia actus ille, ut vitalis est, & liber, speciali modo pendet à voluntate, & quia in illa actuali efficientia voluntas bene vitur auxilio diuino, sicut bene vitur suo habitu, quamuis sub alia ratione illud auxilium sit simpliciter prius, & ducat, ac regat voluntatem. Et hoc exemplum de habitu charitatis soluit obiectiones omnes, quæ circa hoc fieri solent. Nam ex eo, quod habitus charitatis pendeat dicto modo in sua efficientia à voluntate, non sequitur mendicare actualem efficientiam à libero arbitrio, nec sequitur, quod voluntas det illi efficaciam, sed solum sequitur, nec posse habitum exercere suam efficientiam sine coefficientia voluntatis, nec posse habitum libere efficere, nisi dicto modo à voluntate libera in agendo pendeat, quæ verissima sunt, & quantum ad hoc qui possum necessaria. Idem er-

*Exemplum  
optimum.*

*Alius applicatio.*

go de dono perseverantiæ dicendum est, nam quantumvis sit efficax, non potest vitaliter, & libere suam exercere efficientiam, nisi eodem modo à libero arbitrio pendeat in agendo. Est n. eadem ratio. Nam licet auxilia, per quæ datur perseverantiæ donum in se sint actus vitales, & sub illa ratione secundi, nihilominus in ordine ad consensum liberum comparantur ut actus primi, & ita dici potest voluntas illis vti libere, & sub ea ratione donum illud in agendo à libero arbitrio pendere. Ad exemplum autem de Deo iam in superioribus. *Obiectio soluta.* responsum est, Deum absolute non posse dici pendere à causis secundis, quia quod cum illis agit, posset sine illis efficere, tamen si consideretur præcise ut causa prima efficiens cum secundis, sic etiam dici potest pendere in illo genere efficientiæ à causis secundis, per quod verbum dependendi solum significatur, dum non applicat suam potentiam ad agendum, plus quam applicet ad influendum cum causa secunda, non posse talem actionem, vel effectum sine causa secunda producere.

Ex quibus manifestum est, quid de quinto puncto, id est, de ipso effectu producto ab auxilio doni perseverantiæ dicendum sit, nimirum, pendere à libero arbitrio. Nam siue in illo effectu consideretur terminus illius efficientiæ, siue actio, per quam ille terminus fit, utrumque dependet à libero arbitrio, licet utrumque sit etiam ab ipso perseverantiæ dono. Probat, quia effectus ille in termino suo non est, nisi actus ipse vitalis, prout est qualitas quædam, quæ effectiue pendet à voluntate libere influente in ipsam. Actio etiam, per quam illa qualitas fit, eadem indiuisibilis est à potentia, & dono gratiæ: ergo illam actio quæ est à dono perseverantiæ, est à libero arbitrio: ergo per se ipsam à libero arbitrio pendet, & per eam pendet qualitas, quæ est terminus eius. Iam enim in lib. 3. ostensum est, non posse ibi ex natura rei distinguere duas actiones, vnam à libero arbitrio, aliam ab auxilio, vel dono gratiæ, sed ad summum mentis præcisione, & consideratione, secundum quam verum est, actionem illam ut dicitur habitudinem ad auxilium, distinguere ratione à se ipsa, ut dicitur habitudinem ad arbitrium, sed cum hæc sit tantum mentis consideratio, non tollit, quin illa indiuisibilis actio ab utroque principio pendeat, & à singulis tota, licet non totaliter, seu solitariè. Præterquam quod etiam si præscindantur secundum rationem, habent inter se mutuam dependentiam non causalitatis propriæ, sed necessariæ connexionis, quæ ab intellectu eas sic distinguunt ratione, per modum mutue concomitantie necessario concipienda est.

Solum superest nonnulla controuersia de secundo puncto, seu de dependentia doni perseverantiæ à libero arbitrio quoad ipsius collationem, seu receptionem. Est enim questio, an aliquis bonus vsus liberi arbitrij sit conditio necessaria, vel ratio, ob quam Deus nobis infundit perseverantiæ donum. Et ut *Se. cap.* mipelagianos vitemus, ac relinquamus, supponimus, non esse quæst. de bono vsu, quem liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus habeat. Satis n. in lib. 3. ostensum est, liberum arbitrium solis viribus nihil posse efficere, quod sit ratio, vel conditio recipiendi aliquod vel minimum beneficium gratiæ, nedum magnum perseverantiæ donum. Est ergo questio de bono vsu ex auxilio gratiæ. Et in hoc sensu præcipue negatur donum perseverantiæ pendere à libero arbitrio, id est, ab aliquo bono vsu eius. Et præter argumenta facta fundamentum præcipuum est, quia si donum perseverantiæ finalis penderet, quoquo modo à bono vsu liberi arbitrij eodem modo penderet prædestinatio, nam hæc duo iuxta doctrinam Augustini, & D. Thomæ pari passu currunt: absurdum autem est dicere, dari aliquam rationem, vel conditionem necessariam ex parte nostra, à qua nostra prædestinatio pendeat: ergo.

Nihilominus contrarium verum censemus in legitimo sensu explicati. Potest namque intelligi questio de bono

*Opinio negans.  
Præcipuum fundamentum.*

*15.  
Veritas exprimitur.*



de bono usu liberi arbitrij, qui ab illo fit cum ipsi-  
met auxilijs, in quibus perseverantia donum consistit,  
vel de bono usu per alia auxilia distincta ab ipso do-  
no perseverantia, ipsumque præcedentia, nam subse-  
quentia esse non possunt. Quia si donum perseveran-  
tia sit consummatum, post illud non dantur auxilia  
ad statum viæ pertinentia, cum in termino viæ, & nō  
antea tale donum perseverantia compleatur. Si vero  
donum perseverantia non sit consummatum, necesse  
est, ut sit saltem inchoatum, & consequenter talia au-  
xilia non erunt subsequētia, sed cōcomitantia ipsum  
donum, vel potius erunt quasi partes ipsius doni, &  
ita bonus usus illorum ad bonū usum ipsiusmet doni  
perseverantia pertinebit, quamvis in ipso met dono  
possit vnum auxilium, & bonus usus eius cōsiderari,  
ut præcedens aliud auxilium, & eius bonum usum.  
Hæc vero comparatio in illis duobus mēbris, de usu  
præcedente donum, vel ab ipso præcedente compre-  
henditur, ut dicemus, & ideo ad illa tantum duo  
membra respondere necesse est.

16. Dico ergo primo. Nullus bonus usus liberi arbitrij  
consequens totum perseverantia donum potest esse  
conditio necessaria, seu ratio obtinendi ipsum inte-  
grum donum, aliquis vero bonus usus procedens ab  
aliquo auxilio pertinet ad perseverantia donum,  
potest esse aliqualis ratio consummationis eiusdem  
doni. Ac subinde totum donum perseverantia non  
pendet ab aliquo bono usu liberi arbitrij antecedente,  
consummatio autem, seu progressus, ac perfectio  
talis doni iam inchoati potest à præcedenti usu liberi  
arbitrij pēdere. Prior pars suaderi potest aliquo mo-  
do motu contrariæ sententiæ, & præsertim illo de  
prædestinatione. Propria vero ratio illius est, quia  
primum auxilium gratiæ in aliquo ordine non potest  
cadere sub aliquod meritum liberi arbitrij, etiam si  
sit imperfectum, & per modum cōgruentis rationis,  
vel necessariæ conditionis, ut contra Semipelagianos  
est: ergo neq; in præsentī primum auxilium efficax,  
quod ad perseverandum, vel potius ad inchoandam  
perseverantiam datur, non potest habere fundamē-  
tum in prævio bono usu libero operantis, siue dica-  
tur meritum, siue imperatio, vel dispositio, aut ne-  
cessaria conditio. Probatur consequentia ex paritate  
rationis servata proportionē, quæ in hunc modum  
declaratur. Quia vel ille bonus usus procedit ab au-  
xilio gratiæ, vel non: si non procedit, certum est, non  
posse esse rationem sequentis auxilij gratiæ, ut suppo-  
sui ex doctrina catholica contra Semipelagianos: si  
procedit ab auxilio, vel ab illo met auxilio, quod per-  
severantia inchoat, vel ab alio priori, nō ab alio prio-  
ri, quia supponitur illud esse primum, nec ab eodē, quia esse  
ctus auxilij nō potest esse ratio, ob quam datur idem  
auxilium, tum quia est posterior, tum etiā quia ali-  
idem auxilium esset ratio, & causa sui ipsius. Ergo nō  
potest dari ex parte hominis ratio, ob quam illi datur  
primum auxilium ad perseverandum: ergo nec potest  
dari ratio totius doni perseverantia, nam in toto illo  
dono primum auxilium includitur.

17. Dicitur forte, ad primum auxilium, quod ad per-  
severandum datur antecedere auxilium ad iustifica-  
tionem obtinendam, & per bonum usum eius posse  
hominem mereri primum auxilium ad perseveran-  
dum. Sed contra hoc est, quia dispositio ad primam  
iustificationem solum est ratio, vel causa ipsius iusti-  
ficationis, non perseverantia, quæ posterior est, & in-  
terdum datur, & interdū non datur: totus autē bonus  
usus liberi arbitrij ab illo auxilio pcedēs pertinet ad  
dispositionem necessariam, vel convenientē ad obti-  
nendā primā gratiā: ergo non potest esse ratio obtinen-  
di aliud speciale auxilium efficax ad perseverandum  
in illa. Denique talis usus liber præcedit vel tempore,  
vel natura ipsam iustificationem: ergo nondum po-  
test esse ratio recipiendi perseverantiam: omnis au-  
tem bonus usus gratiæ subsequens iustificationem de  
se inchoat perseverantiā, & ita provenit ab auxilio

Pars 3.

efficaci dato ad perseverandum vel pro aliquo tem-  
pore, vel simpliciter, si usque ad finem progrediatur,  
ac proinde non potest totum perseverantia donum  
in prævio usu liberi arbitrij aliquo modo fundari,  
aut ab illo pendere.

Altera pars assertionis probatur contraria ratio-  
ne, quia donum integrum perseverantia multa præ-  
venientia, & efficacia auxilia includit, quæ non simul,  
sed successiue opportunis temporibus dantur: ergo  
optime intelligitur, & fieri potest, ut ea lege dentur,  
quod homo bene utatur primo auxilio, ut recipiat  
secundum, & secundo ut recipiat tertium, & sic de  
cæteris. Probatur consequentia, quia ille prior usus  
iam procedit à gratia tam auxiliante, quam sanctifi-  
cante: ergo de se potest esse dispositio, vel ratio pro-  
portionata subsequenti auxilij, & alioqui est hoc  
consentaneum diuinæ providentiæ, & iustitiæ: ergo  
nihil vetat ita fieri, quamvis non sit de hoc certa, &  
infallibilis lex statuta, quia potest Deus & non dare  
secundum auxilium efficax bene operanti per prius  
auxilium, & dare illud multo maius, & abundantius,  
quam priori bono usui correspondeat, diuidit enim  
singulis, prout vult. Et confirmatur ex Augustino  
supra dicente, posse iustum hoc donum simpliciter  
emereri, quod non potest de toto, seu integro dono  
intelligi, ut in priori parte probavi: ergo oportet in-  
telligi de progressu, vel consummatione talis doni:  
at meritum est ratio obtinendi donum, quod pro-  
pter illud datur, & potest esse conditio necessaria ex  
ordinatione diuina. Idem argumentum sumitur ex  
eo, quod potest iustus donum perseverantia impe-  
trare, alias frustra illud peteret, cum tamen certum  
sit, petendum esse à Deo. Simile est, quod Caietan. 1.  
2. quæst. 114. artic. 9. dicit, pendere hoc perseverantia  
donum à dispositione recipientis, ut latius in libr. 12.  
dicemus. Quoad hoc ergo potest optime donum per-  
severantia à libero arbitrio pendere.

Neque contra hoc obstat argumentum à prædesti-  
natione sumptum (de alijs enim infra dicam) primo  
quidē, quia sufficere posset proportio quoad totum  
perseverantia donum, quia totius prædestinationis,  
vel primi effectus eius non datur ratio ex parte no-  
stra, subsequentiā autem effectuum aliqua ratio  
fundata in priori effectu dari potest: sic ergo totius  
doni perseverantia, vel primi auxilij eius non datur  
ratio ex parte liberi arbitrij, subsequentiā autem  
auxiliorum dari potest. Addo præterea, aliud esse lo-  
qui de prædestinatione aliud de collatione gratiæ,  
vel auxiliorum eius, aut doni perseverantia, vel et-  
iam gloriæ. Nam hæc duo distinguuntur ab Augusti-  
no tanquam præparatio, & effectio. Fatemur ergo  
præparationem doni perseverantia per propositum,  
& electionem diuinæ voluntatis non habuisse ratio-  
nem ex parte hominis, seu liberi arbitrij, & gratis et-  
iam hoc admittimus non solum de integro dono, ut  
plura auxilia efficacia, & prævenientia complectitur,  
sed etiam de singulis auxilijs huiusmodi, quatenus  
ab æterno fuerunt præparata. Nihilominus tamen  
non sequitur idem esse dicendum de collatione ta-  
lis doni quoad singulas partes eius, quia ipsamet præ-  
destinatio hæc auxilia ita ordinavit, ut in tempore v-  
num daretur propter bonum usum alterius, quod ex  
ipsamet prædestinatione in executione procedit.  
Sicut electio ad gloriam fit sine meritis, ipsa ve-  
ro gloria confertur ex meritis, idemque dici po-  
test de quacunque gratia, & de quocunque auxilio  
gratiæ præter quam de primo, quia ad illud non po-  
test antecedere meritum. Sic ergo in præsentī, licet  
prædestinatio hominis ad perseverandum non ha-  
beat causam ex parte hominis, nec pendeat ex aliquo  
usu liberi arbitrij, qui sit ratio prædestinationis: ni-  
hilominus collatio ipsius doni potest fieri propter a-  
liquem bonum usum præcedentem, non quidē quo-  
ad primum auxilium eiusdem doni, sed quoad cæte-  
ra, ut explicavi.

Hh 3 Dico



20.  
Assertio vl-  
tima.

Dico secundo. Bonus vsus liberi arbitrij futurus ex dono perseverantiæ, & respectu ex vnoquoque auxilio efficaci in tali dono inclusio non potest esse ratio per modum meriti dispositionis, aut impetrationis recipiendi tale auxilium, nihilominus tamen ille bonus vsus sub conditione præuisus est necessaria conditio, vt tale donum habeat rationem efficacis auxilij, & vt gratuito possit Deus illud eligere, tanquam medium aptum ad saluandum infallibiliter prædestinatum, quem gratis etiam elegit. Atq; hoc tantum modo dici potest, donum perseverantiæ penderè à libero arbitrio, eiusq; vsu sub conditione præuiso, vt à cōditione ad hoc necessaria, vt per illud detur non tantum posse perseverare, sed et velle, & actu perseverare. In prima parte huius assertionis nulla est dissensio, illamq; satis probauimus in lib. 3. & 5. Et in summa ratio est, quia donum perseverantiæ quo ad hanc partem, de qua tractamus, primario constat ex auxilijs præuenientibus efficacibus. Vnumquodq; autem auxilium huiusmodi, et vt præueniens, est efficax, vt in eod. libr. 5. probatum est, vnde est principium, & causa vsus boni, qui ex illo sequitur, & consequenter et antecedit ordine nature talem vsum: ergo non potest ille vsus esse aliqua ex dictis modis ratio dandi, vel recipiendi tale auxilium. Probatur cōsequentia, quia principium meriti nō cadit sub idem meritum, q̄ ab illo procedit, eademq; ratio est de impetratione, vt per se patet. Et sine dubio idem est de dispositione, quia effectus principij efficientis nō potest esse dispositio ad illud, licet interdū aliqui Thomistæ hoc principium negent, de quo satis in libr. 8. dictum est. Ac deniq; talis vsus subsequens auxilium, non posse esse conditio prærequisita ad illud recipiendum, quia est clara repugnātia in ipsis terminis. Et hic discursus à fortiori probat, vsus posterioris auxilij, v. g. secundi non posse aliquo ex dictis modis esse rationem dandi, vel recipiendi præcedens, seu primum auxilium, quia est multo posterius, & ab illo, saltem remote, & radicaliter proceditur.

21.  
Suadetur  
secunda.

In secunda vero parte est dissensio, sed illa oritur ex alia principali circa efficaciam auxilij efficacis respectu liberi arbitrij, an sit per physicam prædeterminationem arbitrij prius natura, quam actu efficiat, an per moralem inductionem infallibilem ex conditionata præscientia. Supposito ergo hoc posteriori modo, quem sequimur, probatur assertionis pars, quia auxilia præuenientia, quæ ad hoc donum necessaria sunt, efficacia esse oportet, quia dare debent infallibiliter velle, & facere, vt capite præcedenti probatum est. Sed non possunt esse alia, nisi in præscientia Dei certum sit, & voluntatem liberam in tali, vel tali opportunitate, & tali modo excitatam non restitutam, licet possit resistere: ergo hic bonus vsus sub conditione est aliquid necessario supponendum in præscientia Dei, vt possit tale donum, vt efficax in æternitate præparari, & in tempore dari. In hoc ergo vero sensu, & non in alio recte dicitur, donum actualis perseverantiæ à libero arbitrio aliquo modo pendere, seu ab eius vsu futuro, & dicto modo præuiso, vt à conditione necessaria. Possuntq; ad huius partis confirmationem addi rationes factæ de auxilio efficaci, quia si donum perseverantiæ est necessarium ad salutē, & alias saltem isto modo nō dicitur habitudinē ad vsum liberi arbitrij, nec erit in potestate hominis non habentis saluari, quia nullo modo habet in potestate sua tale donum: nec erit aliquod auxilium dans posse perseverare, si non dat actu perseverare, quia præter quodcunq; auxilium dans posse, necessarium est aliud præueniēs ad perseverandum, quod non est in hominis potestate. Nec deniq; intelligitur: quomodo tale donum relinquat integrum liberum vsum voluntatis, si non datur cum aliqua habitudine ad illud, nec satis etiam percipitur, quomodo relinquat veram potestatem resistendi eidem dono, & male operandi, si donum ipsum physice determinat

voluntatem. Sed hæc latius tractata sunt in generali de auxilio efficaci, & in particulari de hoc dono eandem rationem habent, & eisdem modis expendenda sunt. Quomodo autem hoc non obstat, quominus, hoc donum det non tantum posse perseverare, sed etiam velle, & infallibiliter perseverare, ex dictis in lib. 5. satis notum est, & in solutionibus argumentorum necessario attingetur.

Ad primum ergo argumentum sumptum ex Concilio Tridentino dicente, hoc donum dari à solo Deo, quamuis Concilium non addat illam particulam *so-* *primiti fun-* *lo,* illam in bono sensu admittimus: supposita enim *damentu,* optima distinctione, quam ille auctor docuit de per- *opinionis* *Aluar.* *seuerantia* prout dicit actum perseverandi, vel prout dicit principium perseverandi, illam præsentī argumento applicamus. Cum ergo obijciatur sequi, vt donum perseverantiæ non sit à solo Deo, si sermo sit de perseverantia ipsa concedimus sequelam, quia actus, quibus perseveratur, sunt à libero arbitrio cooperante diuino auxilio. Si vero sit sermo de dono pro auxilio præueniente, quod est principium perseverandi, negamus sequelam, ita vt particula *solo,* nō excludat physicam, & necessariam efficientiam, quam voluntas creata habet in illos internos motus illuminationum, & inspirationum efficacium, in quibus tale donum consistit, nam illa est necessaria ad actus vitales, vt sæpe est dictum, & ille auctor non negat, sed ita vt particula *solo,* excludat cooperationem liberam voluntatis. Sic ergo negatur sequela, quia licet Deus præbeat hoc donum cum habitudine ad futurum vsum liberi arbitrij præuisum sub conditione, nihilominus solus ipse facit in nobis ipsum donum, mouendo potentias, vt recipiant, & necessario efficiant auxilia illa, in quib. tale donum consistit. Nam vsus ille liber, qui futurus supponitur, non pertinet ad productionem ipsius doni præuenientis, sed potius ad effectum eius, & ideo solum sequitur, quod effectus doni sit futurus cum cooperatione liberi arbitrij, non vero quod effectio ipsius doni sit à libero arbitrio. Infusio ergo ipsius doni est à solo Deo, sed cum habitudine ad liberum effectum, & consequenter cum eadem habitudine ad liberum vsum futurum. Quod certe nō obscure significat Concil. cum loquēs de hoc dono in c. 13. docuit vt de illo *nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tamen si in Dei auxilio firmissimam spem collocare, & reponere omnes debeant: Deus enim nisi ipsi illius gratia defuerint sicut caput opus bonum, ita perficiet, operans velle, & perficere.* In quibus verbis docet Concilium, esse in hominis potestate, & libertate habere auxilium, quo actu perseveret, quod reuera subsistere non potest, nisi donum ipsum præueniens, & efficax ad liberum vsum voluntatis prædictam habitudinem includat.

Ad secundum respondetur, optime concludere, donum perseverantiæ in sensu declarato (id est, pro principio perseverandi, sic enim illa voce absolute sumpta vtimur, & vtetur) non esse efficienter à libero arbitrio, neque ab illo in suo fieri, seu in sua infusione pendere: inde autem non sequitur, quod non infundatur cum habitudine ad futurum liberum vsum, quia illa habitudo non est ad illum vsum tanquam ad causam, sed tanquam ad effectum infallibiliter futurum iuxta diuinam præscientiam, & voluntatem illi accommodatam. Vnde ad probationem, quod causa non pendet ab effectū, respondetur, in illo modo loquendi nō esse sermonem de propria dependentia, quæ est causalitas, vel ex causalitate, sed lato modo prout significat quamcunq; conditionem necessariam, vt aliquid fiat, & hoc modo licet effectus existens realiter non possit esse conditio necessaria, vt causa fiat, nihilominus effectus, vt præuisus, vt futurus potest esse talis conditio, vt tale auxilium tanq̄ efficax liberi effectus donetur ex intentione efficaci, vt infallibiliter habeat effectum. Quæ necessitas prouenit tum ex parte obiecti, & effectus, vt possit infalli-

23.  
Solutio se-  
cunda.



infallibilitas cum libertate coniungi, tum ex parte agentis à proposito, vt possit ex intentione efficaci finis mediū illud vt efficax eligere. Et ita hoc nihil derogat gratiæ, vel efficaciz talis doni, & libertatem arbitrii commendat, optimeque cum gratia conciliat.

24.  
Solutio  
tertij

Augustini  
mens indi-  
catur.

Ad tertium argumentum neganda est consequentia, si absolute sit sermo de dono perseverantia, & ideo contumaciter amitti non potest, quia non est integre donatum, donec per mortem consumetur, & tunc clarum est amitti non posse. Et in hoc sensu expresse loquitur August. dicto lib. de Dono persever. c. 6. & alibi sæpe. Si autem vt in eodem c. 6. tangit Augustinus dicatur hoc donum posse in hac vita contumaciter amitti, quia per hominem fieri potest, vt nō integre accipiatur, prout reuera loquebantur Semipelagiani, & in contrario sensu dicatur, non posse hominem etiam hoc modo donum perseverantia contumaciter amittere, quando Deus illi donat efficacē gratiam, vt talem tentationem non habeat, nec tentationi succumbat, & ita perseverantiam amittat, vt in eodem c. 6. Augustinus replicat. Dicendū profecto est, illam impotentiam amittendi perseverantiam, esse compositam, non diuisam, quia liberum arbitriū re vera potest tali dono vt præuenienti resistere, & effectum eius impedire, non tamen faciet, & quia De<sup>9</sup> præuidit, arbitrium non restitutum, & impossibile est, scientiam Dei falli, ideo supposito auxilio efficaci cum tali præscientia dato, impossibile est liberū arbitrium componere contumaciam suam cū tali auxilio sub tali respectu, & intentione dato. Ita ergo loquitur Augustinus de efficacia huius doni in dicto c. 11. & 12. de Corrept. & grat. & in aliis præsertim in q. 2. ad Simplician. & de Spir. & liter. c. 33. & 34. vt in l. 5. late ostensum est. Vnde in hoc sensu distinguitur, tam antecedens, quam illatio, nam antecedens, scilicet, hoc donum tale esse, vt amitti non possit, est verum in sensu composito, & in eodem sensu negatur sequela, cuius probatio procedit de potentia diuisa, non de composita. Idem vero antecedens intellectum etiam in sensu diuiso falsum est, vt recte in probatione illationis ostenditur.

25.  
Instantia.  
Aluar.

Diluitur.

Dices: eadem distinctione vti in eodem puncto auctores contrariæ sententiæ vt distincte P. Aluar. in eadem disput. conclus. 3. docet, dum ait, donum perseverantia non tollere ab homine potentiam non perseverandi, sed efficere, quod cum possit non perseverare, infallibiliter perseveret. Et ideo hæc duo esse compossibilia, Petrus habet donum perseverantia, & potest non perseverare, si velit, hæc vero duo esse incompossibilia: Petrus habet donum perseverantia, & non perseverat. Quæ verba æquivalentia sunt illis vulgaribus de sensu composito, & diuiso, quibus etiam in solution. ad 3. dictus auctor vtitur. Respondendo, verba quidem esse eadem, sensum autem longe diuersum. Nam dicti auctores in illa suppositione, cum qua sit sensus compositus, nullo modo includūt liberum vsum arbitrii, sed quandam causam omnino antecedentem, & phylice determinantem ad vnum ipsam voluntatem, non admittendo in illa vim resistendi illi dono absolute, & secundum se spectato. Nos autem persuasum habemus, hoc genus impotentia compositæ repugnare libertati, & ideo in suppositione necessaria ad legitimum sensum compositum includimus futurum vsum liberi arbitrii, saltem vt à Deo sub conditione præuisum, & ideo simpliciter, & absolute faciemur, liberum arbitrium posse resistere tali dono secundum se spectato, etiam postquā antecederet datum est, nihilominus infallibiliter non esse restitutum, neque posse non perseverantiam componi cum tali dono vt dato sub tali præscientia, & intentione, seu proposito Dei. Vnde etiam in alio sensu diuiso est longe diuersus, nam si donum de se prædeterminans voluntatem illi inest, potentia, quæ in illa manet ad perseverandum, non est proxima secundum præsentem statum, & positis prærequisitis

ad agendum, sed est remota tantum, vti que si auferatur illud auxilium, & detur aliud aliter prædeterminans, quæ non est potentia sufficiens ad vsum liberum, & ex parte potius est passiva, quam activa. Nos autem dicimus, posito auxilio, esse in voluntate integram potentiam resistendi, non obstante præsentia auxilio, & sine alia prædeterminatione, quanuis certum sit voluntatem non esse in tali opportunitate vsuram illa potestate contumaciter resistendi, quia iam supponitur præuisum, quid sit actura.

26.  
Solutio  
quarti.

Ad quartum, dato antecedente, negatur consequentia, quia vt hoc donum det voluntati stabilitatem fortissimam, satis est, quod moueat illam, quando, & quomodo nouit Deus illi congruere, quia eo ipso, quod tale donum datur ex tali præscientia, infallibile est, non esse talem voluntatem superandam, licet posset. Et ideo simul dixit Augustinus in verbis libi citatis dari homini liberam, & inuictissimam voluntatem, quomodo enim esset liberissima, si esset prædeterminata ad vnum: Est tamen liberissima, quia etiam recepto auxilio, & illo posito, posset illi resistere, & contrarium velle, & nihilominus est inuictissima, quia sic mota infallibile est in præscientia non esse vincendam. Vnde in sua Præfatione sic interrogat Augustinus. An audebis dicere, etiam rogante Christo, vt non deficeret fides Petri, defecturam fuisse? Et infra: Quasi aliud Petrus villo modo vellet, quam pro illo Christus rogaret, vt vellet? Vbi non dicit: An audebis dicere deficere potuisse, sed defecturam fuisse, nec dicit, quasi aliud Petrus velle potuisset, sed aliud vellet: nimirum ostendens non deesse veram, & realem potestatem deficendi, vel volendi aliud, sed efficaciam consistere in infallibilitate effectus, quæ deesse non potest, vbi promissio, & consequenter præscientia Dei, & secundum illam congrua motio antecedit. Et similiter in alio loco interrogat. Quis audeat dicere, forsitan non manebunt? Quia dictio forsitan infallibilitati futuri effectus opponitur, & ita efficacitatem auxilii destruit. Denique hoc modo verissimum est, Deum esse potentem perseverantissime statuere eum, qui stat, sicut potens est lapsum erigere efficaciter, vtrumque enim facit per vocationes congruas, vt aliis locis Augustinus explicauit. Et ista æquiparatio ostendit, secundum Augustinum eundem esse modum efficaciz in dono perseverantia, qui est in auxilio efficaci ad poenitentiam agendam.

27.  
Solutio  
quinti.

Ad quintum negatur sequela, nam auxilium efficax licet detur cum habitudine ad futurum vsum liberum præuisum, non datur ob meritum eius, nec propter illum vt propter dispositionem, sed mere gratuito datur, & vt sic datum etiam est antecedens, & regens, ac ducens voluntatem, imo isto modo perfectissime ducit, quia congrue illam regit, & iuxta infinitam sapientiam regentis, vt ille, qui regitur, & recte, & indeclinabiliter ducatur ad perseverandum, & nihilominus etiam ipse se libere, & cum vera indifferencia moueat, & moueri se sinat. Ad sextum negatur etiam sequela, quia dare velle, & perseverare nihil aliud est, quam ita dare posse, vt infallibiliter velit, & perseveret, & hoc modo datur hoc donum prædestinatis, & nihilominus absolute verissimum est, quod perseverare pendet à libero arbitrio prædestinati, vt iam probauimus. Et similiter illa conditio nalis verissima est, Si prædestinatus non perseveraret, ex culpa illius esset. Quia non posset aliunde provenire. Tamen conditionalis nihil ponit in esse, & ideo non obstante illa hypothetica veritate, sicut prædestinatus infallibiliter perseverabit, ita infallibiliter non committet culpam perseverantia contrariam. Et licet vtrumque facturus sit libere, & cum vera potestate contrarium faciendi, nihilominus infallibiliter id faciet propter regimen diuinum ex certa scientia, & congruitate datum.

Solutio  
sexti.



## CAPVT VIII.

*Utrum donum perseverantiae hominem in gratia confirmet, aut quomodo à dono confirmationis in gratia distingatur:*

1. **S**UPPONO sermonem esse de dono perseverantiae, quod datur adultis, ut sua voluntate bene operando, ac voluntarie peccata mortalia vitando, perseverent. Nam donum illud perseverantiae, quod datur in tantis licet illos infallibiliter, imo, & inevitabiliter in gratia conseruet usque ad mortem, non potest dici propria confirmatio in gratia, quia illi non sunt capaces peccati, confirmatio autem in gratia proprie dicitur habitudinem ad subiectum potens ex vi sui status, ac libertatis amittere gratiam peccando, quod ita illum in bono confirmat, ut omnino nunquam cadat. Et idem dicendum est de quacunque perseverantia, seu carentia peccati, quae habetur sine libera actione hominis, quia ita extrinsecus praeveneritur, ut illi nulla cogitatio peccandi, nec obiectum ad illam excitans occurrat: tota enim illa perseverantia sine diuturna, siue brevis, quatenus talis est, non datur homini humano modo, ut sic dicam, seu in ordine ad liberum modum operandi, & ideo non videtur proprie ad confirmationem in gratia pertinere. Vel certe, ne contentio sit de nomine, si illa etiam confirmatio in gratia vocetur, quoad hanc partem non video, in quo perseverantia à confirmatione distingatur. Nos vero nunc de propria perseverantia adultorum ratione utentium loquimur.

2. Deinde suppono, sermonem esse de dono perseverantiae prout à quodam momento vitae inchoatur, à quo usque ad mortem gratia non amittitur. Nam perseverantiae donum dicit quandam continuationem in statu gratiae sine interruptione per mortale peccatum, quae non oportet, ut duret pro toto vitae tempore, sed pro aliqua ultima eius parte. Nam licet praedestinati omnes gratiam conseruent usque ad mortem, non tamen omnes pro toto tempore vitae, sed multi cadunt, & resurgunt, tandem vero perveniunt ad ultimam (ut sic dicam) iustificationem à peccato, postquam semper in gratia durant, & ex tunc censetur donum perseverantiae accipere. In quo eadem ratio est de confirmatione in gratia, nam interdum per totam vitam, interdum vero post aliquod vitae tempus inchoatur, & ita cum proportionem haec dona comparanda sunt. De quibus etiam suppono, neutrum dari in hac vita per intrinsecum donum, quod reddat hominem ab intrinseco impeccabilem. Nam hoc donum non est, nisi unio hypostatica, vel visio Dei clara, ut extrahat. de Incarnat. & Beatitud. suppono. Quod vero in puro homine non vidente Deum non possit esse talis impeccabilitas ab intrinseco, certum est apud omnes, & docet D. Thomas. 4. contr. gent. cap. 70. Et ratio est, quia dona habitualia per se non sufficiunt, nam habitibus utimur, cum volumus, & ideo si volumus, contra illos utimur. Actualia autem dona non faciunt animam semper, & immutabiliter adherere Deo, & habere semper praesentem regulam recte operandi, & tendendi, seu adherendi vero ultimo fini, nisi visio beata, quae diuinum amorem necessario coniunctum habet, & ideo extra illum statum non potest homo fieri impeccabilis ab intrinseco. Unde fit, commune esse tam confirmationi in gratia, quam dono perseverantiae dare impeccabilitatem illam quam praebent, non per sola dona intrinseca, sed diuinam praeterea potestatem, & specialem providentiam in utroque dono necessariam esse.

3. Hinc ergo nascitur difficultas proposita, an illa dona inter se distingantur? Ratio dubitandi, quae

partem negantem suadet, est, quia idem omnino est effectus utriusque doni, nempe infallibiliter non peccare mortaliter pro tali tempore usque ad mortem, ergo ex effectu non possumus colligere distinctionem inter illa duo dona, quae sunt principia talis effectus, ergo nulla est ratio illa distinguendi. Antecedens, & prima consequentia per se nota videntur. Secunda consequentia probatur, quia utrumque ex illis donis est sufficiens, & efficax ratio illius impeccabilitatis, quae necessaria est, vel ad confirmationem in gratia, vel perseverantiam, ergo superfluum est fingere aliquid amplius in uno, quam in alio. Et confirmatur, nam qui est confirmatus in gratia, sine dubio perseverat in illa, hoc enim quis neget? habet ergo perseverantiae donum, quia hoc donum commune est omnibus morientibus in gratia, ut ostendimus. Rursus omnis, qui perseverat, ex definita Dei voluntate ita conseruat gratiam pro tempore usque ad mortem, ut indeclinabiliter bonum eligat, & peccatum caveat, ergo ex tunc manet confirmatus in gratia, sunt ergo idem. Unde nec ex fine, vel effectu, nec ex modo, quo talia dona dantur à Deo, possunt illa dona distingui, nam utrumque provenit ex efficaci decreto Dei dandi gloriam, & perseverantiam, seu confirmationem propter illam, ergo non differunt.

In contrarium vero est modus loquendi omnium Theologorum, nullus enim dixit, omnes praedestinos adultos, & longo tempore viuentes pro aliquo tempore in gratia confirmari, sed hoc specialiter tribuunt quibusdam excellentioribus Sanctis, & singulariter privilegiatis, quavis donum perseverantiae praedestinis omnibus attribuant. Favet etiam modus loquendi D. Thomae. 1. p. q. 100. art. 2. ad 1. quod si aliqui illorum conseruantur semper in gratia. *Non esset per hoc, quod essent in iustitia confirmati, sed propter diuinam providentiam, per quam à peccato conseruantur immunes.* Vbi aperte distinguere videtur inter conseruationem in gratia, & specialem providentiam Dei conseruantem hominem sine peccato, quae non est aliud, quam collatio doni perseverantiae. Tertio potest ratione suaderi, quia donum perseverantiae est necessarium ad salutem aeternam consequendam, confirmatio autem in gratia non est ita necessaria, unde donum perseverantiae quibus datur, secundum legem ordinariam datur, quavis non omnibus iustis detur. Confirmatio autem in gratia ex singulari privilegio datur, ergo aliquo modo inter se differunt.

Propter priores coniecturas moderni omnes supponunt, aliquod esse discrimen inter confirmationem, & perseverantiam in gratia, ita ut tanquam includens, & inclusum comparentur, nam confirmatio in gratia sine dubio perseverantiam includit, ut efficaciter probatum est. Quod vero aliquid ultra illam addat, variis modis explicatum est. Prima sententia affirmat, confirmationem non solum dare auxilium efficax ad non peccandum, sed etiam auferre potestatem peccandi, & facere, ut homo in gratia confirmatus ex necessitate non peccet, non tantum necessitate composita, modo supra explicato, sed diuisa, & absoluta, ita ut libertatem ad peccandum tollat. Istam sententiam satis clare docuerunt Ocham. in 1. d. 41. & ibi Gabr. artic. 3. dub. 1. & solet tribui Catherino in Opuscul. de Praedestinato. Nam de illis praedestis, quos eximie praedestinos vocat, dicit, eos ex necessitate perseverare in gratia, neque habere libertatem, ut peccare possint, vel in peccato durare usque ad mortem. Veruntamen Catherinus non tam videtur in hoc distinguere confirmationem in gratia à dono perseverantiae, quod praedestis, & proprie praedestinis datur, sed potius existimat, proprium donum perseverantiae inducere hanc necessitatem, & ideo solum dari illis eximie praedestinis. Nam de aliis, quos salvandos, & non praedestinos, seu praedestinos vocat, sentit, non indigere illo dono perseverantiae, quod

*Utrum donum perseverantiae, & confirmationis inter se differat? Proponitur pars negativa, & probatur.*

*Confirmatio.*

4. *Proponitur pars affirmativa, & suadetur primo. Secundo.*

*Tertio.*

5. *Quid habeat in se sentiant Recentiores.*

1. *Opinio.*

ante



antecedenter sit efficax, sed tantum concomitanter, cooperante libero arbitrio, sine ulla praeelectione, vel praordinatione diuina, vel alio speciali gratiae beneficio, sed solum quia generali auxilio gratiae sua libertate bene vtuntur.

6. *Refellitur propositio opinio.* Hæc vero sententia quoad hanc posteriorem partem in superioribus satis reiecta est, quatenus ad donum perseverantiae spectat, nam quatenus attingit punctum de praedestinatione, & electione diuina, in propria materia refutata est. Quo ad alteram vero partem, quod donum proprium perseverantiae, eo ipso, quod procedit ex efficaci Dei electione, inferat absolutam necessitatem repugnantem libertati, nititur fragili, & falso fundamento, scilicet, quod absoluta electio Dei, vel praemotio efficax ab illa procedens, tollat libertatem, & absolutam necessitatem inducat, haberet enim id locum, si electio illa efficax mandaretur executioni per motionem praeuiam antecedentem simpliciter in ordine causalitatis, & de se, & vi sua efficaciter, ac physice praedeterminante voluntatem. At vero supposita scientia conditionata ex parte obiecti, nullam vim, vel apparentiam habet illatio, quia licet in se sit absoluta, virtute includit medium accommodatum libertati, per quod efficaciter, & infallibiliter, saluaque libertate, executioni mandetur, nempe vocationem congruam cum tali respectu datam, vel etiam multiplicatam, prout ad perseverandum cum effectu fuerit necessarium. Ex hoc ergo capite non est necessarium ponere in electis donum necessitans dicto modo ad perseverandum, vt praecedenti capite sufficienter tactum est.

7. *Valentia discrimen agnoscit inter praedicta dona.* Magis ergo illam differentiam videtur constituere Valentia in tom. 2. disp. 8. q. 3. punct. 4. §. 2. sub tit. De gratia efficaci, post conclus. 4. versic. *Tertio alia*, vbi explicando propriam vocationem simpliciter ex suo ordine efficacem, quæ infallibiliter habet effectum, duplicem tacite distinguere, vnam, quæ ita mouet, vt absolute non possit non habere effectum, vt accidit, (inquit) confirmatis in gratia. Aliam quæ ideo infallibiliter habet effectum, quia Deus certo scit futurum, vt homines conuertantur libere. *si talibus inuitamentis, & tali modo ad conuersionem incitentur.* Sentit ergo priorem vocationem inducere necessitatem absolutam, posteriorem vero habere infallibilitatem, salua libertate. Et confirmationem in gratia constituit in primo ordine, commune autem donum perseverantiae vsque ad finem infallibiliter, in secundo. Eandem sententiam expresse docuerat tomo 1. disp. 1. quaest. 23. in prima illius parte punct. 4. §. 7. versic. vlt. vbi de his confirmatis ait, non solum esse praeelectos, vt saluentur, sed etiam, vt necessario saluentur, & ideo non posse peccare mortaliter, & necessario perseverare in gratia, *ac eatenus non libere, sed necessario saluari.* Evidentius hanc differentiam constituit Ledesma libro de Auxil. quaest. vnic. princip. artic. 5. ad confirmationem sexti argumenti, ait enim confirmationem addere donum intrinsecum, videlicet ipsam gratiam cum quadam perfectione participata ad similitudinem gratiae consummatae in patria. *Quæ perfectio (inquit) nihil aliud est, quam tollere à voluntate potentiam peccandi moraliter, tollendo veritatem arbitrij ad peccatum mortale.* Et citat Diuum Thomam in 3.

8. *Huius sententiae fundamentum.* vbi specialiter de Virgine loquitur, vt infra referemus, ipse autem ad omnes confirmatos id extendit. Hi vero auctores nullum sententiae suae fundamentum asserunt, sed ex ipso nomine, & ratione confirmationis id vt manifestum supponunt, quia necessarium putarunt, aliquid maius, & (vt ita dicam) infallibilius confirmatis oportere tribuere, quam cæteris, nihil autem aliud esse videtur nisi auxilium gratiae praeueniens, quod ad conseruandam gratiam illis tribuitur, & in communibus praedestinationis non habet infallibilitatem, nisi supposita conditionata scientia, in confirmatis autem habet ex se, ac proinde absoluta necessitate. Possuntque ad hoc sua-

dendum induci testimonia Augustini, & Diui Thomae, ac rationes, quibus aliqui putant, aliquos saluari per auxilium physice praedeterminans, licet necessarium non sit, & sine illo plerique cum auxiliis congruis saluentur: nam licet illi qui ita distinguunt, contentur in vtrisque saluare libertatem, re tamen vera non possunt, vt in libro quinto capite 24. late dixi, vbi etiam distinctionem illam auxiliorum fustius impugnauimus.

8. *Discrepancia inter perseverantiam & confirmationem.* Hæc ergo differentia inter confirmationis, & perseverantiae donum nobis nullo modo probatur. *Discrepancia inter perseverantiam & confirmationem.* Potest autem duos sensus habere, quos oportet distinguere, quia non in eodem gradu, nec eodem uerantiam, modo censemus esse improbandos. Prior ergo sensus est, si illa necessitas confirmatorum in gratia confirmationem non solum intelligatur quoad negationem, seu ea in gratia confirmationem peccati mortalis, sed etiam quoad linguam duplicem los actus positivos, quibus in omnibus occasionibus sensum habere possunt, ita vt in illis actibus libertatem non habere possunt. habeant, vel quoad specificationem, vel etiam quoad exercitium. Alter sensus est, vt isti confirmati ad peccandum libertatem non habeant, sed necessario non peccent, salua nihilominus libertate, saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem intra latitudinem bonorum actuum. Quod enim hic modus possibilis sit, in Christo Domino certissime conspicimus, ille enim peccare non potuit absolute, & simpliciter, & ideo concedendum est, necessario non peccasse, neque habuisse libertatem ad peccandum, & nihilominus liber fuit in omnibus suis actibus, etiam in illis, quibus affirmatiua praecepta impleuit, si quæ habuit. Quomodo autem hæc duo conciliata in ipso fuerint, in tom. 1. 3. partis q. 19. pro nostra tenuitate explicuimus. Possunt ergo illi duo modi ad puros homines applicari.

9. *Assertio prima.* In priori ergo sensu aliqui putant, illam sententiam esse impossibilem, etiam de potentia absoluta. Sed licet verum sit, hoc fieri non posse per solos habitus, vel perfectionem intrinsecam eorum, vt iam tetigimus, & iterum dicemus, nihilominus absolute, & per omnem Dei motionem, non est id simpliciter impossibile, vt ostendimus in Prolegom. l. c. 4. & 5. & lib. 5. cap. 24. Est vero id sit possibile, nempe confirmationem in gratia ita necessitate hominis voluntatem ad non peccandum, vel potius ad omnem actum voluntatis, quo vitatur peccatum, existimo tamen non solum de omnibus confirmatis, verum nec de aliquo, etiam de Beatissima Virgine posse id cum probabilitate affirmari. Probatur primo quia id est valde nouum, & neque in Scriptura, neque in Patribus habet fundamentum, omnia enim, quæ de confirmatis docent, multo melius, & congruentius, salua illorum libertate intelliguntur, vt videbimus.

10. *Probatur secundo.* Secundo quia Christus Dominus exemplar fuit omnium confirmatorum in sanctitate, quia ille ab intrinseco, & connaturaliter, & cum summa perfectione non fuit ab omni peccato immunis, alii ex accidenti dono, & privilegio habuerunt quandam illius perfectionis participationem, sed Christus Dominus non ita fuit impecabilis, quin libere singulos bonos actus viatoris exercuerit, & per eos praecepta impleuerit, ergo multo minus de cæteris confirmatis id potest affirmari. Nam vel hoc pertinet ad perfectionem, & sic magis Christo conueniret vel perfectionem non augeat, sed potius minuit, & sic non est cæteris confirmatis tribuendum quia confirmatio in gratia ad perfectionis augmentum, non ad diminutionem illis data est. Tertio quia alias non meruissent huiusmodi confirmari per actus, quibus praecepta seruabant, quia sine libertate actus nullum est in eo meritum, vt l. 12. ostendimus. Imo neque hi sancti obligarentur praeceptis, quia praecepta etiam solum de actibus liberis dantur. Denique ista tanta necessitas ad nullum effectum seu finem huius privilegii confirmationis in gratia necessaria est, & valde aliena est non solum à connaturali-



naturali modo tentendi in finem rationalis creaturæ, etiam per gratiam sanctificatæ, sed etiam à conditione æternæ beatitudinis, quæ vt corona iustitiæ promittitur, nam vbi non sunt opera libera, nec corona iustitiæ esse potest, ergo nullo modo potest attribui his sanctis tanta necessitas. Et confirmatur, nam Paulus vnus fuit ex præcipuis confirmatis in gratia & tamen ille dicebat, sibi esse repositam coronam iustitiæ.

Confirmatur.

11.

Assertio. 2. B. Virgini concessa fuit necessitas absolutæ non peccandi liberæ.

Suadetur primæ pars assertionis.

Confirmatio eiusdem.

In altero vero sensu non est quidem improbableè dicere, necessitatem absolutam non peccandi mortaliter concessam esse his sanctis per confirmationem in gratia, nihilominus tamen indifferenter id de omnibus dicere, neque fundamentum habet, neque verum esse videtur, de aliquo autem, vt de Beata Virgine id sentire nullum habet inconueniens, licet incertum sit. Prima pars probatur, quia non obstante illa necessitate saluatur vera libertas in omnibus actibus bonis, vt declarauimus, & consequenter saluatur obligatio præceptorum, & in eorum obseruatione meritum, & alioqui potestas peccandi non pertinet ad perfectionem simpliciter libertatis, vel sanctitatis, sed potius ex maxima perfectione provenire potest, non posse peccare, vt in Deo ipso, & Christo Domino est manifestum, ergo nullum est inconueniens admittere dedisse Deum quandam huiusmodi perfectionis participationem hominibus in gratia confirmatis. Et confirmatur, nam talis necessitas conferri potest sine auxilio positiuo antecederet prædeterminante voluntatem per solam negationem concursus necessarii, vel immediate ad actum ipsum voluntatis, vel antecederet negando concursum ad cogitationem, & iudicium, quo peccati possit, vel magis remote, remouendo obiecta, & occasiones, quæ talem cogitationem excitare possint. Nam sine his non datur potestas proxima peccandi. Potest autem Deus hæc omnia facillime præuenire independentem à nostra libertate, & simul potest ob augmentum perfectionis congruam cogitationem bene operandi ita immittere, vt contrariam cogitationem impediat. Neque aliquid horum est violentum, aut omnino alienum à prouidentia gratuita: nam si Deus per illam rapit adolescentem iustum, ne mutetur mens eius, quid mirum, quod præueniat, & rapiat intellectum, ita vt prauas cogitationes necessario impediat. Vnde non est hoc alienum à perfectione gratiæ, tum quia quo mens fuerit amplius elongata à potestate peccandi, eo est melius disposita: tum etiam quia hoc non fit sine positiuis cogitationibus bonis, aliisque internis auxiliis. Denique totum hoc non aduersatur aliis principiis sanæ doctrinæ, ergo talis dicendi modus, neque graue inconueniens, neque improbabilitatem habet.

12.

Suadetur 2. pars.

Nihilominus suadetur secunda pars assertionis, quia hoc videtur esse contra generales regulas Scripturæ, vt est illa, qua de vnoquoque iusto, qui saluatur dicitur Ecclesiastic. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit.* Item illa Apocalyp. tertio. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* & illa. 2. ad Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat unusquisque propria corporis prout gessit, siue bonum, siue malum.* Vtique tanquam habens ad verumque libertatem, Ex his ergo, & similibus regulis argumentamur, quia non licet nobis ab huiusmodi Scripturæ regulis tam magnam exceptionem facere, sine magno fundamento auctoritatis, vel rationis, sed auctoritas nulla est, nec ratio cogit, quia effectus confirmationis in gratia potest facile sine hac tanta necessitate intelligi, ergo. Et confirmatur, quia omnibus generaliter dicitur, vt orent: *Adueniat regnum tuum. Ne nos inducas in tentationem: libera nos à malo,* id est, vt petant victoriam temptationum, liberationem à peccatis, & consecutionem regni celorum, quæ petitiones supponunt in homine postulante potestatem, & libertatem ad

Confirmatio.

opposita. Et ideo omnibus generaliter dicitur, *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini* ad Philip. 2. Vnde etiam Paulus licet sciret, se esse in gratia confirmatum, ita de se interdum loquitur, vt libertatem peccandi in se ostendat, dicens: *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum aliis prædicauerim, ipse reprobus efficiar.* prima Corinth. 9. vbi particula, *forte*, propter libertatem posita est. Et alibi: *Ne magnitudo reuelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ.* secunda ad Corinthios 12. Quod si Paulus illum modum confirmationis non accepit, profecto nec de cæteris Apostolis, nec de aliis confirmatis in gratia id affirmari potest.

Addimus nihilominus tertiam partem de singulari exceptione Beatissimæ Virginis, non vt illam approbemus, sed vt ab omni nota, & censura illam liberemus. Multi enim, & graues auctores hoc priuilegium Beatæ Virgini tribuunt, vt non solum innocens ab omni peccato, sed etiam impeccabilis in hac vita per gratiæ priuilegium fuerit effecta, vel à principio suæ Conceptionis, & sanctificationis, vel saltem ab eo momento, quo Verbum incarnatum in vtero suo concepit, quæ diuersitas, præsentis instituto nihil refert. Distinguunt autem dicti Auctores innocentiam cum potestate, & libertate ad peccandum, saltem venialiter ab impeccabilitate. Vnde manifeste sentiunt, hanc impeccabilitatem esse cum necessitate non peccandi, & sine libertate peccandi. Quæ sententia pro aliquo ex dictis temporibus (vt distinximus) est communis in 3. d. 3. vbi D. Thomas, Bonauent. Richard. Paludan. Gabr. Almain. & Marsil. in eodem 3. q. 4. artic. 1. Ocham. q. 2. artic. 2. Alesius. 3. p. q. 9. memb. 3. artic. 2. §. 2. Quam sententiam etiam ad Paulum extendit Gabr. in 1. dist. 41. artic. 2. conclus. 3. imo videtur idem sentire de quibusdam, quos eximie prædestinatos vocat. Sed ommissa hac extensione, quoad Beatissimam Virginem, tot Doctorum auctoritas sufficit, vt hæc sententia non solum censuram non mereatur, sed etiam probabilis sit. Quia priuilegia Virginis sunt longe excellentiora, quam aliorum Sanctorum, & præsertim ea, quæ ad immunitatem, & elongationem à peccato pertinent, cum omni perfectione possibili ei concessa fuisse meritisime creditur, vt latius in secundo tomo 3. partis disput. 3. sect. quinta, & disp. 4. sect. 3. 4. & 5. late à nobis probatum est.

Nouissime autem quidam grauis Theologus contendit ostendere, hoc priuilegium non solum non fuisse Beatæ Virgini datum, sed etiam, nec de potentia absoluta dari potuisse. Quod probare conatur improbando modos omnes, quibus hactenus id fieri potuisse, vel factum esse, traditum est. Primus est, vt libertas peccandi venialiter ablata fuerit Virgini per fomitis extinctionem, sed hic modus licet sufficiat ad impotentiam peccandi ex surreptione, non tamen ad impotentiam simpliciter, quia potest cum perfecta deliberatione venialiter peccari, vt recte Durand. & Gabr. argumentantur. Vnde in statu innocentie, vbi nullus erat fomes, magna quæstio est, an potentia peccandi venialiter pro illo statu fuerit sublata?

Secundus modus est, vt potentia peccandi venialiter per habitum aliquem infusum auferri potuerit, quem modum defendit Paludan. supra q. 2. artic. 4. Sed hic modus merito improbat, tum quia nullus habitus potest imponere necessitatem voluntati ad operandum, vt à nobis supra probatum est in Prologom. 1. Neque Paludan. assert modum probabilem, quo id possit intelligi. Quia si habitus sit in intellectu quantumuis sit perfectus, non cogit ad perfectam considerationem actualem, quæ ad vitandum omne peccatum necessaria est, Et præterea non obstante consideratione actuali, non cogit voluntatem ad consensum, vel ad non diuertendam considerationem illam. Si vero habitus sit

13.

Suadetur 3. pars.

14.

Vaz q. 3. to. 3. p. disput. 120. c. 2. 0. pinatur sic. Triplex modus explicat prædictam B. Virginis necessitatem. Primus proponitur, & rejicitur.

15.

Etiam statuitur, & refellitur.



fit in voluntate, non minuit facultatem illius, seu radicalem potestatem ad vtrumlibet. Vnde quantumcumque illam inclinet ad vnam partem, semper manet integra potestas suspendendi actum suum, vel alium operandi. Et hac ratione probant Theologi, per habitus vitiorum, quantumcumque crescant, non posse prorsus extinguere libertatem voluntatis ad operandum bonum. Et ex eodem principio reicitur opinio Nominalium dicentium, damnatos obstinari, & necessitari ad semper male operandum per habitum illis inditum. Accedit, quod licet habitus posset necessitare ad non peccandum, non posset id facere, nisi necessitando ad volendum, iam vero supponimus, confirmatos in gratia non necessitari simpliciter in suis actibus, vt probauimus, idemq; de Virgine supponimus, ergo necessitas pure ad non peccandum non potuit vlllo modo esse per habitum inditum solum, ac praecise spectatum. Et hoc etiam probant argumenta, quibus supra ostendimus, perseverantiam infallibilem etiam cum libertate, non posse esse per solum habitum.

Nominalium opinio reijcitur.

16. 3. Quoque impugnatur.

Insufficiencia.

Tertius modus explicandi illam necessitatem est, vt inducatur per aliquos actus. Sic enim de Beata Virgine dixit Richard. de Sanct. Victor. in lib. de Eman. cap. penultim. ab instanti incarnationis adeo diuinum amorem in Virgine conualuisse, vt illam omnino solidaret, ita vt de cetero spiritualis qualiscumque defectus in eam incidere omnino non posset, nec aliquid, quod qualicumque excusationi subiaceret. Et in cap. ult. videtur argumentum sumere ab statu Beatorum, dum ait, Virginem in via, quoad hanc partem illam participasse. Veruntamen licet tanta amoris perfectio, & frequentia multum ad vitanda omnia peccata iuuare potuerit, & in eo possit etiam magna ratio, & congruentia considerari, ob quam Deus Virginem sic se diligentem ab omni macula peccati praeseruaret, non tamen potuit esse per se sola ratio adaequata, & sufficiens ad inducendam absolutam necessitatem non peccandi, vel ad auferendam peccandi libertatem. Quia amor Dei perfectus, & maxime feruens, licet dum est, non compatiatur secum veniale peccatum actuale, nihilominus si amor ille non sit necessarius, sed liber, non potest omnino auferre potestatem peccandi, quia cum libere exerceatur, potest ab illo cessari, si autem suspendatur, eo ipso non impedit actuale peccatum pro eo tempore, pro quo actu non amatur Deus. Nam actus praeteritus iam non habet impossibilitatem formalem, vel effectiuam cum veniali peccato. Vnde in hoc non potest comparatio inter beatum, & viatorem fieri, quia actus amoris in beatis omnino est necessarius, & ideo semper, & immutabiliter constituit voluntatem rectam, amor autem viatoris non est ita necessarius, & ideo non potest necessitatem inferre voluntati, vt semper recta sit. Quod si obiciat, quia Deus potest necessitate viatorem ad perpetuum amorem sui actuale. Responderet ille Auditor, negando posse Deum, necessitare hominem non videntem se, ad se amandum, ita enim docet aliis locis, quae ibi allegat. Veruntamen licet id possit Deus de potentia absoluta, certum credimus, non ita fecisse cum confirmatis in gratia, neq; etiam cum Virgine, quia viatori longe melius est libere amare Deum, quam necessario, & ideo loquendo de facto, eodem modo certum videtur, non abstulisse Deum libertatem peccandi a quocunque confirmato, etiam Virgine, ex vi solius amoris, quia supposita libertate amoris, ille modus impossibilis est.

Obiectio soluta.

17. Quartus adhibetur.

Quartus modus est, negando voluntati concursum ad peccandum, & ad omnem actum malum. Quem modum defendunt Ocham. & Gabriel. Sed dictus auditor putat esse impossibilem etiam quoad peccata omissionis. Nam peccata, quae per positium actum committuntur, indigent concursu Dei ad actum, vt committantur, & ideo in eis optime intelligitur au-

ferri posse libertatem ad peccandum negato concursu ad talem actum. At peccatum omissionis non requirit actum, & ideo etiam si negetur concursus ad actum, potest voluntas peccare per liberam suspensionem, quia ad illam non indiget concursu. Quam vulgarem objectionem sibi proponunt Gabriel, & Ocham. & respondent, tunc posse Deum se solo infundere actum necessarium ad non peccandum. Sed non bene respondent, tum quia actus vitalis non potest fieri a solo Deo, ita vt voluntas velit, tum etiam quia etiam illo modo non impleteretur praecipuum, quia praecipuum est de agendo, voluntas autem tunc non ageret, sed reciperet actum. Melius tamen dicere possent, in eo articulo Deum necessitare voluntatem ad agendum talem actum, quod sine dubio facere potest, & tunc voluntas satisfaceret praecipuo, vel saltem illud non transgrederetur, quia & vult, & facit, quod praecipuum est, quod vero non faciat libere, sibi non imputatur, quia praenititur, & necessitatur a Deo. Sed licet hic modus sit possibilis, non est Virgini tribendus, quia est valde imperfectus, & quia incidit in alium modum reprobatum, quod Deus necessitet confirmatum in gratia ad actus ipsos, quibus implet praecipua, ita vt per illos non mereatur, quod de Virgine nullatenus admittendum est. Vnde melius posset ad illam replicam responderi, ad transgrediendum praecipuum affirmatiuum non sufficere negationem actus praecipui, sed necessariam esse voluntatem non faciendi actum praecipuum, vel expressam, & formalem de tali negatione, vel de aliquo, quod sit causa omissionis cum sufficiente praenitione, & ideo, negato concursu ad talem actum, auferri potestatem peccandi. Sed statim occurrit obiectio de pura omissione, quod possibilis sit, & satis esse indirectum voluntarium, vt sit peccatum, quia potest facere, & non facit. Sed responderi potest, vel hoc solum voluntarium non sufficere, vt omissio ad peccandum imputetur, vel saltem non sufficere in illa voluntate, quae non potest illam omissionem directe velle, quia indirectum non imputatur, nisi quatenus aequialet directo, quod est in potestate proxima talis voluntatis. Et praeterea posset Deus pro illo articulo negare voluntati concursum tam ad voluntatem faciendi, quam non faciendi, & ita in neutro posset esse peccatum, necessitareturq; voluntas ad non peccandum, non quia impletio praecipui necessario fieret, sed quia ipsa ommissio necessario esset cum excusatione culpae. Adde, potuisse etiam Deum non permittere, vt talis voluntas in eas angustias redigeretur, vt nisi pro tali momento non impleteret praecipuum, peccaret, quia posset vel talem cogitationem pro tunc ab illa auertere, vel antea illam praenire, vt in fallibiliter impleteret praecipuum eo tempore, pro quo nondum obligabat, hoc enim in affirmatiuis praecipuis semper fieri potest, quia tempus obligationis eorum latitudinem habet.

Responsiones impugnat.

Aptior responsio.

Hic etiam modus exploditur.

Instantia, & eius solutio.

Mihi ergo dubium esse non potest, quin Deus possit confirmare purum hominem in bono, necessitando illum ad non peccandum, seruata libertate in singulis actibus eius. Et praeter dicta conuincor exemplo animae Christi, quae ita caruit libertate ad peccandum, retenta libertate in omnibus actibus viatoris. Nec satis est dicere, hoc fuisse singulare in Christo, quia per vnionem hypostaticam voluntas eius facta est incapax peccati. Hoc, inquam, non obstat, quia obiectio gratia vnionis praecise sumpta, licet constituat humanitatem impeccabilem, non tamen est donum proxime, & formaliter dans voluntati creatae impeccabilitatem, sed est radix, & forma quasi remota, ratione cuius debita est illi voluntati talis impeccabilitas, & donum illud, quo proxime, & formaliter confertur. Ergo seclusa hypostatica vnione, est possibile illud donum. Et explicatur optime a simili de fomite: nam fomes non fuit in Christo, nec (vt opinor) esse potuit de potentia absoluta ratione vnionis, & nihilominus

18. Auditoris iudicium.

Praoccupatio tacita obiectio.

Fomes nec de potentia absoluta potuit esse in Christo.



nus fomes in illo non fuit extinctus formaliter per vñionem, sed per aliud donum creatum, siue illud sit gratia perfectissima, siue consummata per visionem beatam siue aliqua alia virtus interna simul cū externa Dei protectione. Quicquid illud sit, optime sequitur, potuisse communicari alteri appetitui, & voluntati humane, seclufa vñione hypostatica, quia est quid distinctum ab illa, & ab illa non pendet essentialiter. Ita ergo de illo dono, quo voluntas Christi est confirmata in bono per impotentiam peccandi cum libera potestate bene operandi, nam si illud possibile fuit in Christo, etiam dari potuisset sine vñione, solumq; esset differentia, quod voluntati vñitæ est illud donum connaturale, & inseparabile ab illa, stante vñione, supposito autem creato non esset connaturale, neq; vllam necessariam connexionem cum illa haberet. Ergo non magis repugnat tale donum in voluntate Virginis, quam in voluntate Christi. Cuius etiam vehemens signum est, quia omnes difficultates occurrentes circa tale donum in voluntate Virginis, habent locum in voluntate Christi, & specialiter illa de peccato omissionis maxime in Christo vrgetur, & soluitur, vt in tomo. 1. 3. p. q. 19. late tractatum est, & eadem potest solui in voluntate creata, vt iam insinuaui, & ex dictis in dicto loco constare potest. Non est ergo cur dicamus, genus hoc confirmationis esse impossibile.

19. *Assertio. 3. in presenti dubitatione*  
Nihilominus in illa disp. 4. tomi 2. in 3. p. indicaui, non oportere, hunc modum necessitatis in euitandis peccatis Virgini attribuire, neq; id pertinere ad maiorem ipsius perfectionem, idemq; nunc censeo. Primo quia sine dubio potuit Deus eam immunem præseruare ab omni peccato etiam veniali per auxilia congrua simul cum eximia gratia, & excellenti virtute, & carentia fomitis, nam supposita huiusmodi habituali perfectione cum ablatione impedimentorū, facillimum erat per cogitationes pias, & accommodatas illius mentem ita regere, vt semper, ac infallibiliter recte eligeret, ergo alia necessitas per denegationem generalis concursus nihil ad puritatem, & innocentiam vitæ conferebat. Aliunde vero non erat debita naturæ, & personæ creatæ, imo erat contra exigentiam naturæ, vnde fuisset aliquo modo violenta. Quanuis autem admitteremus in Virgine hoc speciale priuilegium, & singularem modum confirmationis per absolutam impeccabilitatem cum ablatione libertatis ad peccandum, non ideo subsistere posset differentia illa prima inter donum perseverantiæ, & confirmationem in gratia. Quia posito illo priuilegio, etiam confirmatio Virginis differret multum à confirmatione aliorum sanctorum, non solum ex parte materiæ, quia ipsa præseruata est ab omni peccato, & in bono simpliciter confirmata, alii vero Sancti solum à mortalibus peccatis præseruantur, & in bono tantum illis contrario confirmantur, sed etiam in modo, quia cæteri non priuantur potestate peccandi mortaliter, quod commune est omnibus perseverantibus in gratia, quanuis non dicantur confirmari, ergo illa differentia inter eos locū non habet.

20. *Discrimen doni perseverantiæ, & confirmationis improbat*  
Vnde facile etiam reicitur aliud discrimen ab aliis excogitatum, nimirum, quod donum perseverantiæ non datur simul in eo momento, in quo incipit perseverare, sed successiue per totum vitæ tempus, in quo perseveratur, continue dando auxilia congrua in singulis opportunitatibus, vt homo non cadat. At vero confirmatio in gratia datur simul in eodem instanti, in quo homo confirmatur in gratia. Sic enim dicunt Sancti Patres, Apostolos fuisse confirmatos in gratia in die Pentecostes, & multi dicunt, Ioannem Baptistam fuisse confirmatum in gratia, vel etiam in bono in prima sanctificatione in vtero matris. Imo aliqui etiam idem sentiunt non solum de Ieremia, sed etiam de S. Ioseph, vt in præcedenti libro retuli. Hoc (inquam) discrimen subsistere non potest, haberet enim locum, si confirmatio in gratia daretur ex via-

licuius habitus infusi, vel qualitatis permanentis determinantis voluntatem ad non peccandum, quæ aliis perseverantibus communi modo non tribueretur: vel etiam posset aliquo modo subsistere, si confirmatis libertas ad peccandum in instanti confirmationis auferretur, saltem per absolutam, & perpetuam denegationem concursus ad actum, quo peccatur: vtrumque autem horum falsum esse ostendimus, ergo non magis potest dari confirmatio in gratia simul in vno instanti, quam perseverantiæ donum dari possit.

Et declaratur, ac probatur aperte, quia sicut in prædestinatis communiter necessarium est, vt congrua auxilia suis temporibus infallibiliter dentur, vt perseverent, ita in confirmatis est eadem auxiliorum subministratio ad non cadendum necessaria, quia habitus non continent hominem in officio infallibiliter, nec præcedentia auxilia iam adiuuant, quia non sunt, & virtus eorum, si quæ relictæ est, habitualiter tantum manet, ergo si postea cessarent noua auxilia posset homo cadere, nihil enim relinquitur, quod illum valeat infallibiliter continere. Quod si forte dicatur confirmatio simul dari in efficaci proposito voluntatis Dei, qui statuit ex tunc manu tenere hominem, quem confirmat, idem dici poterit de dono perseverantiæ, quia idem propositum habet Deus pro aliquo tempore circa omnes prædestinatos. Vnde modus ille loquendi de Apostolis, Ioanne Baptista, & similibus, vel hoc modo exponendus est, vel proprius dicemus, Apostolos confirmatos fuisse à die Pentecostes, quia tunc incepit eis dare donum vsq; ad mortem continuandum, quod pari ratione de dono perseverantiæ dici potest, vt declaravi. Denique confirmatio in gratia perseverantiam includit, vnde successiue habet effectum suum, ergo oportet, vt donum illud, quod est principium talis effectus, etiam successiue detur, cum res permanens esse non possit, vt declaratum est.

22. *Tertium discrimen inter prædicta dona.*  
Tertiam differentiam excogitauit Vazq. in 1. p. disp. 90. c. 2. & 1. 2. disp. 200. cap. 5. dicens, confirmatum in gratia solum differre à communi prædestinato perseverante, quia confirmatus habet suæ perseverantiæ reuelationem, quam prædestinati communiter non habent. Quæ posterior pars manifesta est, priorem vero ipse non probat, adeo autem certam esse supponit, vt posteriori loco interroget. *Quis autem dicat confirmatos in gratia de sua iustificatione, & perseverantiæ reuelationem non habuisse?* Quod etiam, posita illa reuelatione, sufficiens constituatur differentia inter vtrumque donum, ipse directe non probat, sed quasi à sufficienti partium enumeratione, quia oportet aliquam differentiam assignare, & nulla alia inueniri posse videtur. Potest vero sufficientia illius differentiæ in hunc modum declarari, quia non oportet, vt confirmatus ab aliis distinguatur in virtute, seu efficacia perseverandi, hæc enim æqualis esse potest in vtroque, satis ergo est, quod differat in securitate perseverandi, nam habet confirmatus ex reuelatione, & inde etiam maiori pace (vt sic dicam) seu cum minori animi sollicitudine, & anxietate timoris, & tremoris perseverat, quod totum ad maius donum, & beneficium gratiæ spectat, licet ad maius auxilium non pertineat: quanquam vix etiam fieri potest, quin reuelatio, si adit eius memoria, magis excitet, maioresq; animos ad perseverandum præster.

23. *Iudicium auctoris de hoc tertio discrimine.*  
Hæc sententia probabilis est, id tamen, quod tanquam certum supponit scilicet, omnes confirmatos in gratia habere, & habuisse reuelationem suæ perpetuæ stabilitatis, nobis valde incertum est, quia est res valde supernaturalis, quæ nulla auctoritate ostendi potest, nisi fortasse petendo principium, vtique ex confirmatione in gratia reuelationem colligendo. Nam de Paulo v. g. communiter creditur, fuisse confirmatum in gratia à tempore conuersionis suæ, vel baptismi, vt inditat Beda Actor 23. circa illa verba:

Ergo



Ego in omni scientia bona conuersatus sum ante Deum, &c. Et tamen non constat, illum statim habuisse suae confirmationis reuelationem. Quin potius aliqui sentiunt, eum id significare cum scripsit primam epistolam ad Corinth. & in eius cap. 4. dixit: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. & cap. 9. Castigo corpus meum, &c. ne forte, &c. Et ita partem hanc probabilem existimat Vega lib. 9. in Trident. cap. 12. Fateor tamen ex illis locis non satis probari, nam alias habent expositiones, quas nunc omitto. Vnde D. Thom. 1. 2. q. 112. art. 5. probabiliter credit, quando illi dictum est: Sufficit tibi gratia mea 2. Corinth. 12. illam notitiam, & reuelationem habuisse, & tamen illa verba dicta illi sunt in raptu usque ad tertium caelum, qui multo ante scriptam epistolam ad Corinthios contigit, ut ex eodem cap. 12. colligitur. Item multi colligunt, hanc reuelationem factam Paulo ex illo. 1. Corinth. 2. Nos spiritum Dei accepimus, ut sciamus, quae à Deo donata sunt nobis. & ex illo Roman. 8. Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, &c. Quae etiam testimonia non cogunt, nam aliis etiam modis exponuntur. Veruntamen licet daremus, cum illa scriberet, iam habuisse illam reuelationem, nihilominus non constat, in ipsamet conuersione sua, vel cum baptizatus fuit, talem reuelationem accepisse: ergo potuit fieri, vel inchoari confirmatio sine tali reuelatione, ergo etiam potuit sine illa consummari. Idem argumentum fieri potest de ceteris Apostolis, quia nullo testimonio constat, illos omnes in die Pentecostes illam reuelationem accepisse, neque scholastici hoc illis tribuunt, quanuis tunc fuisse confirmatos fateantur. Et vix de Petro, & Paulo affirmant, aliquando habuisse illam reuelationem. Item de Sancto Ioseph probabilissimum est, fuisse à principio in gratia confirmatum, cum tamen reuelationem à principio non habuerit, & de toto vitae tempore sit res satis incerta, idemque argumentum de Ieremia fieri potest. Denique forte Deus multos in gratia confirmauit, quanuis id neque ipsis, neque aliis in hac vita reuelauerit. Denique Machar. senior hom. 17. sic ait. Dico autem tibi, quod etiam Apostoli, qui Paracletum habebant, non erant plane securi. Et alia his similia habet homil. 19. quibus significat, illos certam scientiam suae perseverantiae non habuisse.

24. Deinde non apparet, cur illa reuelatio sit necessaria ad confirmationem, vel ad illam sufficiat. Certe enim D. Thomas q. 24. de Verit. art. 9. ex professo explicat, quomodo homines viatores confirmantur in gratia, & nullam mentionem talis reuelationis facit, sed per internam gratiae perfectionem, & externam Dei protectionem sufficienter se donum illud explicasse existimauit. Et in solut. ad 2. dicit illo modo fuisse confirmatos Apostolos, & Ioannem Baptistam. Et praeterea talis reuelatio videtur supponere confirmationem eo modo, quo cognitio supponit obiectum suum, quia confirmatio ipsa ut infallibiliter futura reuelatur, ergo non fit confirmatio per reuelationem, sed solum agnoscitur. Quod si quis dicat, reuelari perseverantiam futuram, & per reuelationem transire in confirmationem: instari potest, quia reuelatio est quasi speculatiua cognitio, quae non mutat obiectum, ergo si perseverantia reuelatur, per reuelationem talis esse cognoscitur, ergo etiam post factam reuelationem, illa manet in rationem doni perseverantiae. Quod si illa perseverantia est confirmatio, ex se talis est, & per reuelationem cognoscitur, non fit. Alias ipse confirmatus non cognosceret per directam reuelationem, se esse confirmatum, sed solum reflexe, cognoscendo, se habere suae perseverantiae reuelationem. Denique donum confirmationis in gratia est illud, quod homini dat vires, quibus infallibiliter firmatur in bono, reuelatio autem non firmat in bono, sed firmatum supponit. Propter hoc igitur in hac sententia non quiesco, licet plus probabilis sit, quam ceterae haecenus relatae, habeat.

Quartum discrimen inter haec dona constituunt aliqui in maiori perfectione intrinseca gratiae. Hoc assignant Thomistae, inter se vero non consentiunt. Nam Ledesma id tribuit internae gratiae soli absque vlla Dei protectione, & manutentione extrinseca, quae ad perseverandum necessaria est. Alii vero docent confirmationem partim provenire ab intrinseco ex perfectione gratiae habitualis, partim ex diuina custodia, & protectione. Ita docet Ferrar. 3. contra gent. cap. 70. in fine, & sequitur Medina. Et quidem prior sententia merito improbat. Primo quia ille Auctor omnibus confirmatis attribuit necessitatem non peccandi, quod improbatum est. Secundo quia illa perfectio gratiae viatoris, quam dicit esse ad similitudinem gratiae consummatae, intelligi non potest, ne dum explicari. Nam vel est perfectio habitualis, & permanens per modum actus primi in ipsis habitibus gratiae, vel est perfectio actualis, neutrum dici potest, ergo. Primum patet, quia talis perfectio habituum gratiae non potest esse, nisi intensio illorum, quid enim aliud in illis cogitari potest, tum etiam quia licet aliquid aliud esse fingatur, scilicet, vel perfectio individualis eorundem habituum, vel nouus habitus infusus, distinctus ab omnibus, qui non confirmatis tribuuntur, praeterquam quod totum hoc impugnatum sufficienter est, illo etiam dato, non potest voluntas viatoris per talem perfectionem habitualement aut necessitari, aut ad bonum determinari, ut euidenter probat Diuus Thomas q. 24. de Verit. art. 9. & 4. contra gent. cap. 70. & satis à nobis declaratum est. Si vero illa perfectio sit alicuius gratiae actualis, vel illa est aliquis actus secundus perpetuo in homine manens, & illum rectificans ad non peccandum. Et hic quidem actus merito diceretur participatio perfectionis gratiae consummatae, & alius esse non posset, nisi perfectus Dei amor, nullus enim alius actus potest vniuersaliter rectificare voluntatem. Vanum est autem, talem actum perpetuum, & immutabilem in viatoribus fingere, ut de Beata etiam Virgine diximus. Vel denique illa perfectio actualis gratiae consistit in actuali auxilio Dei congruo, & efficaci, & tunc si tale auxilium ponitur necessitans voluntatem, frustra ponitur, & contra generales Scripturae, & Sanctorum regulas: si vero tantum ponitur efficax salua libertate, etiam ad perseverantiam necessarium est tale auxilium. Item illud non potest esse vnum tantum, sed multiplicatum iuxta occurrentes necessitates, & haec est protectio, quae ad perseverandum necessaria est, & sufficit: nam per se loquendo, non est necessaria ad perseverandum alia manutentione extrinseca Dei, quamuis enim Deus possit, etiam per extrinsecam prouidentiam tollere, vel minuere occasiones, vel tentationes inducentes ad peccatum, tamen etiam permittendo illas potest homini per auxilia congrua perseverantiam tribuere, & utroque etiam modo potest hominem in gratia confirmare.

Alter vero modus explicandi illud discrimen, valde probabilis est. Potest tamen contra illum obici, quia supponit aliquid, quod nec per se necessarium apparet, nec probari posse videtur, nimirum donum confirmationis includere perfectionem gratiam etiam habitualement, quam ordinarium perseverantiae donum. Quod sic declaratur, quia illa maior perfectio non potest esse, nisi maior intensio. Nam ut dixi, nulla alia maior perfectio potest in habituali gratia cum probabilitate cogitari. At vero nulla ratione necessarium apparet, ut confirmatus in gratia semper sit sanctior quoad intensiorem gratiae habitualis, quam quilibet alius praedestinatus, qui cum communi perseverantiae dono saluatur. Cur enim hoc necessarium est, aut ubi reuelatum inuenitur, aut quomodo ex reuelatis colligi potest? Certe de Ieremia probabilis creditur fuisse in gratia confirmatum, ex quo fuit in utero matris sanctificatus, quod

25.  
Quartum  
discrimen  
vtriusque  
doni.  
Dupliciter  
explicatur

Primus ex-  
plicandi mo-  
dus impug-  
natur. 1.  
Secundo.

Tertio im-  
pugnatur.

26.  
Secundus  
explicandi  
modus etiam  
difficilis.

24.  
Illud discrimen  
infringitur.

Eufasio, e-  
iusque im-  
pugnatio.



tamen de Isaia non constat. Et licet admittamus, Isaiam non fuisse in gratia confirmatum, non inde sequitur, quod gratiam minus perfectam, & intensam habuerit. Et similes comparationes inter alios sanctos, vel prædestinatos facile cogitare possunt. Et præterea gratia habitualis cum habitibus per se infusis, licet ad actus sui ordinis multum iuuent, & quo intensiores fuerint, eo ad actus intensiores inclinent, nihilominus ad minuendas passiones, & ad vincenda peccata legi naturæ contraria parum iuuant, nisi Deus specialibus auxiliis actualibus iustum præueniat, & custodiat. Potest autem Deus pro sua libertate homini habenti gratiam habitualement minus intensam, maiora auxilia actualia, magisque accommodata, & frequentiora conferre, quam sanctiori, ergo ille potius confirmatus dicendus erit, ac subinde confirmatio non consistit in maiori gratiæ intensione, vel illam requirit. Adde neque maiorem auxiliantem gratiam videri sufficientem ad illam differentiam constituendam, tum quia differentia hæc accidentaliter valde est, tum etiam, quia in dono perseverantia potest similibus diuersitas inueniri.

27. *Excogitatur alius non improbabilis dicendi modus.* Propter hæc posset aliquis non improbabiler dicere, non esse necessarium, nos esse anxios in constituenda differentia inter hæc dona, neque esse vllum inconueniens, quod omnes prædestinati pro aliquo tempore confirmati sint in gratia, priusquam moriantur. Nam in primis Scriptura sacra perseverantiam solet confirmationem vocare, & in illa perinde est à Deo perseverantiam, ac confirmationem postulare, ut patet ex illo Pauli. 2. ad Thessal. 2. *Ipsæ autem Dominus Iesus Christus confirmet corda vestra in omni opere, & sermone bono.* & Psalm. 62. *Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis.* & Psalm. 50. *Redde mihi latitiam salutaris tui, & spiritui principali confirma me.* Vnde Psalm. 4. ait David: *Me autem propter innocentiam suscepisti, & confirmaisti me in conspectu tuo in æternum.* Quod si fortasse David fuit singulariter confirmatus, eo scilicet modo qui Apostolis, vel aliis insignioribus Sanctis tribuitur, certe non veretur idem David de omnibus iustis absolute dicere: *Confirmat autem iustos Dominus.* Psalm. 36. & Paul. 2. ad Thessal. 3. *Fidelis autem Dominus est, qui confirmabit vos, & custodiet à malo.* Vnde colligere possumus, confirmare Deum hominem, illum à malo custodiendo, per donum autem perseverantiæ illum à malo custodit, ergo confirmat illum. Accedit, quod D. Augustinus accurate differens de donis gratiæ, nunquam distinxit donum perseverantiæ à dono confirmationis, sed sub perseverantia semper vtrunque concludit, & ita lib. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. solum distinguit adiutorium, quo datur homini posse perseverare, si velit, & adiutorium, quo datur, ut velit, & perseveret. Et hoc adiutorium dicit promississe Christum Apostolis, cum fructum permanentem promisit, & generaliter ait, Deum hoc donum dare eis, quibus dat, ut perseverantissime stent, quod omnibus prædestinatis conuenit, cum tamen perseverantissime stare, & confirmari idem esse videantur. Item quid plus tribui potest dono confirmationis, quam quod sit gratia, qua homo indeclinabiliter, & insuperabiliter agitur in bonum, at hoc tribuit ibi Augustinus cuicunque dono actualis perseverantiæ. Item in omnibus satis indifferenter dicit, donum permanendi in gratia per congruam vocationem dari, nec aliquam differentiam inter sanctos confirmatos, & perseverantes in gratia in hoc constituit.

18. *S. Thomas assentitur.* Simili modo procedit D. Thomas in hac materia, nam in 1. 2. q. 109. sub perseverantia concludit omne auxilium dirigens, & protegens contra tentationum impulsus, quod tam confirmationi, quam perseverantiæ conuenit, & q. 114. art. 9. eodem modo loquitur, & in solut. ad 2. distinguit perseverantiam viæ, & patriæ, unde sicut in patria non est aliud perseverare in bono, & confirmari, ita nec in via. Et in q. 24.

de Verit. art. 9. quæ dicit de confirmatione viatoris in bono, communia sunt omnibus perseverantibus in gratia, unde sub eodem titulo videtur vtrunque comprehendere. Nec in loco 1. p. supra allegato recte citatur, nam ibi non agit de confirmatione in gratia ab intrinseco: unde dicit in corpore, *ex hoc naturam rationalem in bono confirmari, quod efficitur beata, & in hoc sensu dicit ad 1. quod si filii Adæ non permitterentur peccare, hoc non esset per hoc, quod essent in iustitia confirmati.* utique ab intrinseco, sed propter diuinam providentiam. Denique Salmeron in Præambulis ad epistolam Pauli. p. 2. disp. 14. & 15. multa congerit de confirmatione, & perseverantia in gratia, quæ si recte spectentur, indicant esse eandem rem diuersis vocibus significatam.

29. *Resolutio.* Sed licet fortasse quoad rem ipsam hæc vera sint, nihilominus propter modum loquendi supra ponderatum in verborum usu, & accommodatione, aliqua est constituenda distinctio. Nam sine dubio ipsummet donum perseverantiæ magnam habet latitudinem, & quibusdam maius, & abundantius, quam aliis dari potest, & datur. Quæ differentia etiam possit esse in intensione habituum, proprie, & per se ipsum perseverare datur, spectanda est. Nam licet omnibus perseverantibus detur auxilium simpliciter efficax, nihilominus quibusdam datur efficacius, quam aliis, & aliquibus datur efficacissimum, nimirum per illustiores illuminationes intellectus, & ardentiores affectus voluntatis, & cum maiori protectione, & providentia, quam ad efficaciam perseverandi esset necessaria. Hinc ergo licet omnes, qui saluantur, habeant perseverantiæ donum absolute loquendo, ut omnia dicta conuincunt, nihilominus in latitudine illius doni possunt quasi duo gradus distinguui, vnus quasi ordinariæ, & communis protectionis, ac efficaciæ, alius singularis excellentiæ, & efficacitatis, quæ ibi magis refacet, ubi maiores difficultates, & spirituales pugnæ occurrunt, & victoria facilius, & suauior sit. Quæ distinctio non est formalis, vel essentialis, sed tantum accidentaliter, & secundum magis, & minus, & ideo satis esse non potest, ut dicamus, dona confirmationis, & perseverantiæ esse diuersarum rationum, sicut non dicimus, gratiam intensam, & remissam esse diuersæ rationis. Nihilominus potuerunt voces ita accommodari, ut licet omnis perpetua conseruatio in gratia vere sit, & dicatur perseverantia, nihilominus confirmationis vox sit accommodata ad significandam illam solam perseverantiam, quæ cum singulari excellentia, & copia auxiliorum donatur. Et hoc ad summum ostendit communis loquendi modus: & licet compendiosius, hoc ipsum dixi in lib. 3. de Prædestinat. cap. ult. in fine. Et idem sentit Medina. 3. p. q. 27. art. 4. in fine, licet multa inuoluat. Nec ab opinione Ferrariensis, & aliorum, qui perfectionem gratiæ habitualis postulant, multum discrepamus, fortasse enim frequentius ita contingit, quia Deus non dat illam auxiliorum abundantiam, nisi sanctioribus, & sibi magis dilectis, nos autem explicamus id, quod est per se, quodque ad confirmationem possit sufficere, etiam si habitualis intensio non esset maior, & sine quo nulla intensio gratiæ habitualis ad perseverandum valet: nam sine dubio multi non perseverant, qui ad maiorem sanctitatis gradum in hac vita peruenerunt, quam alii, qui perseverarunt, ideo si qua est differentia, in auxiliorum efficaciam illam consideramus.



C A P V T IX.

*Vtrum homo in statu innocentie, & Angeli viatores speciali dono gratie ad perseverandum indiguerint?*

1. **R**ATIO dubitandi in hoc puncto precipue sumitur ex August. l. de Corrept. & grat. c. 11. & 12. & l. de Dono perseue. c. 6. & 7. his enim locis differentiam constituit inter statum naturæ integræ, & lapsæ, quod in illo data est homini gratia, qua perseverare posset, si vellet, perseverare autem non est datum, sed eius libertati relictum, ut per illam perseveraret, si vellet: in præsentī vero statu homo non perseverat, nisi donum speciale perseverandi accipiat. Vnde inter alia in dicto cap. 7. dicit: *Qui non infertur in tentationem, non discedit à Deo, non est hoc omnino in viribus liberi arbitrij, quales nunc sunt, fuerunt in homine antequam caderet.* Idem est autem perseverare, quod non discedere à Deo, seu non vinci tentatione. Ergo hoc fuit in viribus liberi arbitrij in statu naturæ integræ, ergo non indiget speciali dono ad perseverandum, sicut non indiget. Vnde subiungit: *Post casum autem hominis non nisi ad gratiam suam voluit Deus pertinere, ut homo accedat ad eum, & non recedat ab eo.* Vbi particula: *non nisi*, non excludit cooperationem liberi arbitrij, sed indicat necessitatem specialissimæ gratiæ, sine qua nunc non potest liberum arbitrium perseverare, ergo sentit, hanc non fuisse ante lapsum necessariam.

2. **A**ugetur 2. ratio dubitandi. Secundo potest augeri difficultas ex Prospero, seu Cœlestino Papa in epist. ad Episcop. Galliæ dicente: *In prauaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem, & innocentiam perdidisse:* ergo ante lapsum habuit homo naturalem possibilitatem viuendi innocenter, ac subinde in gratia perseverandi: ergo perseverare poterat sine gratia speciali. Et eodem modo Auctor Hypognoſtic. in lib. 3. inter opera Augustini cap. 1. dicit, Adamum ante lapsum potuisse per liberum arbitrium implere, quod vellet, cum sanam voluntatem haberet. Idemq; sentit Prosper contr. Collator. cap. 18. Et Anselm. de Concept. Virg. cap. 22. idem indicat, dum ait, recepiſſe Adam tam excellentem gratiam, ut per liberum arbitrium & sibi, & aliis illam conseruare potuisset. Et idem fere de Angelis tradit Gregor. libr. 5. Moral. cap. 28. alias 27. & lib. 25. cap. 4. & homil. 7. in Ezechiel. dum ait, sanctos Angelos pro sua libertate stetit, sicut eadem ceteri corruerunt.

3. **E**x quibus argumentor tertio ratione, quia tota necessitas specialis doni ad perseverandum, orta est ex lapsu naturæ humanæ, ut Augustinus in locis citatis significat, & sæpe alias, ergo in natura integra non erat talis necessitas, & ideo diximus supral. in statu innocentie potuisse hominem cum communi auxilio gratiæ & singula, & collectiue omnia præcepta tam naturalia, quam supernaturalia seruare, & consequenter potuisse eodem auxilio omnia peccata per longum tempus, ac proinde per totum viæ spatium seruare, sed si hoc faceret, perseveraret, ergo ad perseverandum non indiget speciali dono, vel auxilio. Propter quam rationem videtur hanc sententiam defendere Durandus in 2. d. 29. q. 1. dum ait, potuisse Adam vitare culpam sine gratia, vitare enim culpam est perseverare, ut significat ibi Gabr. cum ait, magis indigere hominem adiutorio gratiæ post lapsum, quam antea. Solent etiam pro hac sententia referri Soto lib. 1. de Natur. & grat. cap. 6. & Vega lib. 12. in Trident. cap. 21. & q. 13. de Iustificat. Conrad. 1. 2. q. 109. artic. 4. & ibidem Caiet. & art. 2. Bellarm. libr. 1. de Grat. primi homin. capit. 4. Molin. in Concord. disp. 4. ad art. 13. & Auctores hos imitati nos sumus libr. 3. de Auxil. capit. 15. num. 16. quia recte expōiti in vero sensu loquuti sunt, aliquid ta-

men addere, & explicare oportet, quod illi fortasse ut clarum, vel ut aliis locis explicatum, in illis omiserunt.

4. **D**istinguendum ergo est de gratia necessaria in statu innocentie ad potestatem perseverandi, si homo vellet, & de gratia necessaria ad perseverandum actu, & cum effectu usque ad finem viæ, quæ distinctio iam satis declarata est. Et priori modo, seu quoad potestatem, dicendum est, potuisse Adam perseverare in gratia, & in statu innocentie cum sola gratia habituali, & generalibus auxiliis debitis illi statui, sine alio specialiori auxilio Dei. Hoc testatur D. Augustinus lib. de Dono perseueran. illis verbis: *Non ex Aug. est hoc (scilicet perseverare) in viribus liberi arbitrij, quales nunc sunt, fuerat autem in homine antequam caderet.* Idem habet in aliis locis citatis, & conuincit ratio facta, & idem ad minimum probant adducta testimonia. Et hinc oritur notanda differentia inter statum naturæ integræ, & lapsæ, nam in priori statu ipsa integritas naturæ cum gratia habituali, & generali concursu naturæ, & gratiæ, erat sufficiens principium perseverandi in gratia. Quia natura integra præcise spectata absque gratia sufficiens principium erat vitandi omnia peccata contraria legi naturæ, & collectiue sumpta, & quouis tempore, gratia item erat de se sufficiens ad seruanda supernaturalia præcepta, tam singula, quam omnia quouis tempore; nec ex parte naturæ retardabatur, aut difficultatem patiebatur. At vero in statu naturæ lapsæ necessarium est speciale auxilium, quo difficultas orta ex corruptione naturæ, diu vinci possit, ut ostensum est. In hoc ergo auxilio maxime est constituendum discrimen inter vtrunque statum quoad potestatem perseverandi. Nam integritas ipsa naturæ æqualebat speciali auxilio, seu præueniebat necessitatem eius, & e contrario nunc additur speciale auxilium, ut integritatis defectum suppleat. Et hoc solum citati scholastici docere voluerunt.

5. **S**ecundo dicendum est, ad perseverandum cum effectu, & infallibiliter, speciale donum gratiæ etiam in Angelis, vel homine in statu innocentie necessarium fuisse. Hanc assertionem imprimis probare possumus ex illis Scripturæ locis, quibus dicitur, Deum esse, qui in nobis incipit, & perficit iustitiam, & nihil esse in nobis, nisi ex dono Dei. Sed quia hæc testimonia de hominibus lapsis proprie loquuntur, & solum per identitatem rationis in præsentī allegari possunt, ideo explicando testimonia Patrum, & rationes, melius inducentur. Probat ergo ex Concilio Trident. nam licet illud tractando de dono perseverantiæ, nec de Angelis, nec de Adamo fuerit loquutum, tamen tali modo, & ratione doctrinam tradit, ut illos comprehendere videatur, nam de perseverantiæ munere sic in cap. 13. docet: *Quod quidem haberi non potest nisi ab eo, qui potens est, cum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet.* Per quæ verba planè significat, nullam creaturam posse per se stare, sed solum Deum posse illum statuere. Et simili modo in can. 22. generaliter definit, *iustificatum sine speciali auxilio in accepta iustitia perseverare non posse.* Vbi nomine iustificati, tam sanctus Angelus, quam Adam comprehendī possunt. Specialius id tradit Concil. Arausican. cap. 19. dicens, *Natura humana, etiam si in integritate, in qua condita est permansisset, nullo modo se ipsam creatori suo, ipso non adiuvante seruaret.*

6. **P**ræterea D. August. lib. 22. de Ciuit. c. 9. de Angelis ait, quosdam sua libertate cecidisse, alios vero amplius adiutos perseverasse. Idemq; adiutorium in primo homine requirit, ut in quo incepit perseveraret, lib. 14. cap. 27. & lib. 8. Genes. ad lit. c. 12. & melius in Enchir. cap. 106. & idem sumitur ex lib. de Natur. & gratia: nam quod de homine lapsō docet in c. 26. non posse hominem quantumvis perfecte iustificatū bene viuere sine adiutorio gratiæ, sicut oculus perfecte sanus non potest videre sine lumine, hoc ipsum ad homi-



hominem in statu naturæ integræ c. 48. extendit. Ac denique in illo met cap. 11. de Corrupt. & grat. de primo homine in statu innocentie dicit, *Vt bonum reciperet, gratia non egebat quia nondum perdiderat. Vt autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiæ, &c.* Et cap. 10. dicit de eodem homine: *Non habuit perseverantiam, & si non habuit, non utique accepit* Supponens non potuisse illam habere, nisi acceptam. Præterea de Angelis hoc multo claritius docuit Diuus Fulgent. l. 2. ad Trasimund. cap. 2. in fine ubi inter alia dicit, omnes Angelos uniformi fuisse casuros confortio: *Nisi quos vellet à casu prauitatis vitæ illa defenderet, quæ sola naturaliter mutari, deprauari uero non posset.* Idemque de primo homine significat lib. de Incarnat. & grat. cap. 16. De Angelis etiam idem sentiunt Basil. lib. de Spirit. Sanct. cap. 16. dicit enim, Angelos voluntate Spiritus Sancti perfici. Declarans autem, quid sit perfici, subdit: *Porro Angelorum perfectio est sanctificatio, & in hac perseverantia.* Latius Anselm. lib. de Casu diabol. cap. 1. docet, illam Apostoli sententiam, *Quid habes, quod non accepisti?* non de hominibus tantum, sed etiam de Angelis intelligendam esse. Vnde in cap. 2. infert, Angelos sanctos ideo perseverasse, *quia perseverantiam acceperunt, & ideo accepisse, quia Deus dedit.* Et Bern. serm. 22. in Cantic. *Qui erexit hominem lapsum, dedit sancto Angelo, ne laberetur. Et hac ratione fuit utriusque redemptio.* Sentit ergo perseverantiam Angelorum fuisse speciale donum gratiæ Dei, imo etiam Christi.

7. Denique potest in eandem sententiam citari D. Thomas l. 3. contr. gent. c. 155. quatenus variis rationibus probat necessitatem doni perseverantiæ, quæ omnes recte consideratæ, æque in omni statu procedunt, quia non sumuntur ex difficultate bene operandi orta ex peccato originali, sed ex generali ratione perseverantiæ, quæ in successione quadam constanti, & quasi indeclinabili ad malum, consistit, & in voluntate mutabili sine speciali Dei providentia inueniri non potest. Quæ ratio etiam in statu innocentie locum habet, quanta vero sit eius vis, maxime in Angelis, propriam rationem huius veritatis explicando videbimus. Ex aliis vero scholasticis allegari potest Gregor. in 2. d. 29. q. 1. art. 1. concl. 2. Nam cum ille dicat, non potuisse Adam in statu innocentie facere opus bonum sine speciali auxilio gratiæ, à fortiori cogitur de perseverantia idem dicere. Idemque de Capreolo dicimus ibidem can. 4. & Deza ibidem art. 5. conc. 5. qui tamen male confundit statum naturæ integræ cum puris naturalibus. Eodem modo citari potest Abulens. Matt. 19. q. 182. Proprius vero, & specialius Stapleton. l. 2. de Iustificat. qui est de corrupt. nat. c. 9. in fine, licet dicat, hominem ante peccatum totum bonum sibi connaturale operari sine noua speciali gratia, nihilominus subdit. *In ea operatione permanere non potuisse sine noua speciali gratia.*

8. Ratio propria huius veritatis est, quia Angelis etiam, & homini in statu innocentie fuit necessarium auxilium efficax gratiæ ad singula opera supernaturalia præstanda, ergo multo magis fuit necessarium auxilium efficax ad perseverandum in gratia, sed hoc auxilium efficax est speciale auxilium, quod non datur his, qui non perseverant, quantumvis perseverare possint, ergo ad perseverandum actu semper datur speciale auxilium, quod proinde necessarium est ad perseverandum, cum sine illo nemo perseveret. Primum antecedens supra in lib. 5. probatum est. Prima vero consequentia videtur per se nota, quia perseverantia fit per quandam continuationem bonorum operum, ergo non solum auxilium efficax, sed etiam efficacium auxiliorum multitudo conuenienti ordine, ac modo collata ad perseverandum requiritur. Dicit aliquis: ad perseverandum in gratia, satis est implere præcepta, quæ pro eodem tempore obligant, pro quo perseverandum est. Sed fieri poterat, ut homini in statu naturæ integræ iam iustificato solum occurrerent præcepta naturalia obligantia, ex-

go illa exequendo sola perseveraret, at illa poterat obseruare sine speciali, imo sine vilo auxilio gratiæ per solum liberum arbitrium cum auxilio generali, ut supra l. 1. dictum est, ergo poterat sine tali auxilio perseverare. Respondeo in primis, negando assumptum, quod aliter in Angelo, aliter in homine explicandum est, de illis loquendo iuxta providentiæ modum, quam erga illos Deum seruasse, vel seruaturum fuisse credimus. Angelorum enim via breuissima fuit, nam intra duo Angelica instantia terminata fuit, unde primū illorū dici potest iustificationis, & in eo exercere tenebantur actus fidei, spei, & charitatis, quibus ad iusticiam disponentur, in secundo vero multo magis ad permanendum in eisdem actibus, præsertim charitatis cum perfecta deliberatione, quā in primo instanti nondū habuerant, obligati fuerunt itaque ad adorandū, & religiose colendū Deū ex fide cognitū, ac denique ad obediendū cuiusque politico præcepto diuino, si quod fortasse illis fuit in illo secundo instanti specialiter propositum, ut verisimillimum est. Igitur ad perseverandum non satis illis fuit, legem mere naturalē seruare, sed etiam supernaturalem non vno, sed multis actibus: & fortasse etiam illis fuit necessarium grauē aliquam tentationem contra supernaturalia opera, & præcepta tūc vincere, inferiores enim omnes a supremo contra Dei honorem, & obedientiam solliciti sunt, ipse verō supremus Angelus à propria excellentia, & pulchritudine abstractus fuit, & illectus. Hæc autem omnia sine efficaci gratiæ auxilio fieri non poterant, illud ergo auxilium in tali instanti, & occasione sanctis Angelis datum ex intentione efficaci dandi illis gloriam, fuit donum perseverantiæ illis collatū.

At vero si status innocentie durasset, quamuis tempus viæ non esset per mortem finiendus, sed terminus eius diuino arbitrio esset præstituendus, nihilominus tempus illud diuturnius esset iuxta ordinem diuinæ providentiæ conditioni humanæ naturæ accommodatum. Nam Adam, & Eva necessario essent in via permanfuri tempore necessario ad procreandos filios, & educandos illos usque ad ætatem adultā, & capacem perfectæ instructionis in fide & moribus, idemque de eorū filiis, ac posteris omnibus cum proportionem existimandum est. De illo ergo tempore indubitanter credimus non semel tantum, sed sæpius fuisse obligandos supernaturalibus præceptis affirmatiuis, præsertim Theologalium virtutum, quæ vitam agerent magis spirituales, & diuinam, quam animalem, vel mere humanam: item obligarentur frequenter colere Deum ex fide, & ad Deum per fidem cognitum cum fiducia orare, maxime quia non carerent grauibus tentationibus, saltem per suggestionem dæmonum, sicut in Adam, & Eva fuerunt, quas ex eadem fide vincere oporteret. Ergo ad hæc omnia præstanda indigebant efficaci auxilio gratiæ, & specialiori ad non deficiendum in diuturna illorum præceptorum obseruatione. Est ergo incredibile id, quod assumitur, nimirum potuisse hominem pro toto tempore illius status solis naturalibus præceptis obligari. Addimus vero saltem necessarium fuisse hominibus peruenientibus ad ætatem adultā, semel aut iterum credere in Deum, cumque super omnia diligere pro tempore viæ, & Adam, & Eva, qui adulti creati sunt, quia in instanti creationis non potuerunt cum perfecta deliberatione id facere, aliquando postea obligati sunt. Quauis ergo daremus, hanc supernaturalem obligationem affirmatiuam semel tantum, aut iterum illis occurrisse in toto tempore viæ, nihilominus ad illam implendam indigerent auxilio efficaci gratiæ Dei, & quod reliquo tempore viæ non occurrerent occasiones (ut sic dicā) efficaces amittendi gratiæ, speciale beneficium esset diuinæ providentiæ supernaturalis, & inter auxilia efficacia gratiæ, licet extrinseca, esset computandum: congruentia item bene operandi in omnibus occasionibus necessariis ad legem naturalem implendam, non est sine speciali providentia Dei, & quate-

Solutio.

Luciferi ruina unde ortum duxerit.

9. Via hominum in statu innocentie diuturnior angelica foret.



quatenus ordinatur ad conseruationem gratiae, & charitatis & ex efficaci voluntate conferendi gloriam, vnum est ex beneficiis gratiae, quibus certissime saluantur, quicunque saluantur. Integrum autem perseverantiae donum omnia similia beneficia complectitur, & ideo tale donum etiam in illo statu fuit necessarium.

10. *Rationum D. Thomae expeditio* Et iuxta doctrinam hanc intelligendae sunt variae rationes, quibus D. Thomas vtitur in dicto c. 155. l. 3. contr. gent. ad persuadendam necessitatem huius doni quasi ex obiecto, & effectu eius, non considerata alia conditione ex parte personae perseverantis, nisi mutabilitate voluntatis, quae in omni creatura intellectuali, & in omni statu, extra beatificum, inuenitur. Vnde sic colligit. Quod est variabile à bono in malum, vt figatur in bono indiget auxilio alterius mouentis immobilis, sed homo etiam in statu innocentiae esset variabilis: ergo vt firmaretur in bono, indigeret speciali auxilio, ergo ad perseverandum eodem auxilio indigeret. At hæc ratio in superficie spectata parum concludere videri potest, nam responderi poterit distinguendo illam particulam minoris, vt figatur in bono, nam potest dicere solum actum, vel etiam potestatem antecedenter immutabilem. Priori modo firmari in bono solum significat, actu semper operari bene. Et sic verum quidem est, eum, qui perseverat, firmari in bono, id est, constanter operari bonum sine declinatione ad malum contrarium. In illo tamen sensu potest facile negari illa minor, dicendo, in statu integre naturae tam humanae, quam Angelicae ad firmandum se in bono sufficere potuisse ipsam naturalem libertatem, vel solam cum generali concursu quoad naturalia præcepta, vel adiutam communi gratia, ad firmandum se in bono per continuitatem bonarum operationum. Quia licet esset potentia mutabilis, sufficiens erat ad omnes illas operationes, & pro suo arbitrio poterat semper vti facultate bene operandi, nunquam vtendo potestate male operandi. Posteriori autem modo intellecta illa particula, *firmari in bono*, idem erit, quod antecedenter ita disponi, vt potentia de se variabilis, maneat inflexibilis ad malum. Et in hoc sensu negatur vltima consequentia rationis, nam supponit, per donum perseverantiae immobilitari voluntatem in bono antecedenter, & impeccabilem fieri, & hoc esse necessarium ad perseverandum, hoc autem falsum est, vt ex dictis constat.

11. *Alia expofitio.* Et eodem modo claudicare videtur alia ratio, quæ in substantia talis est. Licet voluntas sit libera ad volendum, nihilominus volendo non potest facere, vt ad id, quod vult immutabiliter se habeat, sed hoc requiritur ad perseverandum, ergo perseverare non est in potestate voluntatis sine auxilio superiori. In hac ratione vel est æquiuocatio, vel falsa est subsumptio, nam perseverare non est immutabiliter se habere, quod significat potestatem, sed est non mutari, ac proinde secundum vnam partem mutabilitatis suae continue operari, quod dicit actum. Vnde si prima propositio intelligatur de immutabilitate potentiali, sic data illa, negabitur minor: si autem maior intelligatur solum de immutabilitate actuali, seu potius immutatione, sic negabitur assumptio, quia licet voluntas libera non possit vno actu se reddere immutabilem in bono, poterit nihilominus per plures actus, successiue se habentes, ita se gerere, vt non mutetur à bono, quod ad perseverandum satis est. Vel certe si ratio supponit etiam hoc modo non posse voluntatem mutabilem, per plures actus non mutari à bono, perire videtur principium, nam hoc probandum erat. Et ad hunc modum procedunt aliae rationes, quas ibi D. Thomas multiplicat, omnes enim ita de perseverantia loquuntur, ac si oporteret vno actu fieri, vel prius fieri potentiam immutabilem à bono, quam non mutetur actu: quod si verum esset, etiam per gratiae auxilium non posset perseue-

3. Pars.

rare, quia etiam volendo per auxilium specialissime, non potest se immobilem reddere ab eo, quod semel voluit, & ideo dato quocunque auxilio ad vnum velle bonum, semper est necessarium nouum auxilium ad perseverandum in sequentibus voluntatibus.

Quapropter existimo, D. Thomam in toto illo capite non considerare perseverantiam solum per modum cuiusdam effectus, qui successiue fit libere, & contingenter, sed prout apprehenditur, & intenditur sub ratione medii certi, & infallibilis respectu finis efficaciter intenti. Hanc enim mentem satis expressit in quinta ratione, in qua ex eo, quod perseverantia consistit in successione plurium actionum perducentium ad finem, colligit oportere, vt ordo illorum substat intentioni, & effectiui alicuius superioris mouentis. Quod verum est, intelligendo illum ordinem, vt aliquo modo indefectibilem, seu vt medium certo, & efficaciter ad consecutionem finis perducens. Ex hoc ergo principio, quod verissimum est, supposito ordine diuinæ prouidentiae, & prædestinationis, optime inferitur, voluntatem perseverantem debere ita tendere in bonum, vt infallibiliter, & indefectibiliter in illud tendat, & in aliquo sensu, saltem composito, etiam immutabiliter: hunc autem modum indeclinabiliter bene operandi non potest voluntas mutabilis à se habere, nec à sua prouidentia, nam semper potest ab eo, quod proposuit, vel prouidit, mutari, ergo oportet, vt illud habeat per auxilium efficax datum sub certa, & immutabili prouidentia superioris mouentis, qui est solus Deus. Ille autem modus tendendi in beatitudinem per perseverantiam communis est Angelis, & hominibus in quocunque statu, ergo tale donum omnibus necessarium est ad perseverandum. Denique addi hic possunt rationes communes aliis gratiæ auxiliis, quia perseverantia à Deo est petenda, & qui illam receperint, pro illa speciales gratias agent in termino eius, seu in beatitudine, ergo est speciale donum Dei, & consequenter sine speciali eius auxilio non fit.

Sed quæret aliquis, quam sit certa hæc secunda assertio? Aliqui existimant esse de fide definitam, in dicto Concilio Arausicano, & traditam ab Augustino, & aliis Patribus allegatis, vt tanquam de fide satis confirmata sit. Ita Vazquez l. p. disp. 98. cap. 2. & disp. 228. c. 3. n. 11. & l. 2. disp. 197. cap. 2. & in eandem partem inclinat Aluar. dicta disp. 104. Dico tamen, ex dictis omnibus non probari, perseverantiam in statu innocentiae sine speciali auxilio gratiæ esse non potuisse, quia neque sub his, vel æquiualentibus verbis in dicto Concilio definitur, neque à Patribus traditur: possent enim omnia testimonia adducta de dono gratiæ habituali, & actuali communi in ordine gratiæ sine auxilio speciali explicari. Itaque de fide est, perseverantiam sanctorum Angelorum, & hominum in statu innocentiae, si eis daretur, donum gratiæ esse, hoc enim vt minimum probant omnia adducta. Deinde de fide est, hominem in statu innocentiae indiguisse adiutorio gratiæ ad perseverandum, nam hoc etiam expresse, & sub his verbis docet Concilium Arausicanum. Tertio eadem certitudine, verum est, hoc adiutorium, quod necessarium fuisse dicitur, non tantum esse habitus ipsos infusus gratiæ, sed etiam aliquod auxilium actuale. Nam Concilium loquitur de homine iusto, ac subinde habente iam habitum gratiæ, & de illo nihilominus definit, indiguisse adiutorio, ergo postulat aliud adiutorium vltra habitus, quod esse non potest, nisi actuale auxilium.

Quale autem sit hoc auxilium, non est certa definitione ab Ecclesia declaratum, nec sufficienti expositione à Patribus traditum. Vnde posset quis dicere, illud adiutorium non esse aliud, quam actualem cooperationem Dei cum libero arbitrio habitibus infusis ornato, sine qua cooperatione in se quidem supernaturali, communi autem in ordine gratiæ, nihil

12. *Mens Diuina Thomae exponitur.**Corollarium.*13. *Difficultas circa secundam assertionem.**Sententia Auctoris.**Triplex assertum.*14. *Dubium sub oritur. Opinio. 1.*



Fauet huius  
opinionis S.  
Thom. &  
alij.

hil possent habitus infusi, vel liberum arbitrium cum illis operari. Cui expositioni multum fauet Diu. Thomas dicta q. 109. art. 10. iuncto 9. Nam duas rationes tradit, ob quas est Dei auxilium ad perseuerantiam necessarium, vnam sumptam ex subordinatione essentiali causæ secundæ ad primam, quæ in omni persona, & natura creata in omni statu locum habet. At motio diuina per se necessaria ad actionem causæ secundæ, non est nisi concursus Dei cooperantis cum singulis causis, iuxta proportionem earum, ergo non postulat D. Thomas ex vi illius rationis aliud adiutorium, præter actualem concursum communem ordinis gratiæ. Nec Magist. Sentent. in 2. d. 24 §. 4. iuncto 5. aliter adiutorium gratiæ illius status innocentie interpretatur, & expresse Bonauent. art. 1. q. 2. & Gregor. supra concl. 3. ita sententiam suam explicare videtur, negans necessitatem auxilii specialis, & dicens sufficientem fuisse Adæ gratiam, quam iam habebat cum generali influentia, vtique gratiæ, si bene vti illa vellet. Denique hinc multi graues catholici Doctores docent, in statu innocentie non indiguisse hominem speciali auxilio excitante ad bene operandum, sed solo concursu, seu comitante auxilio, de quo Augustini testimonia interpretantur, vt videre licet in Bellarmino loco citato. Et licet verius sit indiguisse hominem in illo statu excitante auxilio, vt lib. 3. & 5. ostendimus: nihilominus dici potest non indiguisse speciali excitatione immissa per specialem Dei prouidentiam, sed cum illis tantum excitationibus, quæ per generalem prouidentiam gratiæ, & per causas secundas à Deo institutas cum generali eiusdem Dei influentia prouenire poterant, perseuerantiam habere potuisse.

Opinio. 2.

15.  
Auxilium  
efficax in  
statu natu-  
re integra  
ad perseue-  
randum o-  
pus fuit.

Sed quia hæc omnia tantum explicant sufficiens auxilium ad perseuerandum, seu potestatem perseuerandi, si vellet, necessario addendum est, aliquo alio dono gratiæ indiguisse ad actu perseuerandum, scilicet, auxilio efficaci, de quo adducta testimonia melius intelliguntur. Quapropter assertio secunda in hoc sensu intellecta illam certitudinem habet, quam habet distinctio auxilii efficacis à sufficiente, quam in lib. 5. tradidimus. Negari enim non potest, quin tantum differat perseuerare à posse perseuerare, quantum auxilium efficax à sufficiente. Et omnis alia maior distinctio inter posse, & actu perseuerare, quæ pro statu innocentie, vel Angelis constituatur, non solum non est certa, verum etiam est falsa, & superflua, vt conuincunt rationes dubitandi in principio positæ. Auxilium ergo perseuerandi pro statu innocentie dicitur speciale, non quia necessarium includeret aliquam motionem, vel excitationem ultra omnes excitationes, quæ per ordinarium cursum causarum ordinis gratiæ in illo statu fieri possent, nec quia maiorem excitationem ex Dei beneuolentia requireret, neque etiam propter physicam prædeterminationem, quæ in nullo statu necessaria est, sed propter beneficium singulare congruæ vocationis, seu excitationis ex diuina prouidentia prouenientis, vt sæpe explicatum est. Vnde in Angelis sanctis auxilium perseuerantiæ non fuit aliud, nisi auxilium congruum ad bene deliberandum in secundo instanti suæ viæ: in hominibus vero, si duraret innocentie status, essent plura similia auxilia, quæ physice quidem possent non esse maiora, quam alia sufficientia, nec per alias causas, quam per ordinarias, & communes fieri oportebat, tamen quia iste ordo causarum ex diuina ordinatione, & beneuolentia processit, & respectu talis personæ congruentiam habet, quam Deus respexit, & intendit, ideo tale auxilium specialis gratiæ perseuerantiæ existit.

Angelorum  
perseueran-  
tia.

16.  
Satis fit ra-  
tionibus du-  
bitandi in  
proposito.

Ex his facile erit rationibus dubitandi in principio positis respondere. Ad Augustinum breuiter dico, differentiam ab ipso constitutam inter statum naturæ lapsæ, & corruptæ in primis considerari in auxilio necessario ad potestatem perseuerandi in v-

troque statu. Nam in natura integra sufficiebat, ipsa gratia cum communi, & ordinario auxilio illi debito, ad potestatem perseuerandi: in natura vero lapsa simpliciter non sufficit sine aliquo alio maiori auxilio præuenienti, seu speciali protectione Dei. Et hoc significat: *Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt, fuerunt in homine, antequam caderet.* Loquitur enim de viribus arbitrii in vitroque statu non omnino gratia destituti: sic enim etiam non fuit talis potestas in viribus solius liberi arbitrii, antequam caderet, sed loquitur de libero arbitrio sola communi gratia tam habituali, quam actuali adiuto. Et similiter in aliis verbis, cum dicit: *Post casum non nisi ad gratiam pertinere, vt homo non recedat,* neque excludit post casum cooperationem liberi arbitrii necessariam, vt à Deo non recedat, neque ante casum excludit necessitatem alicuius gratiæ, ad non recedendum à Deo, sed intendit solum differentiam constituere in gratia vtriusque status ad illum effectum necessaria: nam in statu integræ naturæ sufficiebat auxilium gratiæ commune, & quasi connaturale ipsi iustitiæ cum libertate arbitrii, qualis tunc erat, id est, non à necessitate tantum, sed etiam à pugna, & infestatione fomitis, aliisque impedimentis ex lapsu naturæ ortis, & propterea propriis talis status, ideoque in tali statu requiritur aliud specialius auxilium, & ideo peculiari modo dicitur nunc talis effectus non nisi ad gratiam pertinere.

Atque hoc modo necessario exponenda sunt verba Coelestini, non enim dicuntur homines per lapsum Adæ naturalem possibilitatem perdidisse, quia libertatem, seu quali potestatem physicam perdiderint, sed quia per corruptionem naturæ tot difficultatibus, & impedimentis oppressa est, vt sine speciali gratia non posset innocentiam seruare, & in sensu contrario dicitur homo ante lapsum habuisse naturalem possibilitatem innocentiam conseruandi, quia ex integritate, quam in suis naturalibus facultatibus habebat, proueniebat, vt & per naturam, & per gratiam cum solis auxiliis vtrique communibus posset innocenter viuere, & hanc solam possibilitatem, cadendo, amisit. Et hanc solam possibilitatem illius status reliqui Patres ibi citati commendant, & eandem probat ratio ibi facta, & de eadem loquuti sunt auctores ibi citati. Per hoc autem non excludunt ab statu innocentie necessitatem specialis beneficii vocationis congruæ, seu efficacis auxilii. Nam ipsummet commune gratiæ auxilium, quod ad posse perseuerare sufficit, potest dari modo, & tempore congruo, & opportuno, vel sine observatione talis modi, & quod vno, vel altero modo detur, tantum interest, vt priori modo datum habeat effectum, posteriori autem modo datum non habeat effectum, licet illum habere possit. Et quia dare tale auxilium hoc, vel illo modo, pendet ex sola voluntate Dei, eiusque altissima prouidentia, ex certa præscientia futurorum sub conditione, & definita voluntate ita omnia disponentis, & ideo licet in illo statu ad potestatem perseuerandi non esset necessarium illud specialius auxilium, quod in natura lapsa necessarium est, nihilominus ex alio capite erat necessaria specialior gratia, necessitate scilicet consequente, non antecedente. Quia non erat necessitas alicuius auxilii dantis nouas vires operandi, sed erat necessitas congruitatis auxilii in ordine ad vsum bonum liberi arbitrii præuisum, vt ad finem proximum, seu effectum intentum per tale auxilium. Quæ omnia in Angelis eadem ratione, ac proportionem locum habent, vt ex dictis satis manifestum est.

Dices: ergo nulla est differentia in necessitate doni perseuerantiæ actualis inter vtrumque statum naturæ humanæ, vel inter Angelos, & homines: nam etiam in statu naturæ lapsæ homines actu perseuerantes non recipiunt plura, vel maiora auxilia dancia maiores vires ad operandum, quam homines non perie-

Ad locum  
August.

17.  
Coelestini  
Pape inter-  
pretatio.

18.  
Instantia.



perseuerantes, sed recipiunt illa modo magis congruente, vt in superioribus visum est. Vnde vltius sequitur, sicut ad perseuerandum actu in natura lapsa non satis est auxilium, quo perseuerari potest, sed est necessarium auxilium, quo perseueratur, quod tantum in dicta congruitate ab alio differt, & nihilominus cum illa necessarium est speciale gratiae adiutorium. Ita etiam in Angelis, & statu integre naturae, ad perseuerandum actu non satis fuit donum, quo possent perseuerare, si vellent, sed necessarium fuit auxilium, quod & velle, & perseuerare donaret, quantum solum in congruitate ab altero differret. Ergo nulla est differentia, quam Augustinus adeo exaggerat in dictis libris de Correp. & grat. & de dono perseuerant. Respondeo concedendo vtramque illationem factam circa comparisonem auxilij sufficientis, & efficacis ad perseuerandum in vtroque statu hominum, seu in Angelis, & hominibus, si comparatio cum proportionem fiat: hoc enim probant omnia, quae adduximus. Negatur nihilominus vltima illatio facta contra doctrinam Augustini, & differentiam ab illo assignatam. Quia ille non negat etiam in Angelis, & homine integro ad perseuerandum actu necessarium fuisse auxilium dans velle, & perseuerare, & non tantum posse: imo hoc profitetur, cum dicit, Angelos perseuerantes amplius fuisse adiutos, & similia. Non igitur in hoc constituit differentiam inter nos, & illos, sed respectu vtriusque naturae humanae differentiam constituit in hoc, quod in priori statu solum fuit illi datum auxilium commune gratiae, & absque congruitate, cum qua daret non tantum posse, sed etiam facere: in natura vero lapsa datum est vltius auxilium, quo perseuerare posset, & illud in multis, licet non in omnibus, congruo modo datum est, vt non solum posse daret, sed etiam perseuerare. Respectu vero Angelicae naturae, licet in hoc sit quaedam similitudo, quia etiam Angelis quibusdam datum est auxilium congruum ad perseuerandum, licet non sit datum omnibus: in altero versatur discrimen, quod illa auxilia data sunt omnibus Angelis cum quadam vniformitate proportionali iuxta capacitatem naturalem, vt Theologi docent de habi-

tuali gratia: eadem enim ratio est de actuali, quae in ordine ad illam, vel ratione illius datur. Vnde talia auxilia tantum sunt in quibusdam efficacia, & non in alijs propter congruitatem, vel incongruitatem prauiam à Deo in ordine ad liberum vsum voluntatum eorum sub conditione prauium, & ita solum est differentia inter Angelos facta quoad beneficium talis congrui auxilij gratis à Deo praeparatum, & datum. Et verisimile est, eundem prouidentiae modum seruaturum fuisse Deum cum hominibus, si Adam non peccasset, propter statum integre naturae, ratione cuius facillime cum ordinarijs auxilijs poterant diu perseuerare. At vero in natura lapsa multis alijs modis, & cum magna varietate datur electis auxilium efficax ad perseuerandum ex sola liberali voluntate, & gratia Dei. Nam in primis tribuit illis specialius illud auxilium, quod ad potestatem perseuerandi necessarium est, liberaliori modo, quam alijs, qui perseueraturi non sunt, nam illis tribuit immediate, & vel nulla ex parte eorum expectata dispositione, vel etiam si prioribus auxilijs non bene, ac diligenter vti fuerint, vel etiam efficaciter faciendo per priora auxilia congrua, vt illam dispositionem habeant. Deinde regulariter non tribuit tantum auxilium necessarium, etiam si prauideatur fore congruum, sed multo maius, & saepius multiplicatum, vt non solum infallibiliter, sed etiam suauiter, & facilliter, & cum maiori perfectione homo perseueret, atque etiam crescat. Nam licet in hoc statu sit natura debilior ad perseuerandum, & indignior auxilijs, maxime congruis ad illum effectum, nihilominus indesumpit Deus occasionem magis ostendendi gratiam suam in suis electis, dando illis liberaliori, & abundantiori modo specialia auxilia, tam ad potestatem perseuerandi, quam ad perseuerandi effectum. Et ratione huius singularis prouidentiae Dei solet Augustinus diuturnam perseuerantiam lapso-  
rum hominum potius, quam perseuerantiam Angelorum, vel hominum in statu innocentiae, soli gratiae tribuere.

) ? (

*Finis huius libri decimi.*







# INDEX CAPITVM LIBRI VNDECIMI.

De perpetuitate gratiæ, vel amissionē.

- C**ap. I. *Utrum gratia semel habita perpetua sit, & inamissibilis, vel amitti potius valeat, seu corrumpi?*
- Cap. II. *Utrum gratia semel habita nunquam ita amittatur, quin aliquando tandem recuperetur, ac semper duret?*
- Cap. III. *Utrum gratia, & virtutes, ac dona, quæ illam comitantur, per quodlibet peccatum mortale, & per solum illud amittantur?*
- Cap. IV. *Utrum peccatum mortale effectiuè gratiam expellat, vel quomodo?*
- Cap. V. *Utrum amissa gratia, & charitate, etiam fides, & spes amittantur?*
- Cap. VI. *Utrum fides, & spes, semel habitæ amitti possint?*
- Cap. VII. *Per quos actus, & quomodo fides, & spes amittantur?*
- Cap. VIII. *Utrum habitus infusi, non solum amitti, sed remitti etiam possint?*



LIBER



# LIBER VNDECIMVS. DE PERPETVITATE GRATIÆ, VEL AMIS- sione.

Scopus hu-  
ius libri.



**H**æc sola proprie-  
tas habitualis gra-  
tiæ superest nobis  
explicanda, prius  
quam de effectu e-  
ius, qui est meri-  
tum, dicamus.  
Quamuis enim in  
præced. libr. inter  
ostendendam ne-  
cessitatē doni per-  
seuerantiæ, gra-  
tiam amitti posse  
supposuerimus, nondum tamen illud probatum est,  
nec declaratum, qualis sit illa gratiæ corruptio, vel  
an cum illa stare possit, quod gratia de se perpetua,  
& incorruptibilis sit. Hæc ergo sunt à nobis in hoc li-  
bro explicanda. Et quia in qualitatibus quæ latitu-  
dinem graduum habent, remissio solet esse via ad  
corrumpti, ac propterea tales qualitates non subito,  
sed successiue definere soleant, consequenter inqui-  
rendum erit, an in gratia locum habeat remissio, ac  
proinde possit successiue amitti, vel solum in instan-  
ti? Sub gratia habituali omnes habitus donorum, &  
virtutum per se infusarum comprehendimus. Quia  
vero omnia hæc dona, & virtutes, sola fide, & spe ex-  
ceptis, gratiam gratum facientem inseparabiliter  
comitantur, non solum quoad infusionem, sed etiam  
quoad conseruationem, & augmentum, ideo neces-  
sarium non erit, de illis aliquid in particulari dicere,  
sed quæ de gratia dixerimus, vniuersim de omnibus  
illis pari modo intelligenda sunt. Postea vero quid  
fides, & spes in hoc proprium habeant, declarabimus.

## CAPVT I.

*Utrum gratia semel habita perpetua sit, & inamissi-  
bilis, vel amitti potius valeat, seu  
corrumpti?*

1.  
Error Io-  
uiniani.

**A**ntiquus fuit error, gratiam semel compara-  
tam amitti non posse, ac proinde eo, qui, post-  
quam iustificati apparent, mortaliter peccant,  
nunquam fuisse vere iustificatos. Primus huius erro-  
ris auctor Iouinianus fuisse creditur. Nam teste Hie-  
ronymo lib. 1. contr. ipsum in principio, dixit, homi-  
nem semel iustificatum per Christi lauacrum à dæ-  
mone non posse subverti. In principio autem libri 2.  
refert, dixisse Iouinianum, *Eos, qui fuerint baptizati, à  
diabolo non posse tentari. Quicumque autem tentati fuerint,  
ostendi eos aqua, & non spiritu baptizatos.* Sed posterior  
hic locus iuxta prorem videtur intelligendus de ten-  
tatione vincente baptizatum. Et ita simpliciter ean-  
dem hæresim commemorat Augustinus libr. de Hæ-  
resib. in 82. eam tamen dicit breui fuisse extinctam,  
nec aliquem Sacerdotum potuisse decipere. Eundem  
errorem tribuit Pelagio Castro verb. *Gratia.* hæres. 2.

quia Augustin. hæres. 88. refert, illum dixisse, vitam  
iustorum in hoc seculo nullum omnino habere pec-  
catum, & ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate  
perfici, vt sit omnino sine macula, & ruga. Sed hinc  
non recte colligitur Pelagium cum Iouiniano sensisse,  
nam Pelagius non dixit, iustum non posse peccare,  
sicut alter, sed dixit, posse iustum non peccare, & om-  
ni carere peccato, quod est longe diuersum. Vnde ex  
alijs libris Augustini manifestum est, Pelagium pu-  
gnasse pro libero arbitrio, tam ad non peccandum,  
quam ad peccandum, vel etiam ad resurgendum à pec-  
cato. Denique ille non agnouit habituales gratiam, Error Pela-  
gij.  
nec aliam iustitiam, quam quæ ex actibus naturali-  
bus liberi arbitrij conseruare potest, vt in Prolegom.  
5. visum est. Quomodo ergo potuit dicere, gratiam,  
vel iustitiam esse inamissibilem? Vnde etiam perse-  
uerantiam, neque gratiæ, neque necessitati tribue-  
bat, sed libero arbitrio, quod per se poterat non pec-  
care: in hoc ergo errauit, non in asserenda inflexibi-  
litate arbitrij ad malum in hominibus iustis.

Magis accessit ad illum errorē Manichæus saltem  
ex parte. Quia (vt refert Hieronym. in epist. ad Cte-  
siphontem) dixit, aliquos iustos peruenire in hac vi-  
ta ad eum perfectionis statum, in quo iam peccare  
non possunt, & consequenter nec gratiam amittere.  
Et ibidem commemorat plures alios, quos Origeni-  
stas appellat, qui in eam sententiam declinarunt. Et  
postea illam excitauit Begardi, & Beguini, vt refert  
in cap. *Ad nostrum*, de Hæret. Est tamen consideran-  
dum, istos non fuisse loquutos de his sanctis eximijs,  
qui per Dei auxilium in gratia confirmantur. Nam si  
de illis dicerent, eos nō posse peccare ex protectione,  
& mantinentia Dei, non ob id essent hæretici,  
etiam si adderent, istos iustos fieri in hac vita im-  
peccabiles, hoc enim aliqui catholici docuerunt;  
& licet non recte loquuti fuerint, nec verum dixe-  
runt, non tamen in fide errarunt, vt capit. 8. libri  
superioris tractauimus. Igitur hæresis illorum fuit, vel  
quosdam ita esse à natura bonos, vt sint impeccabi-  
les, vt Manichæus concessisse videtur, vel vsu, & exer-  
cizio virtutum ita perfici, vt nec inordinatam passio-  
nem animi sentire, nec illi consentire valeant, vel  
peruenire in hac vita ad illum statum, in quo Deum  
videant, & peccare non possint, vt Begardi, & Begui-  
ni. Sed hi duo postremi errores partim in lib. præced.  
confutati sunt, partim in 1. p. tractando de Virgine  
Beata. Error autem Manichæi stultissimus est, & in  
varijs locis 1. parte impugnatur. Quocirca omnes isti  
errores ad præsentem locum non pertinent.

Præterea Iouin. errorē nostra tempestate excitasse  
Lutherum refert Castro supra, quia Echius in cata-  
logo errorum eius hæc verba eiusdem scribit: *Prorsus  
non dubitamus, nos esse saluos postquam baptizati sumus,  
quia promissio ibi facta non est mutabilis vllis peccatis, vnde  
baptizatus etiam volens non potest perdere salutem, quia nul-  
la peccata possunt eum damnare, nisi incredulitas.* Verum ta-  
men ex eisdem verbis aperte colligitur, Lutherum  
non sensisse, gratiam, vel iustitiam, qualemcunque  
illam

2.  
Alij Ioni-  
niani secta-  
tores.

Cap. ad no-  
strum.



Iouiniani  
error à Cal-  
uino susci-  
tus est.

illam cogitauerit, esse inamissibilem simpliciter, nisi cum illo addito, *Nisi per incredulitatem*, de quo postea videbimus. At vero Caluinus integre videtur errorem Iouiniani suscitasse, quia non solum dixit, iustitiam non posse amitti, nisi per infidelitatem, sed etiam dixit, eum, qui vere credidit semel, non posse à fide excidere, quia fides est donum electorum proprium. Vnde cum alias nemo possit iustificari, nisi per fidem, & secundum Catholicam fidem in bono sensu, quia fides est vna ex dispositionibus necessarijs ad iustitiam, licet sola non sufficiat, & secundum Caluini falsam fidem, & in erroneo sensu, fit, vt iuxta illius hæretici doctrinam non possit vnquam gratia semel habita amitti. Ita refert Bellarmin libro 1. de Baptismo cap. 14. ex illo in Antidot. Concilij Tridentini sess. 7. canon. 7. can. 3. de Baptismo. & lib. 3. Institut. c. 1. §. 11. & 12. Sed hunc etiam errorem specialem Caluini de inamissibilitate fidei infra refutabimus. Solū ergo cum Iouiniano nunc agendum est, & cum quibuscunque hæreticis, qui vt certis testimonijs intellexi, nunc in aliquibus Belgij partibus simpliciter cum Iouiniano sentiunt, quamuis neque ipsi hæretici inter se in illo errore conueniant.

4. Fundamen-  
ta Iouinia-  
ni sumun-  
tur primo  
ex Scriptu-  
ra male in-  
terpreta-  
ta.  
Fundabatur ille in quibusdam testimonijs sacræ Scripturæ male intellectis, & præcipua sunt, quæ ex prima epistola Ioannis sumuntur. Primum fit ex cap. 3. Omnis qui in eo manet, non peccat. & omnis, qui peccat, non nouit eum, nec cognouit eum. Secundum ibidem. Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, nec potest peccare quoniam ex Deo natus est. Tertium in cap. 5. Scimus, quia omnis, qui natus est ex Deo non peccat, sed generatio Dei conseruat eum. In quo ultimo verbo significat, hoc prouenire ex efficacia gratiæ, & charitatis. Vnde quantum testimonium addi potest ex Cantico 8. Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem, nec flumina obruunt illam. Quantum fit ad Rom. 8. Quis nos separabit à charitate Dei? &c. Sextum 1. Corint. 13. Charitas nunquam excidit.

5. Secundo  
ex Patribus  
Secundo obijci possunt nonnulla ex Patribus, quorum præcipua proponit Gratianus distin. 2. de Pœnitentia. Difficilius est, quod cap. 1. ex Augustino refert: Charitas, quæ deserit potest, nunquam vera fuit. Cui videtur simile, quod ibi c. 12. refertur ex Ambrosio 2. Corin. 6. Ficta charitas est, quæ deserit in aduersitate. vt habetur in Gloss. Ordinari. nam verba Ambrosij sunt: Simulata charitas in his est, qui in necessitate deserunt fratres, quod in idem redit. Potestque confirmari ex Prospero lib. 3. de Vit. contemptat. (& habetur ibidem cap. 5.) dicente: Charitas est recta voluntas ab omnibus terrenis, ac præsentibus bonis auersa, iuncta Deo inseparabiliter, & vnita, corrumpi nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia, in omnibus semper inuicta, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit. Et c. 15. addit: Si veram charitatem habemus de corde puro, conscientia bona, & fide non ficta facile peccato resistimus. Et infra. Ex ea parte quis peccat, quæ minus diligit Deum. Quibus omnibus significatur, charitatem vinci non posse à peccato, & consequenter neque posse per peccatum amitti. Idem ergo est de gratia, à qua charitas non separatur. Vnde cap. 13. citatur August. tract. 8. in Ioan. dicens. Radicata est charitas: Securus esto, nihil mali procedere potest. Et capit. 13. citatur ex lib. 50. Homiliar. in 8. quod dicat, Eum, qui charitatem habet, criminaliter peccare non posse. & cap. 4. citatur Gregor. lib. 10. Moral. cap. 22. aliàs cap. 12. dicens: Virtuti mortis dilectio comparatur, quia mentem, quam semel coeperit, à delectatione mundi prorsus occidit.

6. Tercio ex  
ratione.  
Tercio possumus argumentari ratione, quia gratia est natura sua perpetua, & incorruptibilis; ergo semel infusa non potest amplius definere esse, ac proinde neque amitti. Consequentia videtur manifesta, quia quod natura sua perpetuum est, nunquam perit. Quamuis enim Deus possit in nihilum redigere quicquid creatum est, quantumuis natura sua sit incorruptibile, tamen secundum ordinarium prouidentie cursum id non facit, vt inductione in cœlis,

Angelis, & animis rationalibus ostendi potest. Et ratio est, quia talium rerum destructio esset quasi violenta, & contra connaturalem cursum rerum, quem Deus non immutat, etiam propter peccata, sed solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos, & iniustos. Vnde potest hoc confirmari, quia peccatum mortale non minus meretur annihilationem personæ peccantis, quam gratia in ea existentis, & nihilominus Deus non destruit substantiam eius, quia de se est incorruptibile; ergo eadem ratione, nec gratiam auferit. Quod autem gratia incorruptibilis sit, probatur, quia gratia est qualitas spiritalis altioris ordinis, quam sit Angeli substantia, nimirum diuini ordinis; ergo ex ea parte incorruptibilior est. Aliunde vero etiam ex parte subiecti est æterna, sicut est ipsum subiectum, & non habet qualitatem contrariam, à qua expelli possit, sed tantum potest expelli à subiecto per suspensionem influxus diuini, quo in esse conseruatur, qui modus corruptionis pertinet ad extrinsecam annihilationem ex parte Dei, non ad intrinsecam incorruptibilitatem ipsius. Et confirmatur, nam perfectior est gratia, quam lumen gloriæ, & visio beata, quia comparatur ad illa vt essentia ad proprietatem, & actionem: sed lumen gratiæ, & visio beatifica sunt natura sua incorruptibilia; ergo & gratia.

7. Nihilominus fides Catholica docet iustos posse peccando amittere gratiam, quam semel à Deo obtri-  
nuerunt. Quæ veritas primo ex diuinis Scripturis e-  
uidenter comprobatur. Quid enim clarius, quam il-  
lud Ezechiel. 18. Si auerterit se iustus à iustitijs suis, & fece-  
rit iniquitatem, &c. nunquid viuet? Et cap. 33. Fili hominis  
dic ad filios populi mei, iustitia iusti non liberabit eum, in qua-  
cung, die peccauerit. Et iterum explicatur conditio, sub  
qua vita (vique æterna) iusto promittitur, his ver-  
bis. Etiam si dixerit iusto, quod vita viuat, & confusus in ius-  
titia sua fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius obliuioni tra-  
dentur. His ergo verbis euidenter docetur, posse ius-  
tum iustitiam suam amittere. Neque hoc est veteris  
testamenti proprium, nam in nouo ait Paulus, Qui se  
existimat stare, videat, ne cadat, 1. Corint. 10. quod consi-  
lium in peccisimum esset; si à iustitia non posset cade-  
re iustus. Vnde ad Rom. 11. ait: Tu si desistas, noli altum sa-  
pere sed time. Et infra. Vide bonitatem Dei in te: si permanse-  
ris in bonitate, alioqui & tu excideris. Vbi notanda est  
conditio, quæ supponit posse statum gratiæ amitti.  
Eteandem vim habet illud ad Philip. 2. Cum metu &  
tremore vestram salutem operamini. Nam hæc verba non  
minus, imo magis ad iustos, qui solent salutem suam  
curare, quam ad iniquos, & desides diriguntur. Tan-  
dem Apocal. 3. dicitur Episcopo iusto, Tene, quod habes,  
ne alius accipiat coronam tuam. Quod frustra diceretur,  
si gratia non posset amitti. Et similis est admonitio  
eiusdem Ioannis epist. 2. Videte vos metipso, ne perdati,  
quæ operati estis sed vt mercedem plenam habeatis.

8. Præterea non solum de potestate, sed etiam de actu  
ipso amittendi gratiam exempla, & testimonia sunt  
in Scriptura perspicua, nam vt omittam lapsum An-  
gelorum, quos antea fuisse iustos certissimum est, lam amissæ.  
Adæ lapsus primum exemplum est iustorum amit-  
tentium gratiam. Nam quod ille antea iustus fuerit  
Concilium Tridentinum docet sess. 5. cap. 1. simulque  
definit: Cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus,  
statim sanctitatem, in qua constitutus fuerat, amisisse. Simili-  
ter Dauid sine dubio iustus fuit, imo valde dilectus,  
& familiaris Deo, priusquam cum Bersabee delin-  
queret 2. Reg. 11. vt est euidenter ex omnibus præceden-  
tibus à cap. 16. & tamen peccando, gratiam amisit,  
quam per pœnitentiam postea recuperauit 2. Reg. 12.  
cuius pœnitentiæ testimonium ipse præbuit Psalm.  
50. vbi etiam erat dicens: Spiritum rectum innoua in vi-  
sceribus meis, & redde mihi lætitiā salutaris tui. Indicans  
plane prius habuisse spiritum per gratiam in habi-  
tantem, & illum amisisse. Et in nouo testamento cele-  
bri

Confirmatio.



bre est exemplum Petri, qui prius mundus erat per gratiam, iuxta Christi testimonium Ioan. 13. Vos mundati estis, & tamen illam postea peccando, amisit. Præterea idemmet Petrus, quia non ignorabat, hoc posse iustis sæpius accidere, interrogauit Dominum: Quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei? Vsq; septies? Dixit illi Iesus: Non dico tibi vsque septies, sed vsq; septuagies septies. Docens nos nullam esse in hac vita de perseuerantia securitatē, sed gratiam sæpissime posse amitti.

9. Adhæc, Paulus Galatas exprobat cap. 1. dicens: Minor, quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocauit in gratiam Christi in aliud Euangelium, quod non est aliud, &c. & cap. 3. Sic stultus estis, vt cum spiritu coeperitis, nunc carne consumemini? Et cap. 5. State, & nolite iugo seruitutis iterum contineri. Et infra. Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini, gratia excidistis. Et ad Hebræos sexto, non solum dicit iustificatos per baptismum posse cadere, & gratiam amittere, sed etiam valde exaggerat reditum ad gratiam: dicens: Impossibile est illos, qui semel illuminati sunt, gustauerunt etiam donum celeste, & participes facti sunt Spiritus sancti, &c. & prolapsi sunt, rursus renouari, &c. vbi in prioribus verbis euidenter iustificationem describit, & post illam aliquos esse posse, vel etiam esse prolapsos, adeo vt impossibile, id est, difficile esse dicat ad gratiam redire, vel etiam impossibile, si deredit ad gratiam baptismalem intelligatur, vt alibi dictum est. Et infra, cum dicit, terram, quæ accipit benedictionem, & profert spinas, esse maledicto proximam, idem prorsus intendit. Et similia c. 10. repetit. Et 1. Timoth. 1. cum dixisset. Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta, adiungit. A quibus quidam aberrantes conuersi sunt in vaniloquium. Vbi cum dicit: Conuersi sunt, significat, prius habuisse illam charitatem, & postea illam amisisse. Et de illis infra dicit: Quam (vtique bonam conscientiam) quidam repellentes circa fidem, nedum circa iustitiam, naufragauerunt. Vnde Apocal. 2. Habeo aduersum te paucos, quia charitatem tuam primam reliquisti. Quod probabilius fortasse de seruire charitatis intelligitur, tamen Haymo, & Comment. Ambrosij de charitate amissa id intelligunt, & fauent sequentia verba. Memor esto, vnde excideris, nam proprie non dicitur quis excidere à prima charitate propter solam tepiditatem in operibus eius. Veruntamen esto priori modo interpretemur, inde à simili sumitur argumentum, quia qui à priori perfectione cadit, & remisse operatur, facile potest ad lapsum grauem peruenire.

10. Secundo principaliter probatur hæc veritas ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 11. vbi sic inquit: Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. Quæ fuit etiam sententia Augustini, Chrysostomi, Prosperi, & aliorum, vt in superioribus vidimus, & manifeste supponit, posse iustos deserere Deum, ac proinde gratiam amittere. Et hoc etiam confirmant testimonia, quæ idem Concilium profert dicēs. Propterea Apostolus monet iustificatos: dicens: Nescitis, quod ij qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed vnus accipit brauium? Sic currite, vt comprehendatis. Quia nimirum multi iusti in cursu deficiunt. Vnde etiam addit illud eiusdem capituli: Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum alijs predicauerim, ipse reprobus efficiar. Nam siue Paulus in propria persona, siue aliorum loquatur, per illud forte, significat, incertam esse perseuerantiam, ac proinde posse gratiam amitti. Et in capite duodecimo, habet illa verba: Quasi verum esset iustificatum amplius peccare non posse. Contrarium ergo verum esse docet, & ideo in capite decimo tertio ait, nullum iustum de sua perseuerantia certum esse posse, quia nimirum vnusquisque potest lapsum suum formidare, quod iterum ex Scripturis confirmat. Et capit. 14. docet, pœnitentiam institutam esse propter eos, qui ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt. Quod fieri per omne peccatum mortale cap. 15. docet. Et idem confirmat fessione decima quarta, capite primo. Deniq; idem supponit Concilium Arau-

ficatum canon. nono, dum ait: Diuini est muneris, cum pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus. Et cap. decimo. Adiutorium Dei etiam renatis, & sanctis semper est implorandum, vt ad finem bonum peruenire, & in bono valeant opere perdarare. Si enim iustitia non posset amitti, ad illam non amittendam nullum esset adiutorium necessarium.

Tertio potest ex Patribus prolixa fieri confirmatio. Sed id superfluum iudicamus: cum quia nihil frequentius in Sanctis Patribus reperitur, & multi videri possunt in Gratiano dicta distinctio. secunda de Pœnitent. à cap. 15. Tum etiam quia veritatem hanc docent Patres, quoties Pœnitentiam commendant, quam non semel tantum, sed sæpius vtilem, ac necessariam esse docent propter frequentes, & repetitos lapsus iustorum. Item id ipsum tradunt, quoties iustis timorem cadendi consulunt, & perseuerantiam incertam esse dicunt, & ad illam speciale Dei auxilium requirunt. Nam inde euidenter sequitur, iustitiam sæpius amitti posse. Omnes ergo supra circa illa principia allegati hic possunt accommodari. Et præterea Hieronymus libr. secundo contra Iovinianum. Ex professo errorem hunc ex Scripturis impugnat. Notari denique possunt verba Tertullian. libr. de Præscriptionibus hæreticor. cap. 3. Et hoc mirum opinor, vt probatus aliquis retro postea excidat. Et statim inducit exempla Saulis, Davidis, Salomonis, & Iudæ: Et eadem doctrina cum eisdem exemplis habetur nomine Ambrosij ad Roman. 9. circa illa verba: Cum nondum nati essent, &c. Tandem notatu digna sunt verba Cypriani epistola 7. Quantum dolemus ex illis quos tempestas inimica prostrauit, tantum letamur ex vobis, quos diabolus prostrare non potuit. Et infra. Fides ipsa & natiuitas Saluatoris non accepta sed custodita viuificat: vtique in æternum, & ideo addidit: Nec statim consecutio, sed consummatio hominem Deo seruat. Quod verbis Christi confirmat Ioan. 5. Ecce sanus factus es, iam noli peccare, ne quid tibi deterius aliquid contingat. Et addit. Salomon denique, Saul, & ceteri multi, quamdiu in vijs Domini ambulauerunt, datam sibi gratiam tenere potuerunt, recedente ab eis disciplina Domini recessit & gratia.

Ratio deniq; huius veritatis sumitur ex alijs principijs fidei: vnum est, iustos obligari præceptis naturalibus, & diuinis, imo etiam legibus humanis, quod principium in materia de Legibus ostenditur. Secundum est, transgressionem præcepti in materia graui esse peccatum mortale, quod in materia de Peccatis late ostenditur, & ex sequentibus testimonijs fiet manifestum. Tertium est peccatum mortale non posse simul esse cum charitate, quod non solum est verum de multitudine peccatorum, vel de aliqua specie peccati, sed de omnibus, & singulis peccatis mortalibus, quod est de fide certum, & ex ipso nomine, & ratione peccati mortalis est euident, nam illud est peccatum mortale, quod facit hominem reum æternæ pœnæ, & consequenter quantum est de se, priuat hominem beatitudine æternæ; ergo etiam priuat gratia, & consequenter charitate, quia gratia facit dignum vitæ æternæ, & Dei amicum. Et ideo supra ostensum est, peccatum mortale, & gratiam ex natura rei repugnare, & hoc docere voluit Iacobus cum dixit capite secundo: Qui in vno offendit, factus est omnium reus. & Paul. 1. ad Corinth. 6. Nolite errare: neque fornicari, &c. regnum Dei possidebunt. & ideo ad Romanos primo dicit: Reuelatur ira Dei super omnem impietatem, &c. Ac denique Christus Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi serua mandata. Non vnum, vel aliud, sed omnia. His vero addendum est quartum principium, nimirum habitus gratiæ non determinare voluntatem, vt illis ex necessitate vtatur, quia non priuant illi sua libertate, vt est de fide, & per se euident: nam sicut alijs habitibus, ita etiam infusis vtimur, cum volumus. Et ideo iustus, licet charitatem habeat, non semper a facit, & licet habeat fidem, non semper considerat; hinc ergo est, vt facile peccare possit, & amittere gratiam. Et hanc

11. Tertio ex Patrum auctoritate De Pœnit. d. 2.

12. Quarto ostenditur ratione.



hanc fere rationem adduxit in hoc puncto D. Thomas 2. 2. questione 24. articulo 11. & questione 2. de Verit. & alijs quæst. vnic. de Charitate ar. 12. & latius quarto contra gentes, capit. 70. vbi de charitate eandem questionem tractat, sicut tractatur à Magistro, & alijs Theologis in 3. dist. 30. & 31. qui in hoc dogmate fidei conueniunt, & in re idem est de gratia, vt ex dictis constat. Tandem confirmari potest, quia nisi vltra habitus infusus detur actualis motio Dei, & præuentio, non est sufficiens homo ad non peccandum per solos habitus infusos, vt constat ex dictis lib. 2. de necessitate gratiæ actualis, & libro præcedente tractando de perseverantiæ dono.

Confirmatio.

13. Corollarium.

Atque hinc obiter inferitur, hanc veritatem, regulariter loquendo, in omnibus iustis, quamdiu in hac vita viuunt, locum habere, & non licere aliquos excipere, nisi ex speciali priuilegio confirmationis in gratia. Imo etiam de illo iam diximus, non facere hominem impeccabilem, sed non peccantem. Vnde cum proportionem sit, vt non faciat gratiam inamissibilem, sed solum faciat, vt non amittatur. Et hæc ipsa gratia confirmationis non est debita, neque promissa generaliter, & ideo nullus sine temeritate potest de se, vel alio præsumere, habere gratiam nunquam amittendam, dum viuunt, nisi id speciali reuelatione didicerit, vt Concilium Tridentinum supra dixit.

14. Satisfit fundamentis Iouiniani erroris. Loca Ioan. explicatur.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ respondendum superest. Et quidem citata verba Ioannis fusc tractat Hieronymus libro 2. contra Iouinian. à principio, & Dialog. 1. contra Pelag. aliquantulum à principio, & in summa respondet, sensum illorum verborum, *Qui manet in eo non peccat*, esse compositum, id est, quamdiu in eo manet, non peccat, quia repugnant hæc duo esse simul, manere in Deo, & peccare, saltem ex lege ordinaria, & ex natura rei. Et ita exponuntur verba sequentia: *Et omnis, qui peccat, non vidit, nec cognouit eum*. Vbi non est sensus, nunquam nouisse, vel cognouisse illum, nec etiam quod peccatum veram Dei cognitionem, aut fidem excludat, sed quod ille, qui peccat, quando peccat, non habeat practice dignam de Deo existimationem, & actuale considerationem, vnde fit, vt à Deo auertatur, & in eo esse desinat, licet antea in Deo maneret. Et in hunc sensum trahi possunt verba Augustini lib. de Perfect. iustit. c. 18. *Intelligendum arbitror, quia renouatio perficienda videt, & cognoscit, infirmus vero absumenda non videt, neque cognoscit eum*. Id est, quando iustus in hac vita ita se gerit, vt renouetur de die in diem, tunc videt Deum, non clara visione, sed debita consideratione fidei viuæ, & practicæ, quando vero infirmitate abducitur, tunc non videt, vtique, opposito sensu. Priora autem verba aliter exponit Augustinus tum ibi, tum etiam libro de Natura, & grat. capit. 14. & lib. 1. de Peccatorum merit. & remissio. capit. 8. in sensu, vt ita dicam, formali, nam qui natus ex Deo, secundum quod à Deo natus est, non peccat, id est per gratiam non peccat, quia non potest esse mali principium, sed secundum suam infirmitatem, & libertatē operās peccare potest. Vel aliter, & in idem redit, si subdat gratiæ motioni, & inclinationi, non peccat, potest autem subtrahere se, & non placere Deo, & ideo gratiam eius amittere. Aliam expositionem refert idem Augustinus libro quarto, contra duas epistolas Pelagij, ex Ambrosio libro primo in Isaiam, vt illa priora verba intelligantur de natiuitate ex Deo consummata, & perfecta, qualis erit in gloria: nam sic natus non peccat, & consequenter subsequenter verba: *Qui peccat non vidit eum*, intelligentur etiam de visione beata, quem sensum magis indicant verba Augustini ex altero loco citata. Verumtamen locus ille Ambrosij in operibus eius nunc non inuenitur, & sensus certe contextui non quadrat.

15. Non peccat, dupliciter est tamen notanda differentia, quod enim ait Ioannes, *non peccat*, dupliciter potest exponi, scilicet: de

peccato veniali, vel mortali. Intellecta ergo illa sententia de peccato simpliciter, vtique veniali, non habet locum prior expositio, quia iustus etiam in sensu composito potest venialiter peccare, quia veniale peccatum non constituit hominem iniustum, aut Deo inimicum, vt Concilium Tridentinum in locis allegatis docet. Et hoc videtur voluisse Augustinus in posterioribus locis. Probabilius autem videtur, loquutum esse Ioannem de peccato mortali in illa sententia, vt exposuit Augustinus tract. 5. in illam epist. nam & altera pars eiusdem sententiæ multo proprius, & facilius de peccato mortali intelligitur: non est autem verisimile aliter in priori parte, quam in posteriori eiusdem sententiæ esse loquutum: tum etiam quia in secundo testimonio, vbi illa prior sententia reperitur, additur ratio, *Peccatum non facit, quia semen illius in eo manet*. Quæ ratio, & confirmat priorem expositionem de sensu composito, & de peccato mortali optima est, ad veniale autem non ita accommodatur.

Alteram vero partem illius secundi testimonij, *nec potest peccare*, varie exponitur. Augustin. de natura, & grat. cap. 14. ita exponit, *non potest, id est, non debet peccare*. Sed obicit, quia illo modo non solum natus ex Deo, sed etiam non natus, & iniquus non potest, id est, non debet peccare, cum tamen speciale aliquid tribuat Ioannes natus ex Deo, maxime cum rationem addat, *Quoniam ex Deo natus est*. Posse vero dici, filios Dei ex illo titulo speciali teneri ad non peccandum, quia ex Deo nati sunt, & ideo nō posse, id est, non debere peccare, non solum ex illo generali titulo, quo nemo peccare debet, sed speciali obligatione, quæ veluti quædam moralis impossibilitas debet à iusto æstimari. Aliter idem Augustin. libro 2. de Peccator. remis. cap. 7. illa verba intelligit de potentia peccandi, quæ per gratiam inchoatur, & in patria consummatur. Sed vt hæc doctrina possit ad conuenientem expositionem accommodari, necessario reducenda est ad alteram ex duabus supra positis. Nam gratia repugnat peccato, & ideo qui per gratiam ex Deo nascitur, in se recipit aliquid repugnans simul cum peccato, & ideo non potest peccare in gratia permanendo, vel quia per ipsam gratiam inclinatur omnino ad non peccandum, & sic inchoatur in illo quædam impotentia peccandi, non simpliciter, sed si operari studeat vt filius Dei, vel quatenus ab Spiritu Sancto mouetur ad non peccandum, vt ait D. Thomas citatis locis. Vnde adiungit Augustinus, in spe recipere iustum per gratiam impeccabilitatem simpliciter, quæ consummabitur in gloria. Hoc vero vltimum magis est ab Augustino subtiliter additum, quam in verbis fundatum, vel ad expositionem necessarium.

16. Nec potest peccare ab August. exponitur.

Aliter potest exponi secundum aliam regulam, quod interdum Scriptura vocat impossibile, quod est difficile, & ita natus ex Deo non potest peccare, alia. quia considerata efficacia gratiæ, & auxilium, quæ illam comitantur, difficile apparet: quod possit iustus à Deo illuminatus iterum subijci peccato. Sed hoc durum est, quia in hominibus tanta est infirmitas carnis, vt non obstante gratia, præsertim habituali facillime peccent. Magisque posset ita exponi tertium testimonium: *Qui natus est ex Deo non peccat*. Id est, non tam facile peccat, quia generatio Dei conseruat illum. Vtique adiuuando multum ad cauenda peccata, quamuis homo libertate sua possit illi resistere, & sæpius resistat. Bernard. autem serm. 1. Septuagesim. & serm. 23. in Cantic. hæc vltima de prædestinatis specialiter intelligit. Sed est mystica expositio, alioqui enim magnam vim facit literæ, dum per diuinam generationem prædestinationem intelligit, & quia sic natum ex Deo exponit non peccare, non quia re ipsa à peccatis semper abstineat, sed quia illi non imputantur (vt ipse loquitur) seu quia non ita peccat, vt propter illa peccata sit damnandus: vtrumque autem est satis violentum. Et præterea sententia Ioannis sic non haberet

17. Expositio alia.



haberet in prædestinatis etiam pro illo tempore, in quo renati non sunt, vel iustificati. Prior ergo expositio faciliore est, & illa melior, quod natus ex Deo, quantum est ex vitalis natiuitatis non peccat, quia gratia de se peccato resistit, & ita conseruat illum. Ac si diceretur (ait Diuus Thomas dicto capite 70.) *Iustus non committit iniustitiam, vel sicut vulgari sermone dicitur, virum nobilem nihil abiectum, vel humile cogitare.*

18. *Testimonia alia scriptura sol- uuntur.* Alia Scripturæ testimonia non habent difficultatem, nam verba Canticorum solum commendant efficaciam amoris, & charitatis, si homo illa vti velit, non vero dicunt hominem cogi semper ad vtendum charitate, ne tentatione vincatur. Ita fere Gregor. ibi, & Ambros. libro de Iacob, & vita beat. capite septimo, & super Psalm. 118. Oñonar. 21. ad illa verba: *Pax multa diligentibus nomen tuum.* Et optime Chrysostomus Homilia 13. in primam ad Corinthios, loquitur de amore Dei erga iustificatos docens nullas res aduersas huius vitæ impedire posse, quominus charitas Christi erga iustos pro modo, & efficacia sua effectum consequatur. Ex quo non sequitur, eos non posse peccare, sed solum sequitur, vel quod ex parte Dei, nunquam destituentur auxilio, vt non peccent, si velint; quo modo illa verba ad omnes à Christo redemptos, siue prædestinati sint, siue non sint, extendi possunt. Vel certe si de solis electis sit sermo, solum sequitur eos non posse in sensu composito ita vinci à peccato, vt in eo vsque ad mortem perseuerent. Si vero locus ille intelligatur de charitate hominis ad Deum, vt Augustinus solet illum exponere, in eo solum explicat Paulus vim, & efficaciam charitatis, & propositum efficax, quod & ipse habebat, & omnes iusti habere debent, non vero dicit, illud propositum esse immutabile, vt eleganter exponit Augustinus libro primo de Moribus Ecclesiæ capite vndecimo, & sermon. 16. de Verbis Apostol. capite octauo, & nono. Vnde quod Paulus subdit: *Certus sum enim, quod neque mors, &c.* non ideo dictum est, quia charitas non possit amitti, sed si in propria persona loqui intelligatur, ex certa reuelatione speciali, quam habebat, id dicere potuit: si vero generatim loquatur etiam in persona aliorum, loquitur de certitudine spei, & subintellecta conditione, si per nos non steterit, sicut in præcedenti libro exposuimus. Denique locus 1. Corinth. 13. omnino extra sensum Apostoli adducitur, dicit enim Paulus charitatem non excidere, non quia hic peccando, amitti non possit, sed quia perseuerando in illa vsque ad mortem illa non euacuatur quoad substantiam suam, sed in statu gloriæ perficitur. In hoc enim illam à fide, spe, & similibus donis distinguit, vt ex textu est manifestum.

19. *Patres exponuntur.* Ad Patres eadem fere sunt responsa. Circa primum vero ex verbis Augustini in primis animaduerto, illam epistolam ad Iulianum, quam Gratianus citat, non inueniri, sententiam autem ipsam reperiri in lib. de Salutaribus document. capit. 7. qui inter apochryphos habetur in tom. 4. operum D. Augustini, vnde facile posset illud testimonium tanquam carens auctoritate repelli. Nihilominus Gratian. in dict. d. 1. de Poenit. §. 3. exponit, charitatem deficientem non esse veram, id est, non esse perfectam, & consummatam. Aliter Glossa ibi exponit, non esse veram quoad efficaciam, quia non perducit ad regnum, licet sit vera quoad essentiam. Quæ fuit expositio Magist. in 3. d. 31. cap. 2. quam ibi Bonauent. circa literam secundo loco posuit. Sed quam ponit priori loco adhibet semper D. Thomas citatis locis, & probabilior videtur, nimirum, charitatem, id est, amicitiam, quæ deferri potest, vtique ex se, & ex vi motiui, seu modi diligendi, non esse veram charitatem diuinam, & infusam, nam vera charitas de se non potest deferri, licet ex mutabilitate subiecti deferri contingat. Nam charitas vera habet firmum propositum nunquam deferendi amicum, & quantum est ex se postulat, vt in illo proposito perseueretur, & hoc satis est, vt sit vera, licet homo

Pars 3.

possit ex libertate sua propositum mutare. Quæ expositio, & verissimam doctrinam continet, & non infert vim verbis, sicut prior, & est consentanea auctori illius libri putato Augustino, sic enim ait: *Licet me mutationis locus longe tulisset à vobis corpore, sed nullatenus charitate, quia charitas, quæ deferri potest, nunquam fuit vera, id est, amicitia, quæ ex loci præsentia, vel distantia, vel alijs humanis conditionibus pender, non est vera charitas.*

Et similis sententia in eodem plane sensu inuenitur in Hieronymo epistol. 41. ad Rufinum, quam sic Hieronym. concludit: *Fulgeat cui liber, auro, & pomatibus ferculis co-ruscata ex farcinis metallis radiant. Charitas non potest compari. Dilectio pretium non habet. Amicitia, quæ deferri potest, vera nunquam fuit. Quæ deferri potest, quia fundatur in rebus, quæ deferri possunt, vtique in diuitijs, & splendore humano, talis enim non solum vera charitas non est, sed nec vera amicitia. Atque eodem modo exponenda est sententia Ambrosij ibi secundo loco posita, vocat enim charitatem simulatam, vel otiosam illam, quæ temporalibus commoditatibus innixa fratres in necessitatibus deferit. Vnde subdit: *Hæc vera charitas est, si sua utilitate contempra, eius curam agat, quem diligere se proficitur.* Similiter ad Prosperum respondet D. Thomas in dicta quæst. de Charit. artic. 12. ad 4. loqui de charitate secundum potestatem charitatis, seu quantum est ex parte ipsius, licet in inuincibilis sit, si tamen operans ab illius actione non desistat. Vnde etiam exponitur optime Prosper de actuali dilectione charitatis, & sic dicit, esse rectam voluntatem, ab omnibus terrenis rebus auersam, cum vero ait, *iuncta Deo inseparabiliter*, recte intelligitur quasi obiectiue, seu effectiue, quia cupit inhaerere inseparabiliter, & eodem modo dicitur, *corrumpi nescia, &c.* Cum vero de illa dicitur: *Cum quæ nec potuit aliquis peccare, si illud, cum quæ, dicat cooperationem eius, per se clarum est, si vero etiam concomitantiam dicat, sensum compositum facit, iuxta supra dicta, & respectu actualis dilectionis magis proprie, & quasi formaliter dicitur.* Et hoc totum in posteriori loco satis idem Prosper exposuit, cum dixit, cum, qui vere diligit, facile peccato resistere.*

21. Sensus item Augustini in verbis citatis ex tractatu octauo in prima epist. Ioan. longe alius est à præsentis Instituto, non enim tractat de duratione, vel incorruptione charitatis, sed de rectitudine operum, quæ ab illa procedunt: nam eadem externa opera bene, & male fieri possunt iuxta intentionem operantis, & ideo ait: *Redi ad conscientiam tuam, ipsam interroga. Noli attendere quod floret foris, sed quæ radix est interna, Radicata est cupiditas, species esse potest bonorum factorum, vere opera bona esse non possunt. Radicata est charitas, securus esto, nihil mali procedere potest, Vtique à radice charitatis.* Alia autem verba: *Habens charitatem, criminaliter peccare non potest.* Quæ Gratianus tribuit Augustino in Homil. 8. ex 50. nescio, vnde illa intulerit, quia nec talia verba ibi formaliter inueniuntur, neque ex illis, quæ ibi habentur, inferuntur. Nam verba Augustini sunt: *Quia radix malorum omnium est cupiditas, & radix bonorum omnium est charitas, & simul ambæ esse non possunt, nisi vna radicitus euulsa fuerit, alia plantari non poterit. Sine causa ergo aliquis conatur ramos incidere, si radicem non contendat euellere.* Ex quibus non sequitur, habentem charitatem criminaliter peccare non posse, sed ad summum sequitur, vel non posse peccare ex ipsa charitate, vel non posse sic peccare, quin charitatem amittat, quia omne peccatum criminale concupiscentiam includit ita inordinatam, vt cum charitate simul esse non possit.

22. Denique verba Gregorij facilem ex dictis habent intelligentiam, commendat enim Gregorius in illo cap. 22. alias 12. libro 10. Moral. efficaciam charitatis, quæ concupiscentiam mundi vincit, & adducit verba Canticor. 8. *Fortis est vt mors dilectio.* Dicitque charitatem morti comparari, quia mentem, quam semel ceperit,

Kk



perit, à dilectione mundi funditus occidit. Quod de dilectione peccaminosa, & contraria dilectione Dei super omnia intelligendum est, & illam charitas occidit, vel formaliter, quia excludit formaliter peccatum talis dilectionis, vel effectiue præseruando ab illa, eivere resistendo, & hoc præstat efficaciter, non omnino absolute, sed quantum est ex se. Vnde addit, Et tanto valentius mentem in auctoritatem erigit, quanto, & insensibilem contra terrores reddit. Et sic etiam exposuit idem D. Th. supra verba eiusdem Gregorij Homil. 30. in Euangel. Charitas magna operatur, si est: si vero operari renuit, amor non est. Nam illud prius verum est ex parte inclinationis charitatis, sed voluntas potest illi suo arbitrio resistere: hoc autem posterius de operibus præceptis intelligendum est: & hinc non infert Gregorius, eum, qui non operatur, non fuisse amorem, sed iam illum non habere, cum sic operari renuit.

23.  
Rationi fit  
satis.

Ad rationem respondetur, de corruptione, vel amissione gratiæ posse nos loqui, vel physice, vel moraliter. Et physice loquendo clarum est, charitatem posse definere esse per absentiam conseruantis, id est, per suspensionem diuini influxus. Deinde probabilius est, nunc non proprie annihilari, sed corrumpi, seu condefinere esse permutationem subiecti amittentis gratiam, quam habebat, quia sicut gratia non creatur, ita etiam non annihilatur. Vnde consequenter dici potest gratia physice corruptibilis, id est, capax corruptionis modo explicato. In hoc vero sensu nullum est accidens, quod illo saltim modo corrumpi non possit. Iam vero an talis defectio dicenda sit violenta, & præternaturalis omnino qualitati gratiæ, vel charitatis, quæstio esse potest de modo loquendi. Nam quoad rem pendet ex alia quæstione, an peccatum physice expellat charitatem, vel tantum moraliter, quam infra tractabimus. Nunc ergo dicimus, charitatem duos habere status viæ, & patriæ, & in priori esse corruptibilem ex parte subiecti, licet de se non habeat principium corruptionis, in futuro vero statu futuram esse simpliciter incorruptibilem. Rationem reddit D. Thomas supra, terminis philosophicis, quia in hoc statu non replet totam subiecti capacitatem, utique quia non necessitat illud ad actualem Dei amorem ex defectu claræ visionis Dei, inde enim fit, ut cessante actu ipsius, & intellectu non plene considerante, per peccatum expelli possit. In patria vero replebit capacitatem subiecti in sensu contrario, & ideo, ita firmabit voluntatem in bono, ut peccare non possit, ac proinde nec ipsa corrumpi. Quæ ratio supponit, charitatem non posse amitti, nisi peccando, quod est verissimum, quia dona Dei sunt sine poenitentia, & ideo sine causa ex parte subiecti non definit illa conseruari; nulla autem alia dispositio est contraria gratiæ ex parte subiecti, nisi peccatum. Quod autem peccatum criminale repugnet charitati iam est in superioribus ostensum: modum autem repugnantiam in sequentibus explicabimus.

24.  
Confirmatio  
dilu  
untur.

Vnde patet etiam responsio ad primam confirmationem, nam primo non recte æquiparatur qualitas gratiæ cum substantia, quia, ut dixi, gratia eo ipso, quod est in subiecto, non annihilatur, sed corrumpitur esse gratum, manente subiecto; substantia autem per se incorruptibilis, & simplex non potest definere nisi per annihilationem, & ideo non est par ratio. Nec annihilatione esset conueniens punitio, quia hæc debet versari circa subiectum, quod alicuius mali sit capax, & ideo magis punitur homo priuatione charitatis, quam priuatione totius esse. Nec etiam est verum, gratiam non habere contrarium, nam peccatum mortale vere illi opponitur, siue oppositio sit physica, siue moralis, hæc enim posterior maxime in hoc negotio consideratur. Ad secundam rationem respondetur, esse diuersam rationem luminis gloriæ, & visionis beatæ, quia in illis non habent locum illi duo status, quos distinximus, quia per se ab intrinseco constituunt hominem in statu beatitudinis, & secum con-

naturaliter afferunt necessitatem actualiter recte considerandi, & ideo quoad incorruptibilitatem gratiam ipsam, & habituales charitatem superant.

## C A P V T II.

*Verum gratia semel habita nunquam ita amittatur, quin aliquando tandem recuperetur, ac semper duret.*

1.  
In hoc capite alia hæresis explodenda est, quæ docuit, gratiam semel comparatam non posse ita amitti, quin iterum in hac vita recuperetur, etiam cum per seuerantiam munere pro aliquo vitæ tempore usque ad mortem. Hæc hæresis tribui solet Vuclepho. Dixit enim gratiam in solis prædestinatis esse posse, reprobos autem nunquam posse esse vere iustos. Ita de illo hæretico refert Vvaldens. tom. 2. ca. 160. qui consequenter dixit, omnia peccata prædestinati esse venialia, & omnia reprobi esse mortalia, ut idem refert cap. 55. Et quantum hi errores in illis 45. damnatis à Concilio Constantiensi sess. 8. non contineantur, ibidem tamen dicitur plures alios articulos erroneos in illius libris repertos esse, quos Vvaldensis legit, & dubitari non potest, quin fideliter referat. Vnde in eodem Concilio in articulos Ioannis Hus inueniuntur aliqui errores his similes, licet cum magna obscuritate, & contradictionis specie. Nam in primo dicitur, Ecclesiam tantum esse congregationem prædestinatorum, & in secundo dicitur, prædestinatum nunquam esse membrum diaboli, ex quo aperte sequitur, nunquam esse in statu peccati, sed in gratia. Et contrario vero dicitur in tertio, præscitum nunquam esse partem Ecclesiæ, & ratio redditur, quia nulla pars Ecclesiæ finaliter excidet, eo quod prædestinationis charitas, quæ ipsam ligat, non excidet. At vero in quinto additur, præscitum aliquando esse in gratia secundum præsentem iustitiam, & nihilominus etiam tunc non esse partem Ecclesiæ. Et è contrario de prædestinato dicitur posse excidere à gratia aduentitia, & nihilominus etiam tunc esse partem Ecclesiæ, quia non cadit à gratia prædestinationis, & in sexto etiam supponit, prædestinatum esse posse in gratia, & extra illam.

2.  
Quia vero in illa doctrina, & inter illos articulos quadam repugnancia esse videbatur, ad illam vitandam videtur hæreticus introduxisse distinctionem illam gratiæ in gratiam aduentitiam, & gratiam prædestinationis, in qua non explicat, quæ sit illa gratia aduentitia, nec intelligi potest, quæ esse possit nisi illa, quæ nobis inhæret, qualis est gratia sanctificans, & habitus, & actus eius. Quod si hanc gratiam in præscito aliquando esse, & in prædestinato aliquando inueniri priuationem eius fateatur, non est nobis cum illo contentio, licet in multis alijs erret. Nam indicat, prædestinationem esse formam, seu gratiam iustificantem formaliter hominem, & ideo gratiam sanctificantem esse immutabilem, licet non neget aliam gratiam amissibilem. Et inde etiam errat, asserendo, membra Ecclesiæ sola prædestinatione constitui, & homines habentes gratiam, si præsciti sint, non esse partes Ecclesiæ, & prædestinatos semper esse partes Ecclesiæ, in quocunque statu extra gratiam sint. Sed isti errores, quatenus ad formam sanctificantem attinent, in libro septimo, & octauo, impugnati sunt: quatenus vero spectant ad formam constituentem Ecclesiæ membra, in propria materia refelluntur, nec ad præsentem quicquam referunt. De prædestinatione autem, seu gratia prædestinationis (ut ille loquitur, cum de nomine non contendam) certum est esse immutabilem, quia non est forma sanctificans prædestinatum, nec est aliquid creatum, nec propria gratia inhærens homini, quam Augustin. libr. de Prædestinat. Sanct. c. 10. à prædestinatione distinxit, de qua propria gratia tractamus. Vnde si ille hæreticus fateatur,

Subterfugium Vuclephi detegitur.



sur, hanc esse posse in reprobis, & ita amitti, ut nunquam reparetur, licet alias male sentiat de natura, vel effectu illius gratiæ, non est nunc nobis cum illo contentio quoad articulum de amissibilitate gratiæ.

3.  
Sequitur  
Calvinus  
eandem se-  
re haresim.

Denique ab hoc errore parum discrepavit Calvinus, non enim dixit absolute, prædestinatum non posse extra statum gratiæ existere, nam potest aliquando non credere, & tunc fatetur Calvinus, non esse iustum, & loquitur consequenter, quia censet, per solam fidem iustificari. Tamen postquam semel prædestinatus credit, & per fidem iustificatus est, dicit, non posse amplius ad statum iniustitiæ redire, quia non potest fidem amittere. E contrario vero de reprobis censet, nunquam vere iustificari, quia fides iustificans est proprium donum electorum. Verba Calvinus refert Bellarminus libro primo de Amission. iustit. capit. 4. circa finem. In his autem omnibus non inuenio aliquem, qui dixerit, gratiam semel habitam posse amitti, licet non in perpetuum, seu nunquam recuperandam. Nam qui dicunt, reprobos nunquam habere gratiam, etiam dicunt, nunquam illam amittere, vel non recuperare, quia nemo amittit, nisi quod habuit, nec recuperat, aut non recuperat, nisi quod habuit. Quia vero negant, posse mutari prædestinatos à gratia semel recepta, simpliciter id affirmant, vel per totam vitam, ut Vvicleph, vel postquam illam acceperant, ut Calvinus. Illud autem medium, scilicet, quod iusti possint gratiam amittere, licet non in perpetuum, non inuenio, ut ab aliquo assertum, referri. Tamen quia omnes illi errores extremi refutantur ex dictis in capite præcedenti, & hic error medijs ab aliquo fingi potest, illum expendere, & refutare necessarium est.

4.  
Primum  
fundamen-  
tum haresis  
Vvicleph.

Supposito ergo fundamento fidei iacto in capite præcedenti, gratiam habitam posse amitti, quod illa amissio non possit esse perpetua, suaderi potest primo. Quia semel iustificatus per baptismum non potest damnari, nec priuari æterna beatitudine: ergo licet aliquando gratiam amittat, non potest illa perpetuo carere. Consequentia euidens est, quia æterna beatitudo absque gratia non obtinebitur. Antecedens autem probatur ex promissionibus factis hominibus iustificatis, Marc. ult. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit.* Ioan. 4. *Qui biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Vbi certum est, per metaphoram aquæ, Christum gratiam suam intellexisse. Item Ioan. 6. *Qui manducat hunc panem, utique digne, vivet in æternum.* & ad Rom. 8. *Quos iustificavit, illos & glorificavit.* Ex his ergo sic concluditur: diuina promissio infallibiliter implebitur; ergo semel iustificatus gloriæ infallibiliter consequetur: ergo licet cadat, resurget infallibiliter. Et ratio reddi potest, quia iustus per gratiam consequitur ius ad gloriam; ergo non frustrabitur perpetuo illo iure propter impedimentum superuenientis peccati: ergo ad iustitiam Dei spectat auferre tale impedimentum, ut ius illud perfoluatur. Et ideo Paulus ad Hebr. 6. ad lapsos post iustificationem dicit: *Non est iniustus Deus, ut obliuiscatur operis vestri.*

5.  
2. fundam.

Secundo argumentor à contrario, quia illi, qui tandem damnantur, nunquam fuerunt vere iusti; ergo è conuerso qui semel vere sunt iusti, & gratiam obtinent, non possunt illam in perpetuum amittere. Consequentia est clara, & antecedens probari potest primo, quia contrariorum eadem est ratio, nam per prædestinationem homo constituitur iustus: ergo è conuerso qui reprobus est, nunquam potest esse vere iustus. Antecedens patet, quia prædestinatus, ut talis est, est maxime dilectus Deo; ergo gratus: ergo iustus: ergo prædestinatione constituitur iustus, ac subinde illa nemo potest esse de societate iustorum. Confirmatur hoc ex illo 1. Ioan. 2. *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis permanissent utique nobiscum, sed ut manifesti sint, quia non sunt o-*

Pars 3.

mines ex nobis. In quo testimonio esse ex nobis, nihil aliud esse videtur, quam esse membra corporis Ecclesiæ, in quo nos sumus: ait autem Ioannes, qui omnino deserit Ecclesiam, nunquam ex illa fuisse: ergo sentit, eum, qui fit infidelis, vel hæreticus, nunquam vere fuisse fidelem. Ex quo eadem ratione sequitur, eum, qui omnino deserit iustitiam, ita ut ad illam amplius non redeat, nunquam illam habuisse: eadem enim est ratio de iustitia, seu fide viua, quæ est de fide absolute, & secundum substantiam sumpta.

Nihilominus secundum Catholicam fidem dicendum est, gratiam semel habitam amitti posse in perpetuum, ita ut nunquam reparetur. Hæc assertio aliter in prædestinatis, aliter vero in reprobis intelligenda, & probanda est. Nam de prædestinatis verum est infallibiliter, quod gratiam finaliter, seu in perpetuum non amittent. Vnde postquam semel gratiam habuerint, ita reguntur, & protegentur à Deo, ut vel non cadant, vel si ceciderint, resurgant, & ut licet sæpius cadant, & resurgant, tandem aliquando ita resurgant, ut amplius non cadant. Hoc enim probant verba Pauli citata ad Roman. 8. & multa alia, quibus certitudo, & efficacia diuinæ prædestinationis ostenditur. Nihilominus tamen etiam in his vera est assertio iuxta dicta supra de auxilio efficaci ad resurgendum à peccato, & de dono perseverantiæ, vel confirmationis in gratia. Quia omnes iusti, qui post lapsum ad gratiam redeunt, ita redeunt, ut possent non redire, si vellent, non obstante cuiuscunque vocationis efficacia: & similiter iusti, qui pro aliquo tempore in gratia usque ad mortem perseverant, possent non perseverare, si vellent ex vi suæ libertatis, secluso singulari privilegio, si alicui forte datur, quod satis incertum est, ut dixi: ergo de omnibus iustis, etiam prædestinatis ratione utentibus verum est, posse post quamcunque iustificationem gratiam in perpetuum perdere. Et ita quantum ad hanc partem fundamentum huius veritatis ex libertate arbitrii sumenda est, quam neque efficax gratia, nec prædestinatio tollit, ut est certissimum, & in superioribus satis probatum. Neque huic potestati obest infallibilis perseverantia, quia multa esse possunt ex vi causæ secundæ liberæ, quæ in præscientia Dei infallibiliter non euenient. Et ideo non obstat certitudo prædestinationis, quia licet in sensu composito hæc duo non possint esse simul, prædestinatum lapsum nunquam resurgere, aut non aliquando perseverare, nihilominus ille etiam, qui prædestinatus est, potest simpliciter, & (ut aiunt) in sensu diuiso gratiam perpetuo amittere, quia illa prædestinatio supponit præscientiam, saltem conditionatam infallibilem, quod illa potestas non reducet in actum, si gubernetur, & protegatur à Deo tali modo, quem modum Deus sua prædestinatione efficacia præordinauit.

At vero in reprobis non solum certum est, habere potestatem, sed etiam in actum redigi. Et quia hæretici non dubitant, quin reprobi omnes finaliter in gratia non perseverent, & quod in æternum illa sint quoad reprobos, qui se hoc eis contingere post gratiam semel habitam, & aliquando in multis ita euenire. Hoc autem satis ostendetur, in gratia reprobos aliquando esse vere iustos, & gratiam vere extiterunt. Primo igitur id potest inductione ostendi. Nam demones aliquando fuerunt in statu gratiæ, à qua irreparabiliter ceciderunt. Quo exemplo utitur Hieronym. lib. 2. contra Iovinian. confirmans illud verbis Christi Luc. 10. *Videbam sathanam tanquam fulgur de celo cadentem.* Idem Isaiæ 14. Ezechiel. 28. Cyril. lib. 9. in Ioan. cap. 10. De Cain etiam constat, reprobum fuisse, & tamen iustum aliquando fuisse negari non potest, quia saltem in infantia per fidem, & diligentiam Patrum ab originali culpa liberari facile potuit. Idemque argumentum fieri potest de omnibus Iudæis circumcisis, qui tandem reprobi sunt, quamvis in infantia fue-

6.  
Conclusio  
secundum  
fidem.

Prima pars  
quoad præ-  
destinatos  
suadetur.

7.  
Suadetur  
in secunda  
quoad re-  
probos, qui  
se hoc eis  
contingere  
post gratiam  
semel habitam,  
& aliquando  
in multis ita  
euenire.

Kk 2 rint



rius iustificati. Idem etiam argumentum sumitur ex Christianis in pueritia rite baptizatis, quos fuisse iustos negari non potest secundum fidem, neque etiam potest, salua fide, negari, quin multi Christiani reprobi sint.

8. Præterea solet induci exemplum speciale de Saule etiam in ætate adulta, & cum ad regnum electus, & assumptus est, fuisse iustum ex lib. 1. Reg. capit. 9. 10. & 12. colligitur. Vnde Cyprian. epist. 7. de illo, & de Saulomone à gratia cecidisse dicit; & tamen licet de Saulomone sub iudice lis sit, an fuerit damnatus, de Saule id aperte videtur testari Scriptura 1. Paralipom. 10. nam post narratam historiam de morte Saul ut habetur 1. Reg. 31. subditur: *Mortuus ergo Saul propter iniquitates suas, eo quod prævaricatus sit mandatum Domini, quod præceperat, & non custodierit illud: sed insuper etiam pythoniissam consuluit, nec sperauerit in Domino.* Non tamen desunt, qui respondeant, quod licet Saul à Deo fuerit corporaliter interfectus propter hæc peccata, potuisse nihilominus misereri animæ eius, dando illi contritionem peccatorum. Vnde potest expèdi, Scripturam non dicere, Saulem mortuum esse in peccatis suis, sed propter peccata sua, & ideo nō defuerit Hebræi, qui crediderint illum fuisse saluatum, eo quod 1. Reg. 28. ei dixit Samuel. *Crastu, & filij tui mecum eritis*, id est in sinu Abrahe, in quo erat Samuel, quia erat locus iustorum. Quam opinionem sequitur Lyranus cum ambiguitate, & Abul. q. 10. in cap. 31. Reg. putat posse defendi sine errore, licet contrarium verum censeat.

Exemplum  
de Saulis  
damnatio  
ne.

Vtrū Saul  
fuerit re-  
probus.

Negant ali-  
qui proba-  
biliter.

Affirmati-  
ua pars vi-  
detur pro-  
babilior.

9. Sed omnino certum videtur, Saulem reprobum fuisse, tum quia verba citata fere aperte significant, illū fuisse damnatum, præsertim illa vltima: *Nec sperauerit in Domino*, quæ non de tempore tantum, in quo consuluit pythoniissam, sed de reliquo tempore prolata esse videntur. Et indicium illius desperationis fuit, quod & armigerum suum induxit, ut se occideret, & postea ipse se interfecit, quod graue peccatum, & finale fuit, quia statim fuit mortuus. Vnde Aug. lib. 2. ad Smplic. q. 3. pro certo supponit, Saulem fuisse damnatum, & ideo exponit verba illa, *meum eritis*, vel dicta esse à dæmone, qui personam agebat Samuelis, & ita relata ad personam Samuelis falsa fuisse, & mentitum esse; relata vero ad propriam personam dæmonis vera fuisse, utique quoad personam Saulis, nam quoad filios eius falsa esse potuerunt: vel certe si ponatur, fuisse Samuelem, qui apparuit, intelligenda esse non quoad æqualitatem in loco quietis, sed solum in morte, vel communi loco mortuorum, qui tunc erat locus inferus, quamuis in eo variæ essent mansiones. Eademque sententia refertur nomine Augustini in Decreto 26. q. 5. cap. vlt. §. *Præterea*, quanquam caput illud Rhabani sit, idemque ut constans affirmat lib. 4. Reg. cap. 3. & alijs locis frequenter. Aliud denique exemplum de Iuda adducit Hieronymus libr. 2. contra Iouin. versus finem, qui prius fuit iustus, & signa faciens cum Apostolis, & postea reprobatus est, iuxta verba Christi Ioann. 13. *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea. Non de omnibus vobis dico, ego scio, quos elegerim.* Vbi id notat Cyrillus libr. 9. capit. 10. & clarius cap. 7. *Quos dedisti mihi, ego seruabam eos, & nemo ex ijs periit, nisi filius perditionis.* Vbi etiam Cyrill. lib. 11. cap. 21.

Exemplum  
de Iuda re-  
probo.

Possibilitas  
damnatio-  
nis ostendi-  
tur.

10. Præterea possibile esse, & interdum contingere, ut iustus reprobus fiat, manifeste ostendunt verba illa Pauli 1. Corint. 9. *Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum alijs prædicauerim, ipse reprobus efficiar.* Vbi particula, *forte*, euidenter ostendit, rem esse contingentem, de se, etiam si Paulus ex speciali reuelatione certus de sua perseverantia esse posset. Et idem sumitur ex illo Apocalyp. 3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Vnde colligit Augustinus libr. de Corrept. & grat. cap. 13. posse aliquem iustum perdere coronam gloriæ peccando, & ut compleatur electorum numerus, alium veluti loco alterius suffici. Et de huiusmodi ait Augustinus in fine capitis: *Gra-*

*tiam Dei suscipiunt sed temporales sunt, nec perseverant. deserunt. & deseruntur.* Denique de his dicitur Ezechiel 18. & 33. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur in prævaricatione, qua prævaricatus est, & in peccato suo morietur.* Quod quidem secundum doctrinam fidei habet subintellectam conditionem. *si non egerit penitentiam*, nihilominus tamen sicut illa verba supponunt posse iustum auertere se à iustitia sua, ita etiam supponunt, posse in illa auersione perseverare usque ad mortem, & damnari. Et idem aperte confirmat Petri monitio. 2. epist. capit. 1. *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Quæ testimonia fere ad hanc rem comprobendam adduxit Concilium Tridentinum sessio. 6. cap. 11. & in cap. 12. concludit, *Sicut non est verum, semel iustificatum amplius peccare non posse, ita esse verissimum, ac certissimum, semel iustificatum, si peccauerit, certam resipiscentiam sibi promittere non posse.* Et canon. 15. damnat, dicentes, teneri iustum ad credendum ex fide, se certo esse in numero prædestinatorum.

Vnde tandem concluditur euidentis ratio huius veritatis, suppositis principijs fidei, quia homo semel iustificatus potest peccare, & gratiam amittere, ut iam ostensum est; sed postquam gratiam amisit, potest nunquam recuperare illam usque ad mortem; ergo potest iustus gratiam semel habitam in æternum perdere, & beatitudine priuari, ac damnari. Consequentia nititur in alio principio fidei, quod moriens in peccato mortali, æternam beatitudinem non consequitur, quia, ut ait Paulus 1. Corint. 6. *Iniqui regnum Dei non possidebunt.* Minor probatur, quia non potest gratiam recuperare, nisi ad illam iterum recipiendam libere se disponat, potest autem pro libertate sua non se disponere: ergo & in gratiam nunquam redire. Et ne quis dicat, hoc esse verum non de potestate, quæ interdum habeat effectum, sed solum de potestate, quæ se tenet ex parte liberi arbitrii, & in sensu diuiso in eo manet, licet non sit reducenda in actum. Contra hoc instatur, quia illa potestas liberi arbitrii indiget auxilio efficaci, ut conuersionem, seu dispositionem sufficientem ad recuperandam gratiam efficiat; sed hæc gratia efficax ad resurgendum à peccato, non est promissa omnibus semel iustificatis, qui gratiam perdiderunt, neque omnibus secundum legem ordinariam datur. Vnde in particulari nullus potest sibi illam promittere, sine magna temeritate, & præsumptione, etiam si per reuelationem sciret, se fuisse ante lapsum iustificatum: de omnibus autem iustis cadentibus id affirmare, hæreticum esset. Nam æquè falsum, & alienum ab Scriptura, & à Catholica doctrina est, dicere iustis cadentibus dari infallibiliter reparationem post lapsum, ac dicere, omnibus iustis dari infallibiliter perseverantiæ donum, ne amplius peccent. Tum quia sicut hoc reuelatum non est, ita neque illud, & sicut hoc aduersatur multis principijs reuelatis, ita etiam illud: tum etiam quia hoc in illo includitur. Si enim iustificatus semel cadens infallibiliter est habiturus auxilium efficax, quo resurgat, ita si cadat iterum certus esse potest de alio auxilio efficaci, quo iterum resurgat, quia non est maior ratio de vno quodam de alio, ac proinde necessariū erit sistere in vltima reparatione gratiæ, post quam non sequatur lapsus, sed habeat donum perseverantiæ finalis infallibiliter coniunctum: ergo semper iustus siue ante lapsum, siue post vnam, vel plures reparationes gratiæ post lapsum, timere potest, ne aliquando ita labatur, ut non resurgat, quia ut dicitur Ecclesiast. 11. *In die obitus fit unicuique retributio secundum vias suas.* & ideo merito ibidem subditur: *Ante mortem ne laudes (seu beatificaueris) hominem quenquam.* Et simili modo dicitur Prouerbio rum 27. *Ne glorieris in crastinum, ignorans quid superuenturapariat dies.*

11. Euidentis ratio superioris conclusionis.

Impugnatur effugium.

Ad primum ergo fundamentum, contrarij erroris respondemus, falsum, & hæreticum esse antecedens, Vnde philosoph. quod

12. Confutatur error.



Responde-  
tur ad pri-  
mum fun-  
damentum.

quod in eo assumitur, scilicet hominem iustificatum per baptismum damnari non posse, id enim in Concilio Trident. sess. 7. canon. 6. de baptism. damnatum est, ut in tom. 3. in 3. p. disp. 26. sect. 2. notauimus, & latius probat Bellarminus lib. 1. de baptismo, cap. 14. & ex dictis sufficienter conuincitur. Ad testimonia vero, quibus illud antecedens probatur, respondetur omnes illas promissiones continere tacitam conditionem, si homo baptizatus, vel qualibet alia ratione iustificatus Deum non deserat. Nam qui dixit: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit.* Marci ult. simul dixit: *Docentes eos seruare omnia quaecunque mandauimus vobis.* Matth. ult. & cap. 19. dixerat: *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Vtique omnia, & vsque ad mortem, nam locutio indefinita, & absoluta hæc omnia includit. Præsertim, quia cap. 10. dixit: *Qui perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit.* Eademque responsio est illius promissionis factæ digne communicanti corpus Domini, quod viuet in æternum, nam eandem conditionem includit, utiq; si impedimentum non posuerit, vel si gratiam in tali sacramento receptam sua culpa non amiserit. In ultimo autem loco Romanor. 8. sermo est de prædestinatis, de quibus Paulus ait: *Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit, quos autem iustificauit, hos & glorificauit.* In his ergo certa regula est, sic iustificari, ut tandem certo, & infallibiliter beatitudinem consequantur. Hinc tamen non potest talis regula extendi ad omnes, qui iustificantur, quia non in omnibus iustificatio est prædestinationis effectus. Neque etiam inde colligi potest, prædestinatum semel iustificatum non posse amplius peccare, contrarium enim est de fide certum, ut ex doctrina superioris capituli, & rationibus, ac exemplis ibi adductis conuincitur in Adamo, Dauide, Petro, & si qui sunt similes, ut latius ostendunt Vega dicto lib. 12. capit. 3. & 5. & Bellarmin. lib. 1. de Amiffion. grat. cap. 7. Solum ergo in verbis illis docet Paulus, prædestinatum ita iustificari à Deo, ut tandem gloriam consequatur, siue id fit in prima gratia accepta semper perseuerando, quod paucis conceditur, siue cadendo, & resurgendo, donec ad aliquam iustificationem perueniatur, in qua vsque ad finem perseueretur.

13. Deniq; ad rationem ex Concilio Tridentin. sess. 6. Expenditur cap. 17. & can. 32. dicitur, omneius, quod vel ratione sensus Conc. Trid. gratiæ, vel ratione suorum meritorum iusti habent ad vitam æternam, includere illam conditionem, si in gratia decesserint, propter quam Ezechiel. 18. & 33. scriptum est: *Si auerterit se iustus à iustitia sua, &c. omnes iustitie eius, quas fecerat, non recordabuntur.* Et ratio est clara, quia totum illud ius fundatur proxime in gratia, & illud præmium gloriæ non promittitur, nisi iustis, & filiis, qui capaces sint, etiam illius tanquam paternæ hereditatis. Qui ergo à seipso voluntarie abiecit gratiam, & filiationem diuinam, & per poenitentiam non procurat illam implere conditionem, ut in gratia moriatur, sibi, non Deo imputet, quod in æternum gratia, & gloria priuetur, quia non tenetur ex iustitia Deus existentem in peccato vel remunerare, vel ad poenitentiam agendam cogere: imo in hoc nouam gratiam confert, quod auxilium homini offert ad recuperandam gratiam, si velit, quod si id faciat, tunc ad iustitiam Dei pertinebit, etiam ius illud per peccatum prius amissum, & per poenitentiam restitutum illis conferuare, ac tribuere. Et hic est sensus Pauli ad Hebr. 6. ut latius in propria disputatione de illo argumento tractaui.

14. Ad secundum negatur assumptum, & illius probatio potest in contrarium retorqueri: nam sicut homo non constituitur iustus per diuinam prædestinationem, ita neq; ex carentia prædestinationis ad gloriam sequitur, ut sit iniustus. Primum declaratur, quia prædestinatio, ut significat propositum æternum Dei dandi gloriā alicui, sicut non confert homini gloriam ab æterno, nec in omni tēpore sed in tempore per eandē

Pars 3.

voluntatem Dei præfinito, ita nec dat homini gratiam pro omni tempore, sed pro illo, quod Deus præfinit: homo autem non constituitur iustus, nisi per gratiam intrinsecam, & sibi inherenter, & ideo quamuis homo prædestinatus sit, nihilominus non semper iustus est. Et ideo Paulus licet prædestinatus esset, nihilominus de tempore priusquam vocaretur vere de se dixit: *Qui prius blasphemus fui, & persecutor, & contumeliosus, &c.* 1. ad Timot. 1. Et infra: *Fidelis sermo, & omni acceptione dignus, quod Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores saluos facere, quorum primus ego sum.* Et ad Galat. 1. *Audistis conuersationem meam aliquando in Iudaismo, &c.* Cum autem placuit ei, qui me segregauit ex vtero matris meæ, & vocauit per gratiam suam. Vnde intelligitur, prædestinationem, licet semper sit, non tamen semper, vel pro semper operari vocando, & iustificando, sed cum ei placuit, qui hominem prædestinauit. Neque refert, quod prædestinatio sit quidam Dei amor, & magnus in ratione sua, quia non est per modum amoris exequentis, sed proponentis, & intendentis quasi in futurum nostro modo intelligendi, iustificatio autem est ab amore exequente, & operante de præfinita gratiæ infusionem. Sicigitur etiam è contrario præscientia, vel reprobatio hominis damnandi non constituit illum, nec supponit illum iniustum pro omni tempore. Primum de constitutione euidens est, quia præscientia Dei non est causa iniustitiæ hominis, nec carentiæ iustitiæ: & similiter per reprobationem positiuam non ordinatur homo ad culpam, sed ad poenam, quæ culpam supponat. Secundum etiam de suppositione manifestum est, quia ut homo sit reprobis satis est, quod in peccato moriturus præsciatur, etiam si in alijs vitæ suæ temporibus fuerit iustus. Et ideo etiam ille, qui est præscitus quoad damnationem, potest esse prædestinatus quoad iustitiam temporalem. Et hoc est etiam, quod verissime dicunt Theologi, posse reprobum secundum præsentem iustitiam plus diligere, quam prædestinatum pro illo eodem tempore, amore scilicet operante, & beneficiente pro illo tempore, quamuis secundum aliam rationem electionis, ac propositi prædestinatus plus diligatur.

Vnde ad primam confirmationem respondetur, nihil ob stare, quominus & prædestinati pro aliquo tempore sint non solum extra gratiam Dei, sed etiam extra fidem, & extra Ecclesiam, & reprobi, pro aliquo etiam tempore esse possint membra Ecclesiæ per fidem etiam viuam, quia Deus non iudicat secundum futura opera pro tempore præfinito, sed secundum ea opera, quæ pro eodem tempore homo operatur. Et ad locum Ioannis verum quidem est, ipsum loqui de hæreticis, qui cum antichristi sunt ex nobis prodeunt, vel exeunt, ut Augustinus legit, quia ex ipsa Ecclesia contra Ecclesiam insurgunt, & illam consequenter deferunt, & ab illa exeunt. Ex hac vero parte illorum verborum aperte colligitur, eosdem hæreticos, priusquam tales fuerint de Ecclesia fuisse: non possent enim de illa exire, nisi prius intra illam essent: non possunt ergo huic veritati esse contraria subsequenter verba: *Sed non erant ex nobis:* quia non potuit Ioannes in tam paucis verbis contraria dicere. Illa ergo verba, *non erant ex nobis*, non significant, non erant membra Ecclesiæ, aut non erant ex societate fidelium, vel iustorum. Circa illorum autem verborum sensum variæ sunt expositiones. Prima est valde communis sumpta ex Augustino, ut hæc posteriora verba referantur ad diuinam præscientiam, ita ut sensus sit: *Exierunt ex nobis secundum præsentem Ecclesiæ statum, quia secundum æternam prædestinationem non erant ex nobis, id est, secundum ordinem diuinæ prædestinationis, & electionis.* Ita Augustinus lib. de Corrept. & grat. capite nono, quod confirmat ex subiunctis verbis: *Nam si fuissent ex nobis, permanissent utique nobiscum.* Nam ex eo, quod sint ex nobis, id est, ex fidelibus, ac

Tacita ob-  
iectionis so-  
lutio.

15.  
Ad confir-  
mationem  
ex 1. Ioan. 2.

1. expositio  
ex August.



iustis secundum præsentem statum, non poterat inferre Ioannes, quod permanissent nobiscum: ex eo vero, quod sint ex numero prædestinatorum optime illud inferitur: ergo in hoc sensu loquutus est Ioannes. Eandem expositionem habet Augustinus libr. de Dono perseverant. capit. 8. & 20. de Civit. cap. 8. & Ambrosi. vel Auctor. commentar. ad Roman. 9. & sequuntur ibi Glossa interlineal. Nicol. & plures alij, & Gratian. in cap. In domo, de Pœnit. distinct. 4. Potestq; tribui hæc sententia Tertulliano libr. de Præscript. c. 3. ubi sic inquit: *Nemo sapiens, nisi fidelis, nemo maior, nisi Christianus, nemo autem Christianus, nisi qui ad finem vsque perseverauerit. Tu ut homo extrinsecus vnunqueneque nostri, putas, quod vides, vides autem quousque oculos habes, sed oculi Domini alti, Deus in præcordia contemplatur, & indeo cognoscit Dominus, qui sunt eius, &c.* Ac tandem in fine capituli verba Ioannis allegat. Et iuxta hanc expositionem optime quidem soluitur obiectio, nam ex illo testimonio sic explicato potius sequitur, posse aliquos non prædestinatos pro aliquo tempore esse fideles, & iustos. Nihilominus tamen non videtur mihi expositio illa literalis, tum quia non habet in verbis sufficiens fundamentum, tum quia est nimis subtilis, & scholastica, & non iuxta simplicem, & vlitatum loquendi modum: tum præterea, quia non erant noti Ioanni omnes reprobi, ut de illis, qui exierunt, tam constanter diceret, *Non erant ex nobis*, neque id cognoscere potuit ex effectu illo, quod *ex nobis prodierunt* quia non omnes hæretici, quia aliquando ab Ecclesia exeunt, non sunt prædestinati, sæpe enim iterum redeunt, & saluantur, & ideo non potuit Ioannes propter prædestinationem dicere, *Si enim essent ex nobis, permansissent nobiscum*. Sed debuit et sub distinctione dicere, vel permansissent, vel redibunt, ut permaneant: tum etiam quia multi nobiscum in Ecclesia permanent, & ab illa per hæresim non exeunt, qui tamen non sunt prædestinati.

Hæc expositio non est literalis.

16. Altera ergo expositio est, ut Ioannes dixerit, illos exeuntes à nobis non fuisse ex nobis, quia ficti erant, & quia licet exterius profiterentur fidem Ecclesiæ, & ideo visi fuerint exire ex nobis, non tamen vere, & ex animo catholici erant, sed se tales fingebant, & ideo dicuntur non fuisse ex nobis. Hanc expositionem indicant Flavian. in epist. 1. ad Leonem Papam cap. 2. & habetur post octavam epistolam Leonis in eius operibus. Sed hæc expositio intellecta, ut sonat, non potest subsistere, neque absolutam veritatem sententiæ Ioannis tueri. Quia non omnes hæretici fuerunt prius in Ecclesia tantum ficti, nam Lutherus potuit esse prius verus catholicus: imo & iustus, & idem est de Pelagio, & similibus. Nec dici potest Ioannem tantum fuisse loquutum de hæreticis sui temporis, aut de quibusdam Iudæis, qui se tunc Christianos fingebant: hoc enim incredibile est, tum quia generaliter loquitur de antichristis, siue essent gentiles, siue Iudæi, utriusque enim generis esse poterant, & non est verisimile omnes illius temporis hæreticos fuisse prius tantum catholicos fictos, cum de Hymenæo, & Phileto Paulus dicat: *A veritate ceciderunt*, & idem significat de Phigellis, & Hermogene 2. ad Timoth. 1. tum etiam, qui scribebat doctrinam profuturam Ecclesiæ pro omnibus temporibus: tum denique quia propter illos tantum fictos non poterat dicere absolute: *Si enim essent ex nobis, permansissent utique nobiscum*. Quia multi possunt esse in Ecclesia sine vlla fictione, qui in ea postea non permaneant.

17. At vero simplicius hanc ipsam expositionem declarando, optime poterit accommodari, nimirum, per fictum intelligendo non solum eum, qui nunquam vere credidit, sed eum, qui pro aliquo tempore vel publice, vel saltem occulte incipit à communi fide Ecclesiæ, vel certe à bonis moribus nimium discrepare. Sic enim omnes hæretici, & maxime hæresiarchæ (de quibus præcipue videtur loqui Ioannes) priusquam publice, & verecundia deposita, Eccle-

siam deserant, solent aut vitij hæreticorum maxime proprijs intra Ecclesiam se tradere, præsertim superbiæ, & arrogantia, vel etiam occulte errores seminare. De quibus ait Cyprianus libr. de Vnit. Ecclesiæ: *Gratulandum est, cum tales de Ecclesia separantur, ne columbas, ne oves Christi sua sua, & venenata contagione praden- tur*. Isti ergo quando à nobis exeunt, utique publice & aperte, iam prius occulte non erant ex nobis, vel quoad fidem, vel saltem quoad similitudinem bonorum morum, quibus fides conservatur. Et hanc expositionem tradit etiam Augustin. tract. 3. in 1. epist. Ioann. & iuxta illam videtur loquutus Flavianus, & fauet etiam Hieronymus in cap. 5. Ieremiæ lib. 1. in fine, dicens: *Proijcere Dominum hæreticos de Ecclesia, ut foris colant, quod prius intus venerantur*.

Dicit aliquis, licet hoc regulariter ita contingat, ut Catholicis non subito deserant Ecclesiam publice, vel contra illam pugnare incipiant, nihilominus non esse id tam certum, & infallibile, ut ob eam solam causam Ioannes dicere potuerit: *Sed non erant ex nobis*, quia non potuit simpliciter affirmare, nisi quod infallibile omnino est. Multoq; minus poterat ob eam solam rationem dicere: *Si enim fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum*. Quia hoc etiam non est infallibile, cum interdum possit aliquis vsque ad hodiernam diem esse catholicus, & cras hæreticus fieri, & se hæreticum ostendere. Respondeo primo ad utramque partem, interdum loqui Scripturam modo humano, quoad v- simpliciter affirmando, quod ordinariè, & frequen- tissime evenit, neque id esse contra infallibilem Scri- pturæ veritatem, quia illam et locutiones iuxta com- munem verborum significationem, & intelligen- tiam, implicite includunt illam moderationem, seu limitationem, scilicet secundum communem cur- sum rerum, seu causarum, aut similem.

Deinde dico ad priorem partem, licet non sit absolute necessarium, ut externa mutatio occulta in homine hæretico præcedat, antequam manifeste ab Ecclesia discedat, nihilominus esse necessarium, ut saltem mente prius deliberet, & voluntariè fidem interius neget. Quoniam fieri potest, ut is, qui antea catholicus erat, & firmiter credebatur, postea exterius ab Ecclesia recedat, nisi prius animo pertinaci, & deliberato fidem interius abneget? Hæc ergo ratione omnino infallibile est, ut qui aperte à nobis exeunt, iam antea non essent ex nobis occulta, saltem inferiori perfidia, siue illa diuturno, siue breui tempore præcesserit: nam ad veritatem illius locutionis quodcunque brevissimum tempus sufficit. Vnde ad alteram partem respondetur facile, merito dixisse Ioannem, quod si essent ex nobis permansissent nobiscum, quia si mente essent firmi, adhærentes Christo, non fierent antichristi, hæreses contra illum seminando, aut sequendo. Atque hanc responsionem attigit Vega dicto libr. 12. cap. 8. & illam Augustino tribuit dicto tract. 3. Sed videtur potius ampliatio, & declaratio eorum, quæ Augustinus in illo loco nos docuit. Magis videtur mihi insinuas- se hanc expositionem Tertull. dicto libr. de Præscript. cap. 36. in fine, ubi post explicatam Apostolicam traditionem, subiungit: *Hæc est institutio, non dico iam, quæ futuræ hæreses prænuntiabat, sed de qua hæreses prodierunt sed non fuerunt ex illa, ex quo factæ sunt aduersus illam*. Fiunt autem hæreses mentis protervia, & præcipitatione, & ex quo sic ab aliquo fiunt, & concipiuntur, ille vere, & in re definit esse ex Apostolica Ecclesia, ex qua postea manifeste prodit. Et ita etiam soluitur optime obiectio, quia Ioannes ibi non asserit, eum, qui exit ab Ecclesia, nunquam fuisse ex illa, sed prius se ab illa separasse vel moribus pravis, vel etiam occulta, seu mentali perfidia, quam hostis manifestus eius esse incipiat.

18. Obiectio bi-  
membris.

19. Secundo  
quoad prio-  
rem partē.

Deinde quo  
ad secun-  
dam.



## CAPVT III.

*Vtrum gratia, & virtutes, ac dona, quæ illam comitantur, per quodlibet peccatum mortale, & per solum illud amittantur?*

1. **H**Æc quæstio ex doctrina data in lib. 7. de oppositione inter peccatum mortale, & gratiam satis expedita est, maiorq; illius consideratio ad tractatum de peccatis pertinet: tamen ut modum corruptionis gratiæ declarare possimus, necessarium est, catholicam doctrinam supponere, & breuiter confirmare. Igitur de originali peccato, etiam hæretici, qui illud admittunt (omissis Pelagianis, qui illud negarunt) fatentur excludere formaliter sanctificantem gratiam, sed illud quatenus originale est, non excludit à persona sanctificantem gratiam, quam in se iam haberet, sed priuat illa, quam habitura esset, si eam in primo parente non perdidisset: quatenus vero illud peccatum fuit in sua origine, id est, in Adamo, in illo fuit actuale, & mortale, de quo & de aliis peccatis, vel illius, vel aliorum hominum eadem est ratio. Hic autem agimus de illis peccatis, quæ gratiam in persona præexistentem excludunt, & ideo de actualibus peccatis, non de originali tractamus.

2. Præmittenda deinde est distinctio peccati in graue, & amicitiae Dei contrarium, & leue, atque non in ta contrarium Deo. Quibus verbis libentius nunc vtor, quam nominibus peccati mortalis, & venialis. quauis apud Catholicos res eadem per illa significetur, quia hæretici elidunt nomina peccati mortalis, & venialis, admittendo distinctionem, & postea interpretando illas voces ex solo effectu, quem habent, vel non habent peccata ex indulgentia, vel non imputatione Dei, & non ex propria ratione, & grauitate ipsorum peccatorum. Ad euitandam ergo hanc æquiocationem, peccatum mortale nunc graue vocamus, veniale autem leue. Et iuxta hoc possumus illa describere, quia graue, seu mortale peccatum est illud, quod à Deo, vt ab ultimo fine hominem auertit: & ad creaturam, vt ad vltimum finem, illū conuertit, è contrario autem leue, seu veniale est, quod diuertit (vt ita dicam) hominem aliquo modo à Deo, quia per illud non tendit in ipsum, vt in vltimum finem, licet ab illo personam sic peccantem non auertat, quia per tale peccatum suum finem vltimum in aliqua creatura non constituit. Quæ descriptiones ad voces explicandas nunc sufficiunt, res enim ipsa pro huius loci opportunitate ex dicendis declarabitur.

Descriptio  
vtriusque.

3. **Q**uærentur duo. vnum est, an omne peccatum mortale gratiam excludat ab omni subiecto, in quo inuentum fuerit? Aliud, an solum illud talem habeat effectum? In vtroque autem puncto ab hæreticis erratum est in re ipsa, licet verbis peccati mortalis, & venialis vtantur. Ex antiquis ergo hæreticis Iouinian. (vt ex Hieronymo lib. 2. contra ipsum, præsertim à medio, & Augustino hæres. 82. constat) cum dixit omnia peccata esse paria, necesse est, vt vel nulla, vel omnia peccata gratiam excludere senserit: nam si quædam excluderent gratiam, & non alia, magna esset inter illa differentia. Et hinc consequenter dicere compulsus fuit, hominem iustum nihil omnino peccare, quia quodcunque peccatum committeret, gratiam perderet. Item Pelagius, qui dixit, neminem, qui peccat quodcunque peccatum, esse vere iustum, vel (quod idem est) iustum nullum omnino habere peccatum (vt de illo refert Augustinus hæres. 88.) necesse est, vt dixerit, gratiam non per sola peccata mortalia, sed etiam per venialia excludi, vel potius nulla esse peccata venialia, quia omnia tollunt iustitiam. Et ideo merito dixit Hieron. epist. ad Ctesiphon. Pelagium à Iouiniano suum errorem quoad hanc partem hausisse.

4. **D**ico ergo primo. Quodlibet peccatum mortale, id est, ita graue, vt ex se hominem à Deo vt vltimo fine auertat, excludit gratiam à quocunque homine, qui toto tempore, priusquam tale peccatum committeret, vel (vt aiunt) immediate ante instans, in quo peccat, erat iustus, siue ille homo sit prædestinatus, siue non sit, & siue sit baptizatus baptismo aquæ, siue tantum fluminis. Hæc assertio est de fide, tradit illam Concilium Tridentin. sess. 6. capit. 15. dicens: *Aduersus quorundam hominum callida ingenia, &c. asserendum est, non modo infidelitate per quam ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque, alio mortali peccato, quauis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti.* Idemque definit canon. 27. & ad probandam veritatem hanc inducit primo illud 1. Corinth. 6. *Nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? nolite errare, neque fornicari, neque idolis seruientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Vnde optime colligit

Vuiclephus etiam de omnibus peccatis indifferenter dixit, posse esse simul cum gratia in aliquibus hominibus, scilicet in prædestinatis, & non posse esse cum illa in reprobis. Vnde necesse est, vt senserit, vel nullum peccatum ex se gratiam excludere, sed Deum id facere, quando vult, & in quibus vult, vel è contrario, vt intellexerit omnia peccata de se repugnare gratiæ, licet in aliquibus personis Deus pro sua voluntate talem effectum impediatur. Et hic posterior sensus videtur potius ab illo intentus, quantum ex Vualdense tom. 2. capit. 54. & sequentibus colligere licet. Ita enim vocabat omnia peccata reprobis mortalia, quia omnia mortem æternam in reprobis de facto inducunt. Vnde etiam sunt de se sufficientia ad illam inducendam, quia licet Deus cum illis hominibus sit seuerus iudex, non tamen iniquus, & ideo si de facto illos punit priuatione gratiæ suæ propter omnia peccata, omnia sunt de se digna tali priuatione. E contrario peccata prædestinatorum vocabat venialia, quia licet de se sint induciva eiusdem mortis spiritualis, de facto illam non inducunt, quod Deus sine iniustitia facere potuit, misericordia sua vtendo.

Denique hæretici huius temporis alia quidem via, & in specie dogmata contraria asserentes, in eadem inciderunt. Aiunt enim, per nullum peccatum amitti gratiam, & amicitiam, nisi per infidelitatem, & nihilominus asserunt, omnia peccata de se esse mortalia, id est, mortem animæ afferentia. Vnde fit, vt omnia de se habeant gratiam excludere, quia mors animæ in priuatione gratiæ posita est. Ex quo vltius necesse est, vt dicant, omnia peccata, quæ nos venialia esse credimus, de se gratiam excludere, quia omnia dicunt esse mortalia. Hæc autem ita conciliant, nam infidelitatis peccatum dicunt excludere gratiam, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, & ideo tale peccatum & secundum se, & secundum diuinam legem, & imputationem esse mortale, reliqua autem peccata licet de se mortalia sint, propter fidem non imputari, & ita fieri venialia, nam simul, ac fiunt, veniam habent paratam, & quasi anticipatam, quia non imputantur. Hæc fuit sententia Lutheri lib. de Captiuit. Babylon. c. de Baptism. quam Caluin. contra Concilium Trident. sess. 6. canon. 27. & aliis locis, & alii Nouatores sequuntur, vt late refert Bellarmin. libr. de Amission. gratiæ cap. 4. Fundamenta istorum magna ex parte in superiori capite euerfa sunt, & specialiter contra non imputationem ratione fidei, quam noui hæretici fingunt, in libr. 7. & 8. diximus, de inæqualitate autem peccatorum, & propria distinctione peccati mortalis, & venialis, in propria materia tractandum est, & aliquid in sequentibus capitibus attingemus, & ideo contra hos errores catholica veritas quoad duo puncta proposita, & huic loco necessaria breuiter stabilienda est.

8. **C**onclusio 1. de fide. Traditur à Conc. Trid. Probatur

4. Secundat Vuicleph.

5. Nouatorum error.

8. Conclusio 1. de fide.

Traditur à Conc. Trid.

Probatur



ligit Concilium, quod nec gratiam Dei habebunt, dum talia committunt, tum quia habentes gratiam regnum Dei possidebunt, tum maxime, quia sententia Pauli non absolute, sed secundum præsentem iustitiam intelligenda est, vel (quod perinde est) de iis, qui in tali statu moriuntur. Multi enim, qui sunt aliquo tempore iniqui, regnum Dei possidebunt, quia priusquam moriantur, desinent esse iniqui, & iustificabuntur. Tamen secundum illum iniquitatis statum, si in eo decederent, regnum Dei non possiderent, ergo secundum eundem statum non possunt gratiam retinere, quia si gratiam haberent, etiam in eo statu decedentes regnum Dei obtinerent saltem per ignem, quia gratia est fons saliens in vitam æternam, ad quam gratia dat ius, quod amittere non potest, qui in eadem gratia decesserit, ut præcedenti capite dicebamus. Et simili modo eandem veritatem confirmant omnia, quibus necessitatem operum ad salutem, & gratiæ conseruationem supra probauimus. Nam necessitas præcisa talium operum ad gratiæ conseruationem est, ut grauius peccata gratiæ contraria euerterentur, ut ibidem diximus; ergo è conuerso per omnia talia peccata gratia amittitur. Idem probant omnia, quibus in l. 7. ostendimus, gratiam ex natura sua omne peccatum mortale excludere, nam contrarium eadem est ratio: si ergo superueniens gratia contraria est peccato præexistenti in homine, & ideo illud excludit, etiam peccatum mortale superueniens gratiam in tali homine præexistentem excludet.

Probatur  
2.

Probatur  
3.

7.  
Probatur  
4. ex Scrip-  
tura.

Quod autem ad hanc gratiæ exclusionem vnum ex his peccatis sufficiat, testatur Deus per Ezechiel. cap. 18. dicens: *Si auerterit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem, secundum omnes abominationes, quas operari solet impius, nunquid viuet?* Vbi non dicit, qui fecerit iniquitates, nec dicit, qui fecerit omnes abominationes, sed dicit, qui fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes, id est, quacumque ex talibus abominationibus, vocat autem abominationes peccata mortalia, nam per quodlibet homo simpliciter à iustitia sua se auertit, quia à Deo ultimo fine suo prorsus recedit. Et cap. 33. *Iustitia (inquit) iusti non liberabit eum, in quacunque die peccauerit.* Et infra: *Iustus non poterit viuere in iustitia sua, in quacunque die peccauerit.* Et ibidem fit æquiparatio quædam inter conuersionem peccatoris, & auersionem iusti, quia sicut vna conuersio peccatoris sufficit, ut peccata omnia excludantur, ita vna auersio iusti sufficit, ad amittendam iustitiam, etiam si multis iustitiæ actibus radicata esse videatur. Et hoc ipsum conuincunt verba 1. Ioan. 3. iuxta sensum genuinum, magisque receptum superiori capite tractatum. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Quod de peccato mortali, & cum compositione intelligitur, quia non potest semen Dei, quod est gratia, in eo manere, qui tale peccatum committit, ergo per omne tale peccatum expellitur. Et in eodem sensu dicitur ibidem: *Omnis, qui in eo manet, non peccat:* vtique mortaliter, & ideo subdit: *Et omnes, qui peccat, non vidit eum, &c.* Et clarius infra: *Qui facit peccatum, ex diabolo est.* Tandem idem voluit Iacobus cap. 1. dicens: *Peccatum cum consummatum fuerit, generat mortem:* vtique animæ, & ita excludit vitam, & generationem gratiæ. Et hac ratione in cap. 2. cum dixisset: *Si personas accipitis peccatum operamini, redarguti à lege, quasi transgressores,* subdit: *Quicumque autem totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus.* Non quidem quia omnia præcepta vere transgressus est, sed quia vnum peccatum sufficit, ut hominem à diuina amicitia, eiusque gratia excludat, & quia diuina charitas offenditur, quæ virtute omnia præcepta continet. Neque in re tam clara oportet plura testimonia, vel Scripturæ, vel Conciliorum, vel Patrum multiplicare.

Ratio etiam ex professo infra explicabitur, declarando modum, quo peccatum mortale gratiam excludit: nam ratio sufficiens est, quia omne peccatum mortale auertit hominem à Deo, ut ab ultimo fine, nam qui mortaliter peccat, grauiter offendit Deum, & illi præfert creaturam, vtique eam supra illum diligendo, quandoquidem contra illius voluntatem illam diligit, sed gratia media charitate conuertit hominem ad Deum, tanquam vltimum finem, ergo tale peccatum est forma, vel dispositio contraria charitati, ac subinde illam expellit, & consequenter etiam gratiam. Et hoc optime confirmat æquiparatio dicta in Daniele facta. Nam contritio ideo expellit peccatum, quia conuertit animam in Deum, à quo peccatum hominem auertit, ergo etiam peccatum illud, quod voluntatem hominis à Deo prorsus auertit, expellet gratiam, quæ hominem ad Deum conuertebat. Potest præterea id declarari ex ratione amicitie, nam gratia ex se constituit hominem Deo charum, & amicum, peccatum autem reddit illum Deo odibilem, & inuisum, ergo tale peccatum natura sua gratiæ repugnat, ac proinde illam excludit. Denique idem ostendi potest ex ratione mali meriti, nam quodlibet peccatum mortale meretur penam æternam propter infinitam offensionem Dei, tale ergo peccatum constituit hominem æterna pena dignum, & consequenter dignum priuatione vitæ æternæ, ergo expellit gratiam, quæ formaliter facit hominem dignum, & acceptum ad vitam æternam, ut in lib. 7. explicatum est.

8.  
Probatur  
vltimorati-  
one.

Dico secundo. Omne peccatum mortale cum gratia excludit charitatem, & alia Spiritus Sancti dona, ac virtutes morales per se infusas. Omitto nunc fidem, & spem, quia de illis dicere in particulari necesse est. Et quoad charitatem conclusio est æque certa, ac de gratia sanctificante. Imo quo certius est, dari habitum charitatis infusæ, quam habitum gratiæ à quo ad primam partem. Charitate distinctum, ita certius est expelli charitatem, quam gratiam: nam si gratia nulla est in essentia animæ, nihilominus expelletur charitas per omne peccatum mortale. Vel si ipsamet charitas sub alia ratione gratiæ esse dicatur, non potest expelli sub ratione gratiæ, quin expellatur sub ratione charitatis, quia non formalitas aliqua, sed res ipsa, & qualitas ipsa expellitur, vel certe etiam si sint qualitates distinctæ, sunt ita inter se connexæ, ut nunquam separantur, tum quia vnum vinculum amicitie inter Deum, & hominem constituunt, tum etiam quia gratia comparatur ad charitatem, ut essentia ad propriam passionem, & charitas ad gratiam, ut necessaria dispositio ad introductionem, & conseruationem talis formæ. Præterea colligitur hoc aperte ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. vbi in primis ait: *Iustificationem fieri, dum sanctissima passionis Christi merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inheret.* Vnde colligimus, eum, qui iustificatus non est, non posse habere charitatem, nam si illam haberet, non oporteret illam recipere, ut iustificaretur, ergo sicut per quodlibet peccatum mortale fit homo iniustus, ita etiam charitatem amittit. Et è conuerso omnis, qui habet charitatem iustus est, nam charitas diuidit inter filios Dei, & perditionis, ut dixit Augustinus. 15. de Trinit. cap. 18. Imò mensura perfectionis iustitiæ est perfectio charitatis, iuxta regulam Augustini lib. de Natura, & grat. cap. 70. ergo cum peccatum expellat iustitiam, necessario expellit charitatem. Denique charitas si ad fidem accedat, constituit viuum Christi membrum, iuxta doctrinam Concilii eodem loco ex Paulo ad Galat. 5. dicente, *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque preputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Et idem colligitur aperte ex 1. ad Corinth. 13. vbi cum dicit, sine charitate nihil sufficere, aperte sentit omnia sufficere, si illa adit, ergo non potest esse simul cum peccato, quod mortem a-

9.  
Conclusio  
secunda.

Ostenditur  
quoad pri-  
mam par-  
tem.



nimæ affert, ergo expellitur per omne peccatum mortale, propter quod fides etiam peccatoris mortua dicitur à Iacobo cap. 2. Ratio denique est, quam tradit D. Thomas, 2. 2. quæst. 24. art. 12. quia omne peccatum mortale auertit hominem à Deo, & ita est contrarium charitati eius, ac proinde illam expellit. Quam rationem testimoniis Scripturæ, & Augustini optime confirmat.

10. *Ostenditur quoad secundam partem.*  
Quoad alteram vero partem de expulsiōe donorum, & virtutum moralium per se infusarum, est minus certa conclusio. Primo quia non est certum hæc infundi, si autem non infunduntur, non possunt expelli. Secundo quia licet supponantur infundi, non habemus certa testimonia, vel principia fidei, vnde cum certitudine probetur, omnes hos habitus expelli per peccatum, aut non posse à gratia, & charitate separatos conservari. Maxime cum probabile sit, actus eiusdem speciei, & rationis cum his, qui ab his donis, vel virtutibus eliciuntur, posse esse in homine peccatore, vt supra lib. 2. tactum est. Nihilominus tamen illa pars est sumpta ex doctrina D. Thomæ. 1. 2. q. 63. art. 2. ad 2. & q. 65. art. 2. & 3. & q. 68. art. 5. quem cæteri fere sequuntur, qui hæc dona speciales habitus esse sentiunt, & longe probabilius, ac vera. Et ratio generalis est, quia ista dona, & virtutes sunt veluti proprietates consequentes gratiam, vnde sicut cōcomitantur cum illa infunduntur, ita quoties illa amittitur, amittuntur, & quasi per naturalem sequelam cum illa recedunt. Specialiter vero de donis Spiritus Sancti potest hoc suaderi ex modo loquendi Scripturæ, & Patrum: nam modum operandi istorum donorum per peculiarem motionem, & instinctum extraordinarium Spiritus Sancti solis iustis, in quibus Spiritus Sanctus per gratiam habitat, attribuunt. Quia modus ille operandi adeo est perfectus, vt communi, & ordinaria lege solis iustis concedatur. At vero illa dona infunduntur, vt constituentur hominem facile, & connaturaliter mobilem à Spiritu Sancto, ergo amissa iustitia, non est, cur maneat in peccatore, qui secundum illum statum ad talem motionem, & operandi modum omnino est ineptus, & indignus. Nam si foras se ita mouetur, illud est extraordinarium, & præter regulam, ideoque propter similes extraordinarios actus non relinquitur habitus. De aliis autem virtutibus etiam possunt dari sufficientes congruentiæ, licet non ita efficaces, quia modus operandi talium virtutum magis ordinarius, & quasi regularis est. Nihilominus ratio facta optima est, quia hæc virtutes non infunduntur quasi per se propter meritum, vel dispositionem suorum actuum, sed solum vt comitantes gratiam, & alioqui homo peccando fit illis indignus, imo meretur de toto rigore iustitiæ illis privari, ergo non est, cur in eo conserventur, ergo non est id asserendum, cum nullum sit auctoritatis fundamentum. Item qui peccatum mortale committit, imprudentissime facit, ergo ratione talis actualis imprudentiæ indignus est infusa prudentia, ergo merito priuatur illa, quia virtus infusa per vnum actum contrarium tollitur, vt D. Thomas, 2. 2. q. 24. art. 12. recte docet. At vero ablata prudentia, aliæ virtutes morales non subsistunt, quia est illarum regula, ergo amittuntur omnes.

11. *Virtutes morales infuse amittuntur per mortale. Obijciuntur.*  
Denique virtutes morales infusæ licet sua propria obiecta proxima habeant, tamen natura sua tendunt in finem supernaturalem, vnde postulant quasi connaturaliter subiectum bene ordinatum, & relatum ad illum finem, homo autem, qui mortaliter peccat, ab illo fine auertitur, ergo eo ipso illas amittit, nam ad illas est indispositus. Dices, hac ratione probaretur, peccatorem esse omnino incapax talium virtutum, ita vt nec de absoluta Dei potentia illas possit recipere, quia qui finem non intendit, non est capax mediorum, quibus in illum tenditur. Propter quod argumentum aliqui tam certum

putant, amitti has virtutes amissa charitate, vt credant omnino repugnare etiam de absoluta Dei potentia sine illa conservari. Sed id verisimile non est. Primo quia habitus virtutum infusarum non habent dependentiam essentialē ab habitu gratiæ, vel charitatis, quia nec manant effectiue ab illis, vt est longe probabilius, & licet manarent, illa esset tantum dependentia effectiua, quam Deus facile supplere posset. Neque etiam inter illos habitus cogitari potest dependentia formalis, vel alia similis, quæ essentialis iudicetur, ablata autem essentiali dependentia, Deus potest res, quæ ab altera distinguuntur realiter, sine illa conservare, ergo & has virtutes sine charitate, cum ab illa realiter distinguantur. Secundo quia licet isti habitus tendant in Deum vt vltimum finem supernaturalem, nihilominus habent propria obiecta propter se proxime amabilia, propter quæ possunt suos actus elicere, etiam si operans illos non referat in Deum finem supernaturalem, ergo possunt conservari in potentia, & illam constituturē potentem intrinsece ad suos actus efficiēdos, etiam si ipsa non sit conuenienter affecta in ordine ad vltimum finem. Propter quam rationem dixi in superioribus, posse peccatorem elicere cum auxilio Dei aliquos ex his actibus, ergo eadem ratione posset recipere habitus bene disponentes, & inclinantes ad similes actus. Tertio quia etiam actus fidei, & spei ordinari debent ad Deum vt vltimum finem supernaturalem propter se diligendum, & consequenter etiam habitus illarum virtutum natura sua tendunt in illum finem, & nihilominus manent sine charitate, ergo eodem modo posset Deus conservare virtutes morales in peccatore, si vellet. Sufficit ergo si dicamus, secundum ordinem his virtutibus connaturalem, eas dependere à charitate tanquam à fundamento, & radice, vel tanquam à principali subiecti dispositione, & quasi forma, & ideo secundum debitum providentiæ modum non conservari in subiecto priuato propria, & intrinseca inclinatione ad supernaturalem finem, quæ est charitas, ac propterea charitate amissa, illas etiam deperdi.

Dico tertio. Per solum peccatum mortale gratia semel habita amitti potest. Conclusio est certa de fide, quæ in hunc modum probatur. Nam per illam excludimus primo quicquid peccatum non est. Et quoad hanc partem est certa de fide ex illo testimonio Pauli: *Sine poenitentia sunt dona Dei.* Roman. 11. Quorum verborum sensus planus, & certus est, Deum ex parte sua non auferre dona, quæ absolute promissæ, vel donauit, nisi homo mutetur, & illa à se abiciat, nisi peccatum, & ideo gratia ex parte Dei auferri non potest, sed immutabilis est, nisi homo per peccatum mutetur. Et si attente consideretur totus illius capitis discursus, totus videtur in hoc principio fundatus. Nam inde consolatur Iudaicum populum, vt non desperet, quia Deus certissime implebit promissiones suas in ipsis, si per eos non steterit, & in multis faciet, vt non resistant, quos efficaciter vocare decreuit, cuius decreti eum poenitere non potest, & ex eodem præmonet Gentiles, ne in superbiam effervantur, dicens: *Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time:* quasi dicat: Videnet tu muteris, nam ex parte Dei non abicieris. Vnde subiungit: *Vide ergo bonitatem, & seueritatem Dei in eos quidem, qui ceciderunt, seueritatem, in te autem bonitatem Dei, si permanseris in bonitate, alioquin, & tu excideris.* Nihil ergo, nisi peccatum, per quod fit, vt homo in bonitate non permaneat, potest hominem à Dei gratia separare. Atque ita hunc locum exposuerunt ibi Chrysost. Theodoret. Theophylactus, Anselm. D. Thomas, Caietanus, & non repugnat Augustinus epist. 59. q. 6. Nam licet de gratia vocationis, & electionis prædestinatorum dicta verba explicet, quia illa sunt absolute, & simpliciter sine poenitentia, nihilominus verum etiam est, & ad illud conse-

*Impugnatur primo.*

*Secundo.*

*Tertio.*

*Hinc patet obiectio solutio.*

12. *Conclusio 3. de Fide.*

*Suadetur.*



consequens, omnium iustificatorum donum sine poenitentia esse ex parte Dei, nisi homo ipse mutetur. Et hinc sumpsit idem Augustin. aliam celebrem sententiam suam, quod Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso: quam habet lib. de Natur. & grat. capit. 26. Eamque maxime de iustificatis probavit Concilium Trident. sess. 6. cap. 11. & maxime verum habet de desertione Dei quoad donum gratiæ, licet etiam sit verissima quoad sufficientiam gratiæ auxilia, ut in cap. 13. idem Concilium clarius docet, & in lib. 4. late tractauimus. Ex quibus etiam facilis est ratio huius partis, quia gratia de se non habet, unde amittatur, vel esse desinat, neque aliquid est illi contrarium, nisi peccatum, ergo cum ex solo Dei arbitrio non auferatur, non est, unde amitti possit, non interveniente peccato.

13. *Posteri Adamigrationem habitam per originale non amittunt.* Secundo per illam particulam, *solum*, excluditur peccatum originale, & sequitur etiam euidenter ex principiis fidei. Quia ut iam notavi, licet illud etiam consistat in priuatione gratiæ, tamen per illud nunquam excluditur gratia habita, sed quæ habenda esset, si homo in Adamo non peccasset. Postquam enim semel peccatum illud per gratiam remissum fuerit, non potest peccatum illud iterari, quia non potest homo iterum ex Adamo nasci, ideoque nunquam potest gratia semel habita per originale peccatum amitti, neque in hoc puncto est difficultas.

14. *Per venialia non deperditur gratia. Offenditur a. ex Conc.* Tertio excluduntur per illam particulam *peccata leuia, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur* (ut dixit Concilium Trident. dicto capit. 11.) Quæ pars est principaliter intenta in hac assertionione, & tradita à Concilio in eodem loco dicente: *Licet in hac mortali vita quantunius sancti, & iusti in leuia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant. non propterea desinunt esse iusti.* Ergo talia peccata non excludunt iustitiam. Idemque tradiderunt Concil. Mileuit. capit. 6. 7. & 8. & African. capit. 81. 82. & 83. quatenus definiunt, iustos habere posse aliqua peccata, ratione quorum vere dicant: *Dimitte nobis debita nostra.* Matt. 6. Et *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* 1. Ioan. 1. Et in multis offendimus omnes. Iacob. 3. & similia, quæ in lib. 9. allegauimus, offendendo, neminem iustum posse in hac vita sine speciali privilegio omnia peccata vitare, quod necessarium est de venialibus intelligi, quia iusti perseuerando in iustitia longo tempore, omnia mortalia euitant, licet non omnia venialia, ergo talia peccata gratiam non excludunt, nam si illam excluderent, iam non essent in iustis.

15. Vnde longe aliter possent iusti peccare mortaliter, quam venialiter, nam primum possunt tantum in sensu diuiso respectu gratiæ, quia possunt quidem sic peccare, tamen si ita peccent, desinunt esse iusti, sicut calidum potest esse frigidum. At vero secundum, id est, peccare venialiter, possunt etiam in sensu composito, sicut aqua potest esse calida permanens aqua, licet non omnino in sua puritate existens: ita enim iustus permanet iustus, etiam dum venialiter peccat, licet non habeat iustitiam sine aliqua macula, vel ruga. Et in hoc sensu dixit Sapiens Prouerb. 24. *Septies in die cadit iustus.* Scio Hieronymum epist. 16. ad Rusticum de graui lapsu hunc locum intellexisse, dicens: *Sed iusti vocabulum non amittit, qui per poenitentiam semper resurgit.* Nihilominus de leuibus culpis, ac proinde de iusto manente iusto communius intelligitur, estque contextui magis consentaneum. Dixerat enim Sapiens: *Ne insidieris, & queras impietatem in domo iusti, neque vastes requiem eius, & subdit, septies enim cadit, ubi particula, enim, notat connexionem, & causam prioris sententiæ.* Vnde sensus est, non inuenies in iusto impietatem, quia licet septies in die cadat, sunt offensiones leues, à quibus per iustitiam suam facit resurgit. Vnde Augustinus lib. 11. de Trinit. cap. 31. ita exponit: *Quotiescumque ceciderit iustus, non peribit. Quod non esset verum, si de casu, quo iustitia amit-*

titur, sermo esset, & ideo addit. *Quod non de iniquitatibus (id est, peccatis mortalibus) sed de tribulationibus ad humilitatem perducantibus intelligi voluit.* Quod ita accipiendum iudico, ut sub his tribulationibus etiam occasiones venialiter peccandi comprehendantur, tum quia plus iustum humiliant, quam tribulationes externæ, tum etiam quia condistinguit ibi Sapiens casus iustorum ab impietate, ergo & à casu impij corruentis in malum, ergo loquitur de casu aliquo, qui licet sit culpa, non tamen est impietas, seu peccatum graue, per quod cadens corrumpitur in malum. Ecce expositum ibi Goss. Ordinar. & Beda Iacob. 3. & D. Thomas q. 7. de Malo art. 2. ad 13.

Atque hæc est etiam communis doctrina Patrum, præsertim Augustin. qui lib. 2. contra duas epistol. Pelagian. capit. 13. in hoc sensu distinguit crimen à peccato, quod sine crimine possunt esse iusti, quamuis non sine peccato. Et lib. 3. capit. 3. ait, non omnia peccata facere hominem filium diaboli, & lib. de Natur. & grat. cap. 36. solam Virginem Beatissimam inter sanctos puros homines dicit, caruisse his peccatis, & in cap. 38. explicat optime, quæ, & qualia sint ista peccata, quæ gratiam non excludunt. Primo exemplis dicens de Abel. *Licet merito iustus appellatus sit, peccasse venialiter. si paulo immoderatus aliquando risit, vel a nimis remissione iocatus est, vel vidit aliquid ad concupiscendum, vel plusculo cibo crudior fuit, &c.* Et infra de iustis concludit: *Qui vitiosa affectionis appetitum magna ex parte frantarunt, ut non obedirent desideriis eius, iusti appellari meruerunt: verum quia in leuissimis, & aliquando incautis obrepit peccatum, & iusti fuerunt, & sine peccato non fuerunt.* Hieronymus etiam in lib. 2. & 3. contra Pelagian. sæpe docet esse in iustis aliqua peccata, quæ iustitiam non excludunt, & lib. 2. contra Iulian. non longe à fine: *Sunt (inquit) peccata leuia sunt graua. Aliud est decem millia talenta debere, aliud quadrantem. Et de otioso quidem verbo, & de adulterio recte tenebimur, sed non est idem suffundi, & torqueri, erubescere, ac longo tempore cruciari.* Et in epist. 14. ad Celanti. minima etiam peccata cauenda esse dicit, quia qui minima contemnit, paulatim decider. Vnde supponit in talibus peccatis grauem casum à diuina gratia per se non inueniri. Denique Patres omnes quos lib. 9. adduximus, ut probaremus, iustos non viuere sine peccato, huic veritati attestantur: nam illa peccata, quæ salua iustitia in iustis inueniuntur, leuia, seu venialia vocantur.

Ratio autem huius veritatis ex natura peccati venialis sumenda est. Nam peccatum, quod gratiam excludit, non id facit ex sola Dei voluntate, sed quia natura sua habet malitiam, & grauitatem contrariam diuinæ amicitiae, ut capite sequenti dicemus. At vero in peccatis leuibus non est hæc malitia contraria diuinæ amicitiae, ergo per illa, vel ratione illorum non amittitur gratia. Minor probatur, tum quia per veniale peccatum non constituit homo finem vltimum in creatura, ergo neque aueritur à Deo, ut vltimo fine. Consequentia clara est, & antecedens probatur, quia homo cum venialiter peccat, aut non perfecte deliberat prout necessarium est ad constituendum sibi vltimum finem, vel materiam peccati est adeo leuis, ut moraliter non figat totum corpus suum, & amorem in illa, diuino amoris illam formaliter, vel virtualiter præferendo: nemo enim censetur moraliter loquendo, rem leuem, & parui momenti ita diligere, nec Deus existimari potest cum tanto rigore illam prohibere. Vnde confirmari hoc potest, nam secundum rectam rationem leues offensiones, vel potius leues negligentiae in obsequio amici, vel Principis non dissolunt amicitiam, nec gratiam Principis tollunt, ergo idem censendum est de leuibus peccatis erga Deum. Sed de hac re latius in materia de Peccatis, ubi etiam soluendæ sunt obiectiones, quæ ex parte diuinæ excellentiæ, quæ quolibet peccato offenditur, sumi solent: inde enim solum

16.

2. Ex communi Patrum consensu.

17.

3. Ratione.

Confirmatio.



lum concluditur, etiam veniale peccatum esse alioris ordinis, quam sint omnia mala poenae, vel offensiones humanae, ut tales sunt, nihilominus tamen in illo ordine sunt leues, & tantum secundum quid, & ideo gratiam Dei non auferunt. Aliæ vero obiectiones, quæ ex perfectione, & puritate iustitiæ ab hæreticis sunt, dissolutæ sunt in l. 9. tractando de necessitate peccandi iustorum in hac vita, & soluuntur sigillatim ab Augustino in l. de Perfect. iust. & l. 2. de Peccator. merit. & remiss. & Hieronymo Dialog. 2. contra Pelagian. & videri etiam potest Bellarm. lib. 1. de Amission. gratiæ cap. 6.

18.  
Conclusio  
quarta de  
venialium  
collectione.

Non omittam autem quarto loco addere, per illam particulam exclusiuam, *Solum peccatum mortale*, non excludit tantum singula peccata venialia, sed etiam quancunque illorum collectionem, siue simul, siue successiue multiplicentur. Quod non minus certum existimo, quam præcedentia, si vere in collectione venialium peccatorum persistatur: nam si re vera non sit collectio plurium, & distinctorum venialium, sed sit, vel vnum continens materiam, circa quam possent plura venialia committi diuisim, & paulatim, vel in discursu temporis per plura venialia tandem perueniatur ad vnum, quod sit mortale, ut in furtis facile contingit, tunc amittetur quidem gratia, non tamen per collectionem venialium, sed per illud mortale, quod tandem fit. Sic ergo explicata assertio probatur, quia omnia in præcedenti assertionem adducta æque hanc probant, quia mors animæ per solum peccatum mortale inducitur, in illa autem collectione nullum est peccatum mortale, ut supponitur, nec tota collectio venialium æquiualeat vni mortali, ut optime docet D. Thomas. 1. 2. q. 88. artic. 4. quia si illa multitudo peccatorum successiue fiat, vnum non coniungitur alteri moraliter, ut supponitur, & licet contingat fieri simul, non vniuntur ad vnum constituendum, sed mere concomitanter fiunt: ergo non potest ex eis vnum mortale coalescere.

*Occurritur re.* Item nullum illorum peccatorum continet a-tacita obiectionem à Deo ut ab ultimo fine, ergo nec omnia-tioni. simul auertunt à Deo, ergo nec possunt gratiam excludere. Denique Concilia, & Sancti cum docent, iustos posse leuia peccata committere, non perdendo iustitiam, non de vno, vel alio peccato, nec de certo numero peccatorum, sed indefinite de multitudine peccatorum loquuntur, imo in illo loco Proverb. 24. *Septies in die cadit iustus*: numerus septenarius censetur positus ad significandam vniuersitatem peccatorum, quæcumque illa sit, ergo nullo modo dici potest esse aliquam multitudinem venialium peccatorum, quæ per se gratiam excludat. Secus vero esse poterit per occasionem, quatenus venialia disponunt ad mortale committendum, ut D. Thomas dicit ad exponendum Augustinum tract. 12. in Ioan. & lib. 50. Homiliar. in vlt. Hic autem statim se offert difficultas de remissione gratiæ per venialia peccata, quam in cap. 5. tractabimus.

## CAPVT IV.

*Vtrum peccatum mortale effectiue gratiam expellat, vel quomodo?*

1.  
Primo est  
de lethali  
actuali dum  
taxat.

In hoc puncto sermo est de actuali peccato, nam de originali, vel habituali nulla esse potest questio, cum tale peccatum nec in actione consistat, nec aliquid positium sit, sed macula ipsa, vel priuatio gratiæ, ut voluntaria ex præterito peccato capitis, vel personæ respectiue. Tale ergo peccatum formaliter opponitur gratiæ, ut in lib. 8. diximus, aliam vero causalitatem effectiuam, siue physicam, siue moralem circa expulsionem gratiæ habere non potest: & ita in hoc nulla est inter Theologos controuersia. Est ergo sermo de peccato mortali actuali, de quo et-

iam omnes Doctores fatentur, tale peccatum mortale expellere gratiam merendo ex rigore iustitiæ illa priuari: id enim certum est iuxta principia fidei. Nam qui peccat mortaliter, meretur in æternum priuari visione beata, ergo meretur priuari omni iure ad illam, ergo meretur priuari gratia, quæ hoc ius intrinsece confert. Et hoc probant omnia capite præcedenti adducta.

Hoc ergo supposito controuersia est, an illo tantum modo, vel etiam alio, vel morali, vel physico peccatum gratiam excludat? In qua re communior Theologorum sententia est, peccatum solum demeritorie gratiam excludere. Ita sentiunt Scholastici, etiam similem questionem de charitate disputantes, est autem eadem ratio, ut dixi. Atque ita hoc tenet Bonau. in 2. d. 26. q. ad 4. dum ait, peccatum quodammodo expellere gratiam, non quod agat in illam, sed quod ponat impedimentum influentiæ diuinæ, & dist. 36. artic. 3. q. 2. ad penult. dicit, non corrumpi per actionem contrarii agentis, sed propter ineptitudinem subiecti. Et similia repetit in 3. d. 31. artic. 1. q. 1. ad 2. Vbi idem tenet Richard. artic. 2. q. 5. dicit vero hominem corrumpere charitatem, quatenus in sua voluntate efficit dispositionem charitati contrariam. Durandus in 1. d. 17. q. 10. num. 4. æquiparat generationem, & corruptionem, dicens, actus nostros nihil posse ad vtramque efficere, nisi meritorie. Idem habet in 3. d. 31. q. 1. nu. 6. quem ibi sequitur Paludan. q. 1. artic. 1. Item Scot. in 2. d. 37. q. vnic. §. *Exista solutione*, in fine, & §. *Exista respondetur*, circa medium, & in 3. d. 23. q. vnic. ad 3. vbi de fidei corruptione loquitur. Et sequitur ibidem Gabr. q. 2. artic. 3. dub. 2. vbi idem de charitate sentit, & in 1. d. 17. quest. 4. artic. 3. dub. 3. dicit, gradum charitatis non posse effectiue corrumpi à creatura, quia putat corruptionem, vel remissionem illam esse quandam annihilationem, quæ ratio à fortiori procedit de toto habitu, sed ratio supponit falsum, ut supra visum est. Idem tenet Almain. tract. 2. Moral. c. 5. in ultimo dubio loquens de corruptione habitus fidei. Ocham. quodlib. 3. q. 7. vbi problematice rem disputat. Tener etiam Maior. n. 4. d. 1. q. 1. ad 4. & de gratia loquens, & addendo exclusiuam, *Solum demeritorie*. Idem habet de charitate Henric. quodlib. 3. q. 23. & ex Thomistis antiquis expresse Conradus 1. 2. q. 71. artic. 2. & Paludanus insinuat in 3. dist. 31. q. 1. in vltim. verbis. Et in eadem sententia fuit Capreolus, ut infra referam. Et certe Caietanus 3. p. q. 86. artic. 2. respectu gratiæ nullam oppositionem inuenit in peccato, nisi demeritoriam, quauis alibi de charitate aliter loquatur, vti iam dicam. Ex modernis vero Medina 1. 2. q. 63. artic. 2. circa ad 2. expresse dicit, hominem per peccatum amittere gratiam, non quia peccatum corrumpat gratiam effectiue, sed demeritorie, & eodem modo ait amittere ceteros habitus infusos, quos perdit peccando. Et eandem sententiam tenet Lorca disp. 40. de Gratia.

Fundamentum huius sententiæ frequentius esse solet, quia gratia à solo Deo creatur, & ita ab ipso tantum potest annihilari, quia agens creatum nihil annihilare potest. Sed hoc fundamentum supponit falsum, nam gratia non creatur, neque annihilatur, ut supra ostensum est, & ita ex hac parte non repugnat illi, quod à creatura effectiue corrumpatur. Sed abstrahendo à nomine creationis, & annihilationis, instari potest, quia gratia à solo Deo fit, & conseruatur, nec potest fieri à creatura secundum virtutem naturalem, ergo nec corrumpi potest à creatura effectiue & proprie. Veruntamen etiam ad hanc rationem responderi potest negando consequentiam, quia licet fiat à solo Deo, fit tamen dependenter in suo esse à subiecto, & ex hac parte poterit expelli ab agente creato, si possit in tali subiecto inducere aliquid formaliter, ac physice repugnans gratiæ, vel charitati, Quia si aliquid tale dari potest, actio Dei conseruantis gratiam illi non resistet, sed illi cedet (ut sic dicam)



cam) quia agit secundum modum rebus contratu-  
ralem, & non adhibet conatum, quo inductionem  
formæ contrariæ impediatur, sicut solet naturale a-  
gens fortius actionem debiliorem impedire. Funda-  
mentum ergo esse debet, quia nullum contrarium a-  
gens potest inducere formam ita contrariam gra-  
tiæ, vel charitati, quod postea latius expendemus.

4. *Secunda opinio gratiam à peccato expelli non tantum demeritorie, sed etiam physice.*  
Secunda sententia est peccatum non solum demeritorie, sed etiam physice gratiam excludere. Hæc sententia communiter tribuitur D. Thomæ. 2. 2. q. 24. art. 10. quia de charitate dicit expelli per peccatum mortale, effectiue, & meritorie. Vbi Caietanus ita sententiam hanc de charitate defendit, ut contrariam dicat ex quadam consuetudine, & ignorantia esse profectam. Et licet non declaret, se loqui de efficientia propria, & physica, nihilominus in exemplis, quæ adducit, & in verbis, ac modo loquendi satis ostendit ita D. Thomam intellexisse, de gratia vero nihilibi docet. Vnde Soto in 4. d. 15. q. 1. art. 2. circa §. Quod si arguas: ex mente Caietani dixit, peccatum effectiue expellere charitatem, quia est actus contrarius illi, gratiam autem corrumpere demeritorie, quia dum peccator à se expellit diuinam amicitiam, gratia Dei priuari meretur. Quamuis autem in lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. dicat gratiam, & peccatum formaliter, & ex natura rei opponi, & mutuo se excludere, ibi tamen non videtur loqui de actuali peccato, sed de habituali, quod in priori locat vocat, esse in peccato. Eandem opinionem quoad charitatem sequitur Valentia tom. 2. disp. 3. q. 2. punct. 4. & licet de gratia nihil dicat, ex discursu colligitur, idem de illa sentire. Vazquez etiam. 1. 2. disput. 91. de corruptione vtriusque, gratiæ scilicet, & charitatis, eodem modo sentit. Fundamentum est, quia peccatum formaliter, & ex natura rei opponitur gratiæ, & charitati, ergo qui efficit peccatum, effectiue expellit gratiam, & charitatem.

Fundamentum huius opinionis.

5. *Distinctio-  
ne utendū.*

In hoc puncto distinguere in primis oportet de peccato ipso, & de homine efficiente peccatum: sicut enim hæc duo diuersa sunt, ita in ratione causandi, vel efficiendi multum differre possunt. Sicut enim in Philosophia quia calor productus ab igne distinctus est ab igne, aliud est querere, an calor productus expellat effectiue frigus, & an ignis, vel calor eius effectiue illum expellat. Vnde oportet etiam distinguere inter peccatum actuale, & habituale, quatenus ab actuali inducitur, seu relinquatur, quia reuera sunt aliquo modo distincta, & ideo de illis diuersa esse potest difficultas. Vltcrius etiam oportet distinguere causalitatem formalem ab efficiente, quia non solum diuersæ sunt, sed etiam non sunt ita connexæ, ut cui vna tribuitur, alia sit tribuenda, imo per se loquendo, & respectu eiusdem, cui vna conuenit, altera repugnat, cum vna intrinseca sit, alia extrinseca. Deinde distinguenda est efficientia in physicam, & moralem, constat enim ex superioribus, & ex principiis Philosophiæ esse distinctas. Vnde etiam in præsentis distinguere poterunt, quia non est, cur confundantur. Imo addo vltcrius, quod licet causa meritoria sit vna ex moraliter efficientibus, nihilominus non conuertitur, possunt enim esse alii modi efficiendi moraliter præter meritum, ut patet de impetratione, consilio, imperio, & similibus. Addo præterea, sicut in causalitate effectiua, vel ad producendum, vel corrumpendum aliquid, distinguimus physicam efficientiam à morali, ita in causalitate formali, siue constitutiua, siue expulsiua illam duplicem causalitatem interuenire posse, ac distinguendam esse, quia est eadem ratio, & in sequentibus probabitur. Denique addo, non tantum effectus physicos, sed etiam morales esse posse ex natura rei sine extrinseca institutione, vel impositione: sicut enim calor ex natura sua habet physicam actionem calefaciendi, ita consilium ex natura sua habet moralem vim persuadendi, vel inducendi ad opus, & sic de aliis, ut in discursu magis exponemus.

Dico ergo primo. Habitale peccatum non potest expellere gratiam effectiue, siue physice, siue meritorie, aut moraliter, aut quouis alio modo. Ita docet expresse Caietanus dicta q. 24. artic. 12. & ceteri in hoc videntur conuenire. Solus Soto ex quodam suo principio philosophico, quo in 4. vbi supra vtitur, videri potest aliud sensisse. Sentit enim ille, cum ignis calefacit aquam, calorem ipsum in aqua productum expellere physice. & effectiue frigus aquæ. Quia contraria, inquit, mutuo se expellunt actiue, & exponit, id est, per se immediate, sicut frigus calorem. Et hoc modo dicit opponi gratiam, & esse in peccato, seu peccatum habituale. Veruntamen etiam illud principium in Philosophia falsum est, nam calor in aquam ab igne immixtus non expellit actiue frigus, sed formaliter, quod inde potius probatur, quia per se immediate expellit: hoc enim proprie pertinet ad causalitatem formalem, licet in suo genere possit accommodari efficienti, non tamen absolute, & simpliciter illi attribui. Declaro breuiter, nam hic effectus priuatiuus, qualis est expulsio formæ oppositæ, à nulla causa positiue fit per se primo per positiuam causalitatem, sed sit secundario quatenus resultat ex alio effectui positiuo, quia nulla causa intendens ad malum operatur, seu causat, & quia causalitas effectiua necessario debet proxime tendere ad terminum positiuum. Igitur in illo genere causæ censetur vna causa expellere formam, in quo causat effectum impossibilem formæ, quam expellit, quia accessorium sequitur principale. At vero calor productus in aquam, nihil positiue in aqua causat efficiendo, sed tantum formaliter constituit illam calidam, & inde sequitur expulsio frigoris, ergo calor ille expellit frigus formaliter, non effectiue. Idem ergo est in habituali peccato respectu expulsionis gratiæ, quia illud peccatum nec physice, nec moraliter causat aliquid effectiue in homine, sed tantum formaliter constituit illum peccatorem, vel deformem, aut maculatum. Item de physica efficientia est hoc euidentius, quia illud peccatum non est aliqua res positiua, vel qualitas, quæ efficere possit aliquid. Quis enim dicat, tenebras expellere lumen effectiue? peccatum autem habituale, quatenus sub physica ratione concipi potest, solum est priuatio inhærentis gratiæ, non habet ergo efficientiam physicam ad expulsionem eius. Item de merito est res manifesta, quia meritum, vel demeritum proprie sumptum consistit in actu, non in habitu, ut sequenti lib. dicetur. De alia denique morali causalitate effectiua eadem fere ratio est, tum quia omnis moralis efficientia fundatur in aliqua actione morali, tum quia nullum genus talis efficientiæ potest in sola habituali priuatione consistere, aut intelligi.

6. *Assertio 1.*

*Ruit Soti principium.*

*Ratio generalis.*

*Applicatio eiusdem.*

Dico secundo. Actuale peccatum non expellit gratiam effectiue per propriam, & physicam efficientiam. Hæc assertio in primis non est contra D. Thomam, tum quia nunquam addidit illam particulam, physice, neque aliquid aliud, vnde talis mens eius colligi possit, tum etiam quia in art. 12. eiusdem questionis longe aliter hanc efficientiam exponit, ut statim declarabo. Deinde Caietanus. Valentius & Vazquez non actui peccati, sed ipsi homini, vel voluntati peccatum operanti, hanc tribuunt efficientiā physicam, non autem ipsi peccato actuali. Vnde comparant hominem expellentem à se gratiam per peccatum igni expellenti frigiditatem aquæ mediante calore. Deinde sumitur ex D. Thomæ. 1. p. q. 48. art. 1. ad 4. vbi sic inquit. Aliquid agere dicitur tripliciter. Vno modo formaliter, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album, Et sic malum etiam ratione ipsius priuationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel priuatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effectiue, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tercio modo per modum cause finalis, sicut finis dicitur efficere mouendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est secundum quod

7. *Assertio 2.*

*Tripliciter dicitur aliquid operari.*



quod est priuatio quadam, sed secundum, quod ei bonum adiungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne, quod desideratur, ut finis, est perfectio aliqua, & ideo, ut Dionysius dicit 4. cap. de Diuin. nomin. malum non agit, neq. desideratur, nisi virtute boni adiuncti. Per se autem est infinitum, & prater voluntatem, & intentionem. Cum ergo peccatum non expellat gratiam, nisi quatenus malum est, aperte sequitur ex doctrina D. Thomæ, peccatum non expellere gratiam effectiue secundum propriam efficientiam. Vnde. 1. 2. q. 83. art. 1. ad 4. eandem doctrinam ad peccatum applicat, & q. 2. de Verit. seu vnica de charitate dicit, *Charitas non expellitur à peccato sicut ab agente, sed sicut à necessario*. Ac denique in dicto art. postquam dixit, peccatum expellere effectiue charitatem, rationem reddit, quia mortale peccatum contrariatur charitati, quæ ratio ad summum probat expulsionem formalem. Et ita vel loquitur late de efficientia, ut ex aliis locis citatum est, vel illam tribuit peccanti, non peccato.

8. *Fundamentum assertionis.* Ratione igitur probatur assertio ex principio posito, quod nulla forma expellit aliam formam oppositam effectiue per se ipsam, nam illa est expulsio formalis: solum ergo illa forma expellit aliam effectiue physice, quæ per similem efficientiam inducit aliquam positiuam formam formaliter expellentem aliam. Sed hoc non inuenitur in actuali peccato mortali, quia vel nullam formam positiuam inducit in animam, vel in voluntatem, vel non talem, quæ gratiæ, vel charitati formaliter repugnet. Si enim actuale peccatum consideretur quoad actum realem, & physicum, quem pro materiali includit, sic potest quidem ad summum inducere habitum aliquem operatiuum, vel vitiosum, vel fortasse indifferentem, qui habitus nec excludit formaliter gratiam, & charitatem, ut est per se notum, quia etiam gratia, & charitas, cum infunduntur peccatori non expellunt formaliter hos habitus, cum etiam quia inductio talis habitus est impertinens ad gratiæ expulsionem. Nam si ponamus, peccatum esse puræ omissionis, nullum habitum inducet, & tum expellet charitatem, & gratiam. Item licet habeat coniunctum actum positiuum, qui sit causa omissionis, ut velle studere in tempore, pro quo aliud præceptum affirmatiuum obligat, fieri potest, ut talis actus supponat habitum, & ideo nullum inducat, nec præexistens augeat, si remissus sit. Idemq. argumentum de quolibet peccato commissionis quoad eius materiale fieri potest. Quia peccatum ratione sui actus nihil efficit in essentia animæ, in voluntate autem ad summum potest aliquem vitii habitum efficere, qui per se non expellit formaliter charitatem, ut per se notum est. Si vero in peccato consideretur formalis auersio, quæ in illo ratione peccati complet, per illam nihil physice efficere potest, quia secundum veriorē doctrinam malitia moralis in priuatione consistit, quæ non potest esse principium physice actionis, idemq. est, si in positua relatione rationis ponatur, ut constat, quod autem sit realis, & physica ratio, probabile non est, & maxime quoad auersionem à Deo, in qua nulla positua habitudo ad aliquod obiectum considerari potest, nam si quæ talis est in peccato, ad conuersionem potius, quam ad auersionem pertinet, eademq. potest in tali actu reperiri cum auersione, & sine illa manente eadem conuersione, & physica habitudine ad obiectum, ut patet in voluntate circa idem obiectum delectabile, quando est prohibitum, vel quando non est prohibitum, vel cum sufficienti aduertentia, vel sine illa. Nam re vera potest in actu voluntatis nulla physica mutatio fieri, sed solum in aduertentia intellectus, & nihilominus vno modo factus auertit à Deo, & non alio. Illa ergo ratio auersionis non potest in reali, ac physico modo, vel entitate positua consistere, sed in morali ratione, seu priuatione. Deniq. illa auersio non est formaliter in actu mortalis peccati, ordinariē loquendo, sed est tantum virtualiter, non quidem physice per aliquam realem proprietatem;

in qua eminenter tales actus viciosi contineantur nihil enim tale cum fundamento cogitari potest, sed dicitur virtualiter includere auersionem secundum moralem existimationem, quatenus includit contemptum quandam voluntatis, præceptis Dei, ergo secundum propriam rationem talis auersionis non potest esse principium alicuius actionis physice productiue alicuius rei, & consequenter, neque expulsiue, nam expulsio effectiua non est nisi ratione productionis formæ impossibilis, ut declaratum est.

Dico tertio. Peccatum actuale mortale non expellit formaliter gratiam, vel charitatem physice loquendo. Hæc assertio sequitur ex his, quæ in lib. 8. diximus de oppositione gratiæ ad actuale peccatum, nam oppositorum eadem est ratio. Vnde si gratia non ne gratiæ, expellit physice, ac formaliter peccatum, nec etiam è conuerso peccatum sic expellet gratiam. Deinde de gratia probatur quia peccatum actuale eo modo, quo physice informat hominem, non est in eodem subiecto, in quo est gratia, ergo non potest illam physice expellere, quia contraria illa sunt, quæ ab eodem subiecto mutuo se expellunt. De charitate vero probatur, quia habitus, & actus non opponuntur formaliter. Vnde physice loquendo, actus non excludit habitum formaliter, sed charitas, & peccatum actuale comparantur ut habitus, & actus, ergo non potest actuale peccatum physice excludere charitatis habitum. Maior probatur, quia contraria, quæ mutuo se expellunt, formaliter, debent esse eiusdem generis, qualia sunt vel habitus inter se, vel actus inter se, actus vero, & habitus sunt diuersæ rationis, & habent modum efficiendi valde diuersum. Vnde in acquisitione propter hanc solam rationem actus per se, ac immediate non excludit, nec minuit formaliter habitum, sed solum quatenus contrarium, vel dispositionem habitualem inducit, hæc autem ratio æque procedit in habitibus infusis. Nam solum differunt in hoc, quod sunt altioris ordinis, hæc autem ratio non iuuat ad formalem expulsionem physicam, sed magis illam impedit, quia etiam contraria debent esse eiusdem ordinis, & ideo virtus infusa non excludit formaliter acquisitum habitum, nec è contrario, actus autem peccati est naturalis ordinis, & acquisitus, ergo non habet proportionem, ut habitum physicum formaliter excludat.

Præterea discursus factus in præcedenti assertionē, hanc ad gratiam, quam ad charitatem applicari potest, quia formalis expulsio physica non fit, nisi per formam realem physice informantem subiectum, à quo altera forma physice informans expellitur, quia causalitas expulsiua, ut dixi, in re non est alia à causalitate inductiua, & informatiua, ideoq. nisi hæc sit physica, neq. illa esse potest. At vero in actuali peccato nihil est reale physice informantis animam, formaliter repugnans habitui gratiæ, vel charitatis, ergo non potest tale peccatum physice expellere formaliter gratiam, vel charitatem. Minor in peccato omissionis, ut sic, est euidentis, quia ommissio per se, & ut talis est, nullam formam physicam ponit in anima, & si habet actum adiunctum, eadem, vel maior ratio est de illo, quæ de peccato commissionis. In peccato autem commissionis totum id, quod est physicum, & reale, potest esse in voluntate cum charitate, vel gratia, quia totum illud potest separari à malitia morali, vel auersione, ut per inconsiderationem aliquā intellectus, vel aliam causam inducentem necessitatem in voluntate, seu impediētem virtualem voluntatem auersionis, seu inordinationis actus, ut iam declarauimus. Vnde argumentari possumus tertio, quia peccatum, ut peccatum, non informat physice voluntatem, vel animam, ergo nec potest ab illa expellere physice formam aliquam realem. Consequenter patet ex dictis. Antecedens etiam probatum est, quia peccatum ut peccatum includit malitiam moralem, & auersionem, quæ non est aliquid physicum;

Essentia peccati consistit in priuatione morali.

Pura omisio non generat habitum.

Fundamentum assertionis.

9. Assertio. 3. de expulsione gratiæ ad actuale peccatum, de gratiæ, & charitatis per mortale.

10. Tandem suadetur assertio quoad veritatem.



cum, quod voluntatem vere, ac physice informare possit.

**11. Assertio. 4.** Nihilominus dico quarto. Peccatum mortale actuale dici merito potest expellere moraliter gratiā, vel dispositiue, vel actuale. Ita sentit Caietanus in dicto art. 12. quatenus ait actuale peccatum efficere expulsiōem gratiæ inducendo maculam, quauis modum moralis expulsiōis tacuerit. Probatur autem, & declaratur: nam in primis dubitari nō potest, quin peccatum mortale actuale sit dispositio ad priuationem gratiæ, nam oppositorum eadem est proportio. Cum ergo conuersio ad Deum sit dispositio ad gratiæ infusiōem, auersio à Deo erit dispositio ad exclusionem gratiæ. Et eadem ratio est de charitate, nam actualis dilectio Dei super omnia dispositio est optima ad infusiōem charitatis, ergo actus ille dilectioni contrarius, vt est peccatum mortale, est etiam proportionata dispositio, vt ratione illius Deus infundat influxum, quo charitatem, & gratiam conseruabat. Atq; eodem argumento probari potest, hanc dispositionem esse moralem, non physicam, nam supra ostēsum est, conuersiōem ad Deum per dilectionem nō esse dispositionem physicam ad infusiōem gratiæ, vel charitatis, sed moralem, ergo seruata proportione de auersione per mortale peccatū respectu priuationis gratiæ, idem iudicandum est. Item gratia vt in anima conseruetur, nullam physicam dispositionem requirit, ergo nec per contrariam dispositionē physicā expelli potest, nam forma, quæ in subiecto nullā dispositionem requirit, nullam etiam contrariam dispositionē physicā habere potest, per quā adiciatur, nam eadē est vtriusq; partis ratio. Et declaratur præterea, quia mortale peccatū non est dispositio ad talem effectum ratione totius entitatis physicæ, quam in se habet, sed supposito esse morali (quod nō est aliquid reale, & physicū in ipso actu, sed sola de nominatio à voluntate libera operante cū sufficiente aduertentia intellectus) & cōsequenter habente morale meritum, seu auersionem, quæ solū est quid morale, siue dicatur esse priuatio, siue aliquid rationis, ergo ratione huius moralitatis nō potest act⁹ esse dispositio physica ad realem effectū priuationis gratiæ. Cuius etiam signū est, quia totus ille act⁹ sine illa moralitate, ac libertate, nō esset dispositio ad illū effectū, ergo signum est, esse moralem dispositionē. Et hæ rationes probant etiam de charitate, de gratia vero est specialis ratio, quia nō est in eodem subiecto, in quo est gratia, dispositio autem physice contraria formæ, debet esse in eodem subiecto, in quo est forma.

**12. Assertio. 5.** Hinc vltius dici potest, peccatum mortale effectiue moraliter corrumpere charitatem, quia sicut actus physicus effectiue, ac physice inducit habitum realem sibi proportionatum, ita peccatum actuale dici potest moraliter inducere effectiue modo sibi proportionato habituale peccatum, quod est praua quædam habitualis, & moralis affectio, quæ etiam macula vocari potest, at vero peccatum habituale formaliter excludit gratiam, saltem morali modo, vt explicatum est, ergo sicut actus realis, seu naturalis efficiendo suum habitum, effectiue expellit habitum contrarium, ita peccatum mortale actuale moraliter efficiendo maculam, seu habituale peccatum in anima, dici optime potest, morali modo expellere effectiue gratiam, vel charitatem. Dices peccatum habituale non esse aliud, quam ipsam gratiæ priuationē, quæ etiam est macula, ergo non potest dici peccatū actuale expellere gratiam introducendo moraliter aliquid à quo illa expulsiō gratiæ formaliter fiat: Ideoq; non est simile, quod de actu, & habitu reali adducitur, nā ibi habitus inductus per actum est forma distincta à priuatione habitus. Quapropter potius videtur inde inferri, actuale peccatum formaliter expellere gratiā etiam si moraliter illam excludat, quia immediate per se ipsum illam excludit, eiq; repugnat. Respondet, ad moralem efficientiam parum referre, quod

forma inducta non sit positiua, sed priuatiua, quia moralis causalitas non consistit in reali influxu positiuo respectu effectus, seu termini, sed in quadam metaphorica ratione mouendi, seu efficiendi, quæ circa priuationem etiam versari potest. Neq; in exemplis est postulanda similitudo in omnib⁹, sed proportio. Nec etiam dici potest actuale peccatū excludere formaliter habitum gratiæ, vel charitatis etiam moraliter, quia non est forma permanens, & macula excludens formaliter gratiam per modum formæ permanentis se habet. Qua propter ipsamet priuatio gratiæ considerari potest, vel vt est à Deo, vel vt est ab homine, priori modo non est macula, nec culpa habitualis, sed pœna, posteriori autem modo habet rationem maculæ, & culpæ habitualis, ac permanentis, & per mortale peccatum effectiue inductæ morali modo, & ita per illam, & non per se ipsum excludit gratiam actuale peccatum. Est optimum exemplum de peccato originali, quod quidem formaliter excludit gratiam, non quæ præfuerit in persona, sed quæ esse deberet, & illa eadem dici potest excludi per peccatum Adæ, non quidem formaliter, quia peccatum actuale Adæ non est forma constituens formaliter filium eius peccatorem, quia vnusquisq; per peccatum sibi inhærens peccator constituitur, vt Concilium Trident. sess. 5. definit, ergo peccatum Adæ non est forma excludens formaliter gratiam ab omnibus, qui ab illo carnis originem trahunt. Potest autem dici illud peccatum Adæ moraliter efficere in vnoquoq; nostrum peccatum originale, & per illud moraliter etiam effectiue excludere à paruulo gratiam, quæ in illo futura esset, ipso non peccante. Est etiam aliud morale exemplum ex rebus humanis sumptum: nam amicitia longo tempore firmata inter homines, & habitibus etiam acquisitis multum radicata, vna graui intercedente iniuria, solui solet, & optime dicitur effectiue destitui per talem actum, non quidem physice quia ille actus non potuit physice expellere habitus acquisitos non solum in persona, verum etiam nec in offendente, sed tamen moraliter recte dicitur illam corrumpere, quia efficaciter mouet ad dissoluendam amicitiam multo magis, quam consilium, vel petitio ad id potest mouere.

Hinc dico vltimo. Peccator dici potest à se expellere gratiam effectiue, non tamen physice, sed moraliter. Vtraque pars facile patet ex dictis. Prior quidem, tum quia peccator non facit formam aliquam expellentem physice gratiam formaliter, vt probatum est, ergo nec physice expellit gratiam: tum etiam quia licet peccator per suam voluntatem physice faciat actum peccati, tamen ipsam formalitatem peccati, & auersionem non facit proprie physice, nisi quasi per accidens, moraliter autem facit per se. At vero peccatum non repugnat gratiæ ratione suæ entitatis physicæ, sed ratione suæ formalitatis, ergo peccator propter solam efficientiam physicam actus peccati non potest dici physice expellere gratiam. Probatur consequentia, quia agens non expellit vnam formam, nisi quatenus efficit alteram repugnantem illi, quam expellit. Et confirmatur, nam hac ratione homo peccando, excludet à se gratiam, etiam si ponamus sine positiuo actu peccare, scilicet, omitendo pure, quod est præceptum in tempore, pro quo obligat, ergo tunc non potest dici homo expellere à se gratiam effectiue physice, vt in eo casu ratione conuictus fatetur Valentia. Inde vero inferimus, quod sicut in eo casu talis efficientia non est necessaria, ita quando interuenit respectu physici actus peccati, solum materialiter, & quasi per accidens se habet ad expulsiōem gratiæ, quia peccatum non expellit gratiam ratione materialitatis, sed ratione formalitatis suæ, quæ in priuatione tantum, vel in quadam moralitate consistit. Et ideo non potest dici homo expellere gratiam tanquam physice efficiens; sed potius tanquam deficiens.

Propter



14.  
Vazquez  
reijetur.

Propter quod Vazquez etiam admissio peccato puræ omissionis dicit, illud, seu hominem sic peccantem expellere gratiam efficienter, ac physice: & loquitur consequenter, nam etiam dixerat, ex peccato, vt peccatum est, non posse prouenire actionem, si ratio formalis eius in priuatione, vel respectu rationis consistit, quia hæc non possunt esse agendi principia: neutrum autem horum ait ob stare, quominus gratia physice expellatur, satis enim ad hoc esse putat, quod cum gratia simul esse non possint. Sed non video, quomodo possint hæc duo simul consistere, quod peccatum, vt peccatum, vel vt pura omisio non possit esse principium agendi, & quod physice efficiat expulsionem gratiæ. Nam quod efficit expulsionem, iam aliquid agit, & non minus repugnat priuationi esse principium efficiendi expulsionem realem alterius, quam formam, eo vel maxime quia nulla esse potest vera efficiencia expulsionis vnius formæ, quæ non prius sit ad introductionem alterius, vt dixi. Et præterea quod duo non possint esse simul, non satis est, vt vnum excludat aliud physice, præsertim efficienter, tum quia defectus cognitionis, & actus amandi idem obiectum non possunt esse simul & tamen defectus cognitionis non dicitur expellere actum amoris effectiue: tum etiam quia illa repugnantia, etiam si sit connaturalis, potest esse moralis, & non physica. Vnde etiam si non de actu peccati, sed de voluntate peccante sit sermo, vt dicatur physice efficere, non satis est, quod in se ponat (vt ita dicam) aliquid impossibile cum gratia, sed considerare oportet, quale sit illud, quod in se ponit, & qualis sit impossibilitas, & qualis actio, per quam illud in se ponit, nam si illud non sit actio, sed potius carentia actionis, vel carentia perfectionis in actione, non potest sufficere ad efficienciam physicam etiam expulsuam, vt ostensum est. Præsertim cum forma inde resultans, quæ est actuale peccatum, quatenus repugnat gratiæ, solum sit quid morale, & moraliter repugnans. Nam priuatio, quam includit, non est ipsa physica priuatio gratiæ, sed priuatio rectitudinis debitæ sibi inesse, & ita non opponitur ipsi gratiæ physice, sed tantum moraliter.

15.  
2. Pars probatur.

Confirmatio.

16.  
Hæc doctrina est de mente D. Thom.

Altera vero pars de causalitate morali peccatoris respectu expulsionis gratiæ facile probatur ex dictis. Nam homo ipse moraliter efficit peccatum, vt peccatum est, & illud moraliter, & in eo genere connaturaliter, seu ex natura sua repugnat gratiæ, ergo homo moraliter efficit expulsionem gratiæ. Nam qui efficit physice formam, vel dispositionem physice impossibilem alteri formæ, expellit illam per propriam, ac physicam efficienciam, ergo qui moraliter efficit peccatum, quod est forma, vel potius dispositio morali etiam modo impossibilis gratiæ, moraliter etiam efficit expulsionem gratiæ, ergo voluntas peccans ita expellit à se charitatem, & consequenter etiam gratiam. Et confirmatur à contrario, nam homo qui se disponit moraliter ad gratiam, efficiendū libere contritionem, morali etiam modo dicitur se viuificare, vt Scriptura loquitur, & supra docuimus, ergo etiam è contrario qui peccat, se occidit spiritualiter, à se expellendo gratiam; eoq; magis, ac proprius, quo solus ipse auctor sibi est sui peccati.

Neque existimo, totam sententiam hanc, vel minimum à mente D. Thomæ discrepare, sicut etiam antiqui Thomistæ illud intellexerunt. Nam quod in illa quæst. 24. art. 10. obiter, & aliud agens breuissime dixit omne peccatum mortale effectiue expellere charitatem, quia omne peccatum contrariatur charitati, hoc, inquam, totum potest optime iuxta materię capacitatem de morali expulsionem, & contrarietate intelligi. Deinde maiorem illius dicti explanationem in artic. 12. remittit, ibi autem aperte docet, actum peccati non expellere charitatis habitum, tanquam formam illi contrariam, quia actus (inquit) non directe contrariatur habitui, sed vt obstaculum,

3. Pars.

quod homo interponit diuinæ influentiæ, qua charitatem conseruat, sicut qui ponit obstaculum soli, verbi gratia, fenestram claudendo, dicitur efficere tenebras, seu expellere lumen ab ære. Manifestum est autem, peccatum non esse physicum obstaculum influentiæ diuinæ, sed morale: item constat etiam in exemplo, quod Diuus Thomas adducit, cum, qui claudit fenestram, non proprie corrumpere lumen, sed vt causa per accidens apponendo impedimentum, sicut è contrario qui remouet prohibens, aperiendo fenestram, vel applicat lucernam, non nisi per accidens efficit lumen, proprie, ac physice loquendo, quamuis moraliter dicatur talem effectum simpliciter efficere: ergo non alia ratione, aut modo tribuit D. Thomas peccato, aut peccatori, quod effectiue gratiam expellat.

Neque etiam huic nostræ opinioni, & expositioni obstat, quod D. Thom. duos modos distinxerit, quibus peccatum corrumpit gratiam, scilicet, effectiue, & meritorie: nam intra latitudinem causalitatis morales possunt, & debent illi duo modi distingui, aduertendo, verbum, merendi interdum late sumi pro quacunque proportionem, seu dignitate morali, sicut dicitur persona nobilis mereri tale munus, id est, esse illo digna, alio modo sumi proprie pro valore moralis operis, vt in libro sequenti latius dicturi sumus. Hoc ergo posteriori modo D. Thomas ibi loquutus est, & sic illud distinxit ab alia morali causalitate peccati. Nam meritum dicit ordinem ad retributionem secundum ordinem iustitiæ, quæ in merito peccati est vindicativa, vnde per se non requirit contrarietatem, vel oppositionem inter pœnam, & culpam, sed tantum proportionem ad recompensationem faciendam, & in eo, qui illam infert, iudicis auctoritatem requirit. At vero moralis expulsio per modum obstaculi obiecti influentiæ diuinæ, vel per modum dispositionis repugnantis moraliter tali formæ, non respicit rationem vindictæ: nec ordinem iustitiæ, nec per se requirit auctoritatem iudicis in eo, qui offenditur, sed ab illa præscindit, vt recte dixit Caietanus, sed ex vi talis oppositionis moraliter inducit talis formæ priuationem. Quod optime explicatur exemplo adducto de amicitia humana, quæ per grauem offensionem moraliter soluitur, non per modum meriti, prout dicit ordinem ad pœnam, & vindictam iustam, sed per moralem efficienciam, qua voluntatem amici offensi à persona offendentis auertit, vltra quam correspondebit iniuriæ per modum meriti condigna pœna, quam non persona offensa, sed iudex superior rependet, ita ergo est in Deo, si duæ illæ rationes personæ offensa, & iudicis distinguantur. Denique ex dicendis de fidei corruptione in capite sequenti hoc magis illustrabitur, ibi enim videbimus, in omni peccato sufficientem rationem meriti interuenire ad amittendam fidem per modum pœnæ, nihilominus non per omne peccatum mortale amitti, quia ratio contrariæ dispositionis non intercedit: sunt ergo illæ rationes valde distinctæ.

Præterea antiquos Thomistas ita D. Thomam intellexisse in primis probamus ex Conrado supra, qui aperte dicit, in hoc puncto non esse inter Scotum, & D. Thomam dissensionem. Simili modo Capreol. in 2. d. 1. q. 3. art. 3. ad 5. argumentum ex his, quæ ex Adamo contra primam conclusionem proposuerat, in quo argumento sumebatur, peccatorem annihilare gratiam. Ipse autem respondet, quod peccator non annihilat gratiam, sed Deus actiue destruendo, vel non conseruando eam, peccator vero destruit eam demeritorie, non actiue. Et addit Capreol. Hæc est solutio Adæ, quæ non multum deuia à S. Thomæ, nisi in hoc quod concedit, per agens creatum posse aliquid in vno sensu annihilari. Itaque solum non admittit, quod gratia annihiletur, etiam meritorie, consentit autem in hoc, quod non actiue, sed meritorie expellat gratiam, & hoc putat non esse alienum à S.

Ll 2

Thomæ.

17.  
Conciliantur Auctores aduersæ opinionis.

18.  
Thomistæ sic D. Thomæ interpretantur.



Thoma. Paludanus etiam in 3. d. 28. q. 3. artic. 3. ad primam obiectionem contra sententiam D. Thomæ asserentis, peccatum corrumpere effectiue charitatem, quæ erat, quod sicut solus Deus auget effectiue charitatem, nostri autem actus meritorie, ita solus Deus aufert charitatem, peccatum autem meritorie. Respondet, dupliciter intelligi posse, peccatum corrumpere effectiue charitatem, vno modo, quod ipsum remoueat, aut influentiam, qua conseruatur principaliter, auferat. Et sic (ait) solus Deus corrumpit charitatem. Alio modo effectiue corrumpere, est, disponere ad corruptionem. Et sic (ait) peccatum corrumpit charitatem, quia disponens, & consilians reducit ad efficiens. Vbi dum coniungit disponentem cum consiliante satis indicat, loqui se de dispositione morali, de qua etiam D. Thomam interpretatur. Et in art. 4. ad 2. ex obiectis contra secundam partem minoris, distinguit duplicem modum, quo peccatum potest tollere charitatem, scilicet, per modum demeriti, vel per modum contrarii directi, vel indirecti, & iuxta ea, quæ in priori loco dixerat, verumq; distinguit à propria physica efficientia, & ita secundus pertinet ad efficientiam dispositiuam, de qua prius loquutus fuerat.

19. Denique plures ex antiquis Theologis in prima opinione allegatis ita suam sententiam explicat. Nam Consentiunt aliqui veterum Theologorum. D. Bonau. in 1. d. 17. in secunda parte, illius q. 3. dicit, peccatum mortale esse dispositionem non tantum de congruo, sed etiam de condigno necessitatem (vt ipse ait) ad ablationem charitatis, & ita explicat oppositionem inter peccatum mortale actuale, & gratiam. Et in 2. d. 26. q. 4. ad 4. eodem fere modo, quo D. Thomas explicat expulsionem charitatis per peccatum, scilicet, quia cum homo à Deo auertitur, influentia diuina non continuatur, sine qua gratia conseruari non potest. Et ideo (inquit) gratia dicitur quodammodo per peccatum corrumpi, vbi dicit, quodammodo, quia non est per physicam actionem, vt statim explicat. Richardus etiam in 3. d. 31. q. 1. in fine corporis articuli refert tres modos explicandi corruptionem gratiæ per peccatum, omnes tamen conueniunt in eo, quod peccatum se habet per modum moraliæ dispositionis ad priuationem gratiæ, siue sit talis dispositio, quia excludit à voluntate dispositionem necessariam ad charitatem, vt prima sententia dicebat, siue quia inducit dispositionem auersam, & ex se repugnantem gratiæ, vt dicebat secunda opinio, siue quia ponit conditionem necessariam ex lege Dei. Ex quibus modis dicendi ipse videtur hunc tertium eligere, sed vt sit probabilis, negare non debet, quin illa lex Dei sit fundata in intrinseca natura, & praua conditione peccati mortalis. Hoc autem posito, non potest tertius modus dicendi non includere secundum, scilicet, peccatum ex se esse dispositionem moraliter repugnantem natura sua charitati: neque etiam hoc posito negari debet, aut potest diuina lex non influendi in gratiam, iuxta exigentiam mortalis peccati.

20. Vnde existimo non posse esse differentiam inter duos primos modos, quia in voluntate non requiritur aliqua positua dispositio necessaria ad conseruationem charitatis, quam peccatum mortale prius excludat, vt per ei<sup>9</sup> ablationem tollatur charitas. Nam vel illa dispositio esset aliquis actus secundus, & hoc dici non potest, quia vt perseueret charitas, non est necessarium continue exercere aliquem actum eius, vel esset actus primus, & sic esset habitus, ille autem fingi non potest, & de illo eadem quæstio rediret, quæ de ipso habitu charitatis, quomodo per actum excludatur: Igitur dispositio in voluntate necessaria ad conseruandam charitatem solum est negatiua, scilicet, vt in sua puritate (vt ita dicam) conseruetur sine auersione à Deo, hæc autem dispositio non tollitur, nisi per moralem auersionem, & ita etiam duo modi priores in idem coincidunt. Et ex omnibus solum colligitur moralis modus expellendi charitatem per

dispositionem moralem illi contrariam. Et sic Richardus dixit idem Richardus in 1. d. 17. art. 2. q. 5. Deus Richardus charitatem conseruare non desinit, nisi quando homo se totaliter per auersionem indignum charitate reddit. Alii etiam sententiam Theologi in eadem prima opinione allegati non videntur discrepare ab hoc dicendi modo, nam plures illorum solam exclusionem gratiæ per modum meriti in peccato agnoscere videntur, sub merito includere videntur non tantum dignitatem pœnæ secundum ordinem iustitiæ vindicatiue, sed etiam indignitatem illam, & quasi incapacitatem amicitiae diuinæ, quam natura sua peccatum secum affert, & per se sufficiens est ad ponendum obiectionem influentiae diuinæ. Ac deniq; hic dicendi modus facile tam ad charitatem, quam ad gratiam potest applicari. Et ita ambe vel æque primo expelluntur, tanquam vno vinculo inter se connexæ, vel certe in genere causæ disponentis dici potest peccatum propinquius, & immediatius expellere charitatem, & consequenter gratiam, quia immediate afficit voluntatem, in qua est charitas. Per modum autem efficientis moraliter per se primo expellit gratiam, quia peccatum actuale inducit maculam in anima, quæ totum hominem reddit Deo inuisum, & odibilem, & per illam censetur quasi formaliter expellere gratiam, vt explicatum est. Reliqua vero dona, & virtutes morales infusæ quasi concomitanter expelluntur, quia recedente gratia, quasi principium proximum conseruationis earum tollitur, & consequenter ipsæ etiam auferuntur.

## CAPVT V.

Vtrum amissa gratia, & charitate, etiam fides, & spes amittantur?

1. Communis error hæreticorum huius temporis est, per omne peccatum, per quod amittitur charitas, fidem etiam destrui, ac proinde amissa gratia necessario fidem amitti, & consequenter etiam spem, quia spes non potest sine fide permanere. Hunc vero errorem nullo probabili fundamento suadere videntur, sed ex aliis suis erroribus illum eliciunt. Docent enim, homines per solam fidem iustificari, ex quo consequenter inferunt, solam infidelitatem posse ab homine iustitiam excludere, vnde cum infidelitas fidem excludat, optime concludunt, quoties amittitur iustitia, seu gratia, aut charitas, fidem etiam amitti. Præterea ex eodem principio (vt supra dixi) colligunt, peccata omnia, præter infidelitatem, esse venialia de facto, id est, non imputata propter fidem. Vnde consequenter inferunt, reliqua peccata præter infidelitatem, sicut non excludunt fidem, ita nec excludere charitatem, ac proinde nunquam charitatem sine fide amitti. Tertio argumentatur specialiter Melancthon (vt Bellarminus refert) quia fides nihil aliud est, quam fiducia misericordiæ Dei propter Christum promissæ, sed non potest esse talis fiducia simul cum mala conscientia, seu voluntate peccandi mortaliter, ergo per quodcunque mortale peccatum executur fides. Minorem probat, quia per fiduciam misericordiæ accedit homo ad Deum per Christum, per propositum autem peccandi fugit à Deo, ergo non possunt illa duo esse simul. Ex quo discursu colligi videtur, ex sententia istorum hæreticorum non ideo amitti iustitiam, quia amittitur fides, sed quia amittitur spes, nam fiducia illa non est aliud, quam spes, vt supra lib. 8. visum est, & quia spem illam putant, non posse consistere cum peccato mortali, inde colligunt, per omne peccatum mortale amitti iustitiam. Vnde vel non intelligunt suam sententiam de fide propria, quæ est in asfentiendo, vel ex eo, quod fiducia perditur, inferunt, etiam fidem mentis amitti.

2. Omisissis autem hæreticis fundamentis, videtur hic



Erroris pra-  
textus ex  
Scriptura.

hic error posse confirmari ex illo. 1. Ioan. 4. *Qui non diligit, non nouit Deum.* Et infra: *Quisquis confessus fuerit, quoniam Iesus est filius Dei, Deus in ipso manet, & ipse in Deo.* At vero ille, in quo Deus manet, iustus est, iuxta illud Ioan. 14. *Et ad eum veniemus, &c.* Et quod infra ibidem dicitur: *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Denique in eodem capite ait Ioannes: *Qui confitetur, Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est.* Auguet difficultatem Ambrosius lib. 5. epist. 44. vbi tractans verba eiusdem epistolae cap. 5. *Omnis, qui credit, quoniam Iesus est Christus, ex Deo natus est: illis adiungit, quod cap. 3. idem Ioannes dicit: Qui natus est ex Deo non peccat.* Vnde ipse inferit, *Ergo qui credit Iesum Christum esse, non peccat.* Et è contrario qui peccat, non credit. Et addi potest Gregor. homil. 29. super Euang. dicens: *Vera fides est quae in hoc, quod verbis dicit, moribus non contradicit.* Et adducit illud ad Tit. 1. *Qui confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Et illud 1. Ioan. 2. *Qui dicit, se nosse Deum, & mandata eius non custodit, mendax est.* Denique Hieron. ad Gal. 5. circa id, *Fructus autem spiritus, &c.* Cū dilectio procul abfuerit, & fides pariter abscedit.

3.  
1. ratio pro  
hoc errore.

Deinde argumentor ratione, primo, quia eandem dependentiam habet fides, vel spes infusa ab habituali gratia, quam habent ceterae virtutes, & dona infusa, ergo sicut, amissa gratia, cetera perduntur, ita etiam fides, & spes. Probatur simul antecedens, & illatio, quia fides, & spes comparantur ad gratiam, sicut potentiae ad essentialem formam, ergo illa amissa, consequenter amittuntur: haec est enim praecipua ratio, ob quam aliae virtutes pereunt cum gratia. Et ideo non obstat, quod mortale peccatum non sit per se contrarium fidei, nam satis est, quod sit contrarium radici fidei, quae est gratia: sicut enim aliae virtutes morales amittuntur, quanuis non omnia peccata mortalia sint illis contraria. Et inde etiā non obstat, quod charitas sit posterior fide, ut ea ratione possit fides manere, tanquam prior sine posteriori: nam licet hoc habere possit locum, solam connexionem talium habituum inter se spectando, non vero si considerentur, quatenus in vna forma gratiae radicanter. Secundo argumentari possumus ex ratione meriti, seu demeriti. Nā omne peccatum mortale est dignum infinita poena, & amissione omnium bonorum, & praesertim spiritualium, ergo etiam meretur amissionē fidei, & spei, ergo de facto tolluntur propter omne peccatū mortale. Probatur consequentia, quia ratio iustitiae diuinae exigit, ut peccatū condigna poena puniat, & quod illā non differat, quando homo est illius capax in statu viae. Sicut enim praemium boni operis, ut v. g. augmentū gratiae, non differt Deus dare, quia homo viator est illius capax, ut infra lib. 12. dicemus: idem ergo est in poena priuationis fidei, cū etiam homo viator illius capax existat. Vnde potest haec ratio confirmari verbis Iacob. 2. *Qui in vno offendit, factus est omnium reus: nam si omnium, profecto etiam infidelitatis: loquitur autem de omni peccato mortali ex sententia omnium catholicorum.*

4.  
Tertia ratio  
ab exemplo  
patrium au-  
toritate.

Tercio argumentor, nā Adam peccando, fuit quasi primum exemplar hominum, qui illum peccando imitantur, sed Adam peccando non solā gratiam, sed etiam fidem amisit, ergo idem faciunt ceteri homines, quando peccant. Consequentia patet ex maiori propositione, & ex paritate rationis. Minor autem est communis Patrum sententia. Dicit enim August. l. 14. de Ciuit. c. 17. *Adam peccando, expertū esse, quid infidelitas, & inobedientia nocerent.* Et l. 1. contra Iulian. c. 3. ex Olympio Episcopo Hispano refert, quod si in Adamo fides incorrupta mansisset, ac vestigia defixa tenuisset nunquam mortifera transgressione sua vitium in germine sparsisset. Augustino consentire videtur Ambrosius epist. 33. ad Marcellinam, alias lib. 2. epist. 14. dicens de Adam. *Agnosce te esse nudum, bonae indumenta fidei perdidisti.* Et libr. 7. in Luc. ad cap. 10. dicit, fuisse exutum fidei vestimento. Clarius vero Prosper ad 5. obiecit. Vincent. *Quibus malis (ait) tunc se homo induit, quando il-*

3. Pars

lum fide obedientiaque priuatum diabolus in suas promissiones a lege Dei traduxit. Et ad dub. 3. Genuens. sententiam auget, dicens: *Quid est, quod (aiunt) humane naturae per peccatum (Adā) solam fidem non esse praecipuam, quam, nisi primam amisisset (Adam) ceteris bonis non careret.* Vbi duo valde notanda significant, vnum est, quod si Adam non amisisset fidem, nec posteritati illam abstulisset, aliud est, quod si fidem non amisisset, non perdidisset alia bona, & consequenter non peccasset, significans, non potuisse peccare sine infidelitate, quod non habet maiorem rationem in Adamo, quam in nobis. Et idem repetit contr. Cal-lator. capit. 19. Ac tandem Tertullian. libr. 2. contra Marcion. capit. 2. *Adamum haeticum, & peccatum eius haesim appellare non dubitauit.*

Nihilominus dicendum primo est, fidem sine charitate permanere posse, ac proinde non omne peccatum mortale, quod charitatem expellit, excludere fidem. Assertio est de fide, nam in primis in Scriptura sacra inuenitur expressa quo ad priorem partem. Probatur Iacob. 2. *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere opera autem non habeat, nunquid fundamē- poterit fides saluare illum?* Idem autem est, fidem esse sine operibus, quod esse sine charitate, quia qui charitatem habet, implet legem, & ita non est sine operibus. Solent autem haeretici dicere, non loqui Iacobum de vera fide. At certe fides non vera non est si des, vnde potius dicturus fuisset Iacobus, si quis dicat, fidem se habere sine operibus, mentitur, quia illa non est vera fides. Non autem hoc dicit, sed supponendo potius esse veram fidem, subiungit: *Nunquid poterit fides saluare illum?* Et de vna, & eadem fide loquitur, cum dicit, *sine operibus fidem mortuam esse, & cum operibus iustificare, seu ex operibus consummari, sicut statim dicit de fide Abraham.* Atque ita intellexit hunc locum Hieronymus lib. 2. in epist. ad Galat. in fine dicens: *Sicut, teste Iacobo, fides sine operibus mortua est, ita opera sine fide mortua sunt.* Probatur praeterea ex illo. 1. Corinth. 13. *Si habuerō omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuerō, nihil sum.* Quem locum, praeter expositores ibi, ita intellexerunt Irenaeus lib. 4. contra haeres. cap. 25. & Chrysostom. homil. de Zelo, & liuore. Neque enim Apostolus hoc dixit quasi per exaggerationem ex hypothesi impossibili, sed alludit plane ad verba Christi Matt. 7. *Muli dicent mihi in illa die, Domine, non ne in omnibus tuis prophetauimus, & demonia eiecimus, & virtutes multas fecimus, & tunc confitebor illis, quia nunquam noui vos.* Quia scilicet, sine charitate fidem habebant, etiam quae ad miracula facienda sufficeret. Siue enim fides miraculorum, & catholica sit eadem, siue diuersa, de quo sunt opiniones, certum tamen est, non posse esse fidem miraculorum sine fide vera, & catholica omnipotentiae, & veritatis Dei: si ergo fides miraculorum, seu signorum potest esse sine charitate, multo certe magis fides credendi omnia reuelata.

Deinde hoc confirmant verba Christi ibidem Matt. 7. *Non omnis, qui dicit mihi Domine, Domine, intra- bit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei.* Perinde enim est, ac si diceret, non omnis, qui me inuocat, laudat, & credit, saluabitur, sed qui seruat mandata, & amat, ut Hieronym. exponit, & optime Chrysost. homil. 25. dicit, Christum illis verbis conscientias Phariseorum verberasse, quia in dogmatibus solis religionem ponebant, & de sancta conuersatione nihil curabant. Et infra circa illa verba, *Multi dicent mihi in illa die Non modo ille (ait) qui habet fidem, conuersatione neglecta, regnum non poterit introire caelorum sed & ille, qui vna cum fide multa splenduit claritate signorum, nec tamen aliquid in vita boni operis exercuit, à caelestibus similiter ianuīs repellatur.* Et eodem modo exponunt ibi Theophylact. & Euthymius, & Augustin. lib. 50. Homiliar. in 50. cap. 4. alias 10. & lib. de Salutarib. docum. cap. 28. & Cyrill. libr. 10. in Ioan. cap. 18. vbi id etiam colligit ex verbis Ioan. 15. *Si*

Ll 3

man-



manferitis in me, utique per fidem, & verba mea in vobis manferint, scilicet per obedientiam, & charitatem, quodcumque volueritis, petetis, & fiet vobis. Notat enim poni à Christo illas duas condiciones, quia prior potest esse sine posteriori, non tamen sufficit. Est etiam apertum testimonium Ioan. 12. de quibus Iudæorum Principi. us simul dicitur. *Crediderunt in eum, sed non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei.* Illi ergo fidem iam conceperant in Christum, ut expresse ibi affirmatur, sicut de aliis dicitur, quod non credebant, & tamen propter humanum timorem non confitebantur, & ita nondum diligebant, ut recte obseruauit Augustinus tract. 53. & 54. in Ioan & optime Tolet. & Maldonat. ibi contra nouos hæreticos notarunt. Ponderare item possum⁹ ad eandem veritatem confirmandam illud Ioan. 1. *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri: cum Chrysostomo ibi homil. 9. in fine, considerante, non dixisse Ioannem, fecit eos filios Dei fieri: sed, dedit eis potestatem fieri, quia non satis est recipere Deum per fidem, ut quis fiat filius Dei, sed necessaria est libera voluntas, & dispositio cum gratia Dei, neque satis est, se per baptismum factum esse filium Dei, nam potest quis non perseuerare in filiatione diuina, etiam si credere non desistat.*

7.  
Tertium  
fundamen-  
tum ex Pa-  
tribus.

Tertio probari potest ex Patribus, qui summo consensu veritatem hanc docent vel explicando dicta Scripturæ testimonia, vel tractando parabolas Christi, in quibus aperte significatur esse intra Ecclesiam bonos, & malos, ut in parabola de decem virginibus notat Gregor. homil. 12. in Euang. & Chrysostom. homil. 79. in Matth. Et in parabola de sagena missa in mare, & ex omni genere piscium congregante Matt. 13. & similibus, ut late exponit August. libr. Quæstion. in Matth. q. 1. ubi assignat discrimen inter hæreticos, & malos Christianos, quod illi carent fide isti credentes male viuunt. Item in Concionibus ad populum fidelem frequenter Christianos de peccatis, & malis operibus reprehendunt, non vero de infidelitate, sed potius ex eo, quod illam otiosam habent. Quod & Christus Dominus in vltimi iudicii sententia dixit, se esse facturum Matth. 25. & notat Augustinus libr. de Fide, & operib. capit. 15. qui liber totus plenus est testimoniis hanc veritatem confirmantibus. Quam etiam docuit idem August. libr. 4. de Baptismo capit. 18. & libr. 15. de Trinit. capit. 18. dicens: *Fides sine charitate potest quidem esse sed non prodesse.* Ambros. etiam libr. 7. in Luc. in fine capit. 14. circa parabolam de vocatis ad nuptias, & illum, qui ingressus est sine veste nuptiali: *Fides (inquit) queritur (utique in eo, qui ingressurus est ad nuptias) neque hoc tamen plenum est, ut aliquis vocatus adueniat, nisi vestem habeat nuptialem, hoc est fidem habeat, & charitatem.* Vbi clare supponit fidem esse posse sine charitate, sed non sufficere. Idem optime ad Hebr. 4. & 10. & melius ferm. 22. qui est in Septuagesima. *Sicut non omnes, qui in stadio currunt, accipiunt, brauium, sed ille, qui prius currando peruenit, ita non omnes, qui habent fidem, saluantur, sed illi tantum, qui in bono, quod inchoauerant opere, perseuerant.* Et infra: *Sicut nullus desperare debet, in quacunque ætate sit si ad Dominum conuertere voluerit, ita nullas pro sola fide securus esse debet, sed potius pertimescere per hoc, quod subditur: Multi sunt vocati, pauci vero electi.* Et similia passim in Patribus reperiuntur.

8.  
Quartum  
fundamen-  
tum ex de-  
finitione  
Trident.

Quarto definita est hæc veritas in Concilio Trident. sess. 6. cap. 15. & can. 28 qui sic habet: *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul & fidem semper amitti aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viua, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum, anathema sit.* Circa quæ verba notanda illa sunt, quibus dicitur fidem esse veram, licet non sit viua, hæc enim calumniantur hæretici, tanquam inter se pugnancia. Nam homo mortuus non est verus homo. Vnde eadem ratione concludent, eum, qui fidem mortuam habet, esse tantum Christianum mor-

tuum, ac proinde non esse verum Christianum. Sciendum est autem, dupliciter dici fidem veram, vno modo ex conformitate ad obiectum, in qua veritas cognitionis consistit, & sic facile intelligitur, posse fidem esse veram, etiam si viua non sit, quia assensus fidei conformis est rei per eum creditæ: nam ita creditur, sicut se habet in re, & nihilominus potest non moueri ad opus per charitatem, in quo eius vita consistit. Alio modo dicitur fides vera quoad substantiam, & rationem assentiendi, quæ veritas à priori distincta est, nam fides dæmonum est vera priori modo, & fides hæretici circa aliquem articulum, in quo non errat, potest eodem priori modo esse vera, & tamen neutra est vera posteriori modo, quia non est ex motiuo diuinæ reuelationis, ac testimonii, sed in dæmonibus est coacta ex euidencia signorum, & in hæretico est tantum ex quadam opinione humana. At vero in peccatore fidei est fides vera, etiam hoc secundo modo: nam omnia integre credit quæ Deus dicit tanquam omnino certa, & infallibilia, & in hoc consistit veritas substantialis (ut ita dicam) fidei. Et in hoc sensu loquutum est Concilium de vera fide, definit enim, manere sine charitate veram fidem, id est, infusam, & supernaturalem, & ex parte sua inchoantem veram iustitiam apud Deum, si alia necessaria accedant. Vnde facile intelligitur, non repugnare, fidem sic veram esse mortuam, quia vita illa, quam illi charitas præbet, non est de substantia eius, sed illam perficit, & quasi mouet. Vnde non recte comparatur cum homine, de cuius substantia est vita, sed posset cum cadauere comparari, quod licet corpus mortuum dicatur, nihilominus est verum corpus, quia non deest illi forma conferens corporis veritatem, sed tantum illa, quæ est principium motus, & sensus, quam perfectionem addit vita seu anima vero corpori. Et adhuc est in exemplo dissimilitudo quia vita corporis est vera, & substantialis, de fide autem dicitur per metaphoram, & ideo respectu veræ fidei est accidentalis: sicut vera aqua dicitur per metaphoram viua, dum est saliens, & fluens, mortua vero cum in palude quiescit. Et per similem metaphoram dici potest mortuus Christianus, qui per fidem non bene operatur, & nihilomin⁹ est verus Christianus, qui veram fidem cum baptismo retinet.

Fid. vera  
dupliciter  
dici potest.

Quomodo  
credant da-  
mones, &  
hæretici.

Similitudo:

Altera.

Vltimo ex his facile est, veritatem hanc ratione confirmare. Nam si fides nunquam manet sine charitate, vel hoc est ex ipsa rei natura, vel quia Deus ita voluit, & statuit non conseruare fidem sine charitate. At neutrum dici potest, ergo. Minor quoad posteriorem partem euidens est ex dictis, eritque euidens, si priorem etiam partem probauerimus. Quia de tali voluntate, vel ordinatione diuina constare nobis non potest, nisi per eius reuelationem, aut testimonium, at vero non solum id nullo Dei testimonio constat, verum etiam neque humana fide digno, imo etiam oppositum euidenter ostensum est testimonio adductis, nam cum ostendat, de facto manere fidem sine charitate, conuincunt non disposuisse contrarium per absolutam prouidentiam, & voluntatem suam, cum hæc non possit non impleri. Probatur ergo prior pars, nimirum, etiam attentata talium formarum, seu habituum natura, fidem facile posse sine charitate manere, quanuis charitas sine fide esse non possit. Quia fides est virtus intellectua-  
lis prior charitate, & fundamentum eius, & ideo si-  
ne fide charitas esse non potest, quia sine fundamen-  
to manere non potest, quod superædificatum est. Et  
ideo hic etiam locum habet illud: *Sine fide impossibile est placere Deo.* At vero è contrario fides sine charita-  
te manere potest, sicut fundamentum manere so-  
let; destructo ædificio: & ordinarie loquendo prius  
esse potest sine posteriori, quando est simpliciter pri-  
us, & non habet aliquam reciprocam dependentiam  
à posteriori, ita vero se habet fides ad charita-  
tem. Dices primo, licet fides sit intellectualis  
virtus,

Fides est in  
intellectu.

virtus,



virtus, nihilominus pendet à voluntate, & ex ea parte posse ita pendere à charitate, vt sine illa esse non possit.

10.  
Impugna-  
tur.

Sed contra, quia fides pendet quidem à libera voluntate credendi, non tamen pendet ab amore Dei super omnia, & ideo licet pendeat à voluntate, non sequitur, pendere etiam à charitate, imo hinc potest retorqueri argumentum, quia ad fidem ex parte voluntatis sufficit volitio credendi; sed actus voluntatis credendi potest esse sine amore charitatis, sicut actus voluntatis orandi, vel offerendi sacrificium, vel aliter colendi Deum, potest esse sine amore Dei super omnia: ergo & actus credendi potest esse sine actu diligendi, ac consequenter sine charitate. Instabis, quia licet hoc foras locum habeat in actibus, non tamen in habitibus, quia licet credendi propositum actuale possit esse sine amore: nihilominus habitus infusus, qui est principium proprium, & connaturale illius propositi, seu volitionis, non potest esse sine gratia, & charitate habituali, quia omnes virtutes voluntati infusæ deperduntur, perdita gratia, vt dictum est. Ergo consequenter etiam perditur virtus fidei, quæ est in intellectu. Et potest obiectio confirmari, quia licet actus credendi præcedere possit actum amoris in prima hominis conversione ab infidelitate ad fidem, nihilominus habitus fidei non præcedit habitum gratiæ, sed simul tempore, & posteriori ordine naturæ cum illa infunditur; ergo etiam cum amittitur gratia, amittetur consequenter habitus fidei, etiam si postea possit peccator actus fidei ante actus charitatis, aut penitentia exercere.

Confirma-  
tur.

11.  
Diluitur  
instantia.

Respondemus ad instantiam, de illo habitu voluntatis, à quo pia affectio credendi manat, nihil esse de fide definitum, & ideo ex re dubia non posse argumentum sumi contra certum dogma fidei. Dico tamen consequenter loquendo ad alia principia fidei, probabilius esse dari proprium, & speciale habitum voluntatis, à quo voluntas illa credendi connaturaliter elicitur. Vnde etiam probabilius est, illum habitum non amitti, amissa gratia, sed in peccatore manere, quia quasi pars fidei, & cum illa constituit vnā integram virtutem credendi modo libero, & humano, sicut actus credendi humanus actum simul intellectus, & voluntatis complectitur. Ergo cum certum sit, fidem non amitti, tam de habitu voluntatis, quam intellectus accipiendum est, quia sub toto includuntur partes, & quia merito id intelligitur de fide, prout est adæquatum principium actus credendi, qui est actus liber, & ideo actum, etiam voluntatis includit. Et ad obiectionem dicimus, in superiori capite solum fuisse nos loquutos de virtutibus moralibus, & fidem excepisse, sub qua etiam habitus piæ affectionis comprehenditur. Qui vero opinatus fuerit, affectum credendi, vel esse ab ipsa charitate elicatum, vel ab aliqua virtute morali, quæ cum gratia perditur, dicat, licet fides non amittatur per peccatum, infirmari tamen aliquo modo ex parte affectus credentis, & ideo per peccatum amitti habitum voluntatis, qui est principium piæ affectionis, licet substantia fidei habitualis, quæ est in intellectu non amittatur. Ad confirmationem item nos probabilius credimus, etiam in initio, & infusione, quando habitus fidei non infunditur per sacramentum, posse solum habitum fidei sine gratia infundi, vt supra docui. Qui vero contrarium senserit, respondeat, difficilius auferri, quod semel datum est, quam negetur, seu non detur, quod antea non erat datum, nec debeatur: vel, quod perinde est, facilius rem conseruari, quam produci, & in naturalibus etiam sæpe contingere, vt forma non infundatur sine aliqua conditione, vel dispositione, sine qua postea conseruatur.

Ad confir-  
mationem  
illius.

12.  
Instant hæ-  
retici denuo

Sed contra hæc omnia replicant hæretici, quia licet fides natura sua sit prior charitate, est principium, & radix, & necessario illam secum affert. Quia sicut

impossibile est (ait Calvinus) separari Spiritum Sanctum à Christo, licet Christus sit principium eius: ita impossibile est separari charitatem à fide, quia per illam proponitur Christus vt medicus, & saluator, dans salutem omni credenti, & per eandem fidem cognoscit homo infirmitatem suam, & necessitatem, & ideo si credit, impossibile est, quin amet. At hæc obiectio, vel potius euasio friuola est, quia si sermo sit de habitibus, fidei habitus nullam habet realem influentiam, vel efficientiam in habitum charitatis, neque iste manat ex illo, tanquam ramus ex radice: vel vt passio ex essentia. Nullo enim fundamento verisimili hoc fingi potest, præsertim cum ex Paulo sciamus, charitatem esse perfectiorem fidem, & manere ablata fide per claram visionem. Si vero sit sermo de actibus, sic quidem actus fidei excitat actum amoris, proponendo excellentiam obiecti, & præstantiam, vtilitatem, imo & necessitatem talis amoris. Nihilominus tamen addimus in primis, non semper fidem exercere hos actus practico modo, vt necessariū est ad mouendam voluntatem. Nam fides per se est virtus speculatiua, & in contemplatione, & assensione veritatis actum suum consummat. Vnde etiam Augustinus definiuit credere esse cum assensione cogitare: & ita potest peccator veros actus fidei exercere sistendo in iudicio veritatis sine ordine ad effectum voluntatis, ac proinde sine exercitio charitatis. Deinde addimus, etiam cum per fidem peccator practice cogitat de rebus fidei, vt de amabilitate Dei, & Christi, de diuitijs redemptionis eius, de obligatione, ac necessitate amandi illum, & similibus, talem fidei actum non inferre necessitatem voluntati ad amandum, sed pro sua libertate posse non amare, sed à passione, vel tepiditate vinci, & ita ex influxu, quem fides potest habere in amorem, nullo modo sequi inseparabilitatem fidei ab amore. Quia vero hæretici potius de fiducia, id est, spe, quam de fide loquuntur, de illa statim verbum vnum post probationem alterius partis assertionis adiiciemus.

Ex priori igitur parte assertionis, quod fides possit manere, perdita charitate, sic demonstrata, euidenter colligitur altera pars, nimirum non amitti fidem per omnia, & singula peccata mortalia, prout in terminis definiuit Concilium in citato loco. Probatur illatio, quia ostensum est, gratiam, & charitatem semel habitam non amitti, nisi per peccatum mortale, & è conuerso per omne peccatum mortale amitti: ergo vt fides possit manere sine charitate, necesse est, vt per aliquod peccatum possit amitti charitas, per quod fides non amittatur; ergo non amittitur fides per omne peccatum mortale, alias quoties amitteretur charitas, amitteretur fides, & sic nunquam posset sine illa manere, & consequenter neque esse. Nam si in conseruatione semper essent necessario coniunctæ, multo magis in infusione, vt est per se notum, & omnes concedunt. Vnde vltius infertur, per nullum peccatum, quod non sit infidelitas amitti fidem cum charitate. Probatur, quia, seclusa infidelitate, quoad hoc eadem est ratio de cæteris peccatis mortalibus. Quia nullum eorum habet specialem oppositionem cum fide, & omnia habent auersionem à Deo eiusdem rationis essentialis: per quam opponuntur charitati, & quod in eis malitia illa possit esse inæqualis quoad grauitatem, nihil id refert ad expellendam fidem. Quapropter non potest hoc magis attribui homicidio, quam adulterio, nec sacrilegio magis, quod odio Dei, vel è contrario, si præcise sistatur in tali specie culpæ, vel auersionis.

Denique potest hæc pars & ipsa experientia, & communi totius Ecclesiæ sensu, & loquendi modo confirmari. Nam experimento videmus Christianos perditissimos in moribus, homicidas, latrones publicos, imo blasphemos, & sacrilegos esse in fide catholicam firmissimos, & omnem hæresim, ac falsam sectam abhorrere. Et licet verum sit, per huiusmodi experientiam non satis probari habitum infusum, ta-

Solutio  
euidens.

13.  
Secunda  
assertionis  
pars ex di-  
ctis infer-  
tur.

Sola infide-  
litas fidem  
auertit.

14.  
Confirma-  
tur i. ab ex-  
perimento.



Secundo à  
communi  
Ecclesiæ  
sensu.

men supposita aliàs vera, & certa doctrina de infusione habituum ad talem modum operandi, cum ille modus credendi in huiusmodi hominibus sit tam firmus, & frequens, & vniuersalis ad omnia dogmata fidei, & cum perfecta subiectione ad Ecclesiam Catholicam, satis ostendit permanentiam eiusdem habitus, ultra altiore certitudinem eiusdem veritatis per doctrinam fidei. Communis etiam Ecclesiæ sensus hoc satis demonstrat, nam si Christiani per huiusmodi peccata fidem amitterent, infideles fierent, nam infidelis est, qui fide caret; quis autem Christianorum huiusmodi peccatores vnquam inter infideles computauit? Item aliàs isti omnes extra Ecclesiam fierent: quia Ecclesia solum ex fidelibus constat: hoc autem etiam est contra communem Ecclesiæ consensum, nam omnes agnoscunt, in Ecclesia esse iustos, & peccatores, sicut etiam Christus Dominus in suis parabolis sæpe significauit, vt supra tetigi. Et Patres omnes vbique distinguunt fideles male viuentes ab infidelibus, & hæreticis, tanquam notissimum, & constantissimum supponentes, non amitti fidem per ea peccata, etiam mortalia, quæ ipsi fidei specialiter contraria non sunt. An vero per infidelitatem amittatur, & quando, vel quomodo, in capitibus sequentibus explicabimus.

15.  
Assertio 2.  
de virtute  
spei.

Fides, &  
spei possunt  
sine gratia  
conseruari.

Atque ex his vltius addimus, spem non amitti semper amissa gratia, nec per omnia peccata, quæ gratiam expellunt. De hac assertione non inueniam expressam definitionem, sicut de fide, nec tam aperta Scripturæ testimonia, nihilominus tamen iudico, assertionem esse omnino certam. Nam communiter Theologi eandem rationem esse putant de spe, quæ est de fide, & de vtraque æqualiter docent, posse esse informem, vt patet ex D. Thoma 1. 2. q. 65. art. 4. & in 3. d. 26. q. 2. art. 3. quæstiunc. 2. & q. 2. de Verit. seu vnic. de Charit. art. 6. ad 10. & q. 4. quæ est de spe, art. 3. & in 4. d. 14. q. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. ait, in iustificatione peccatoris non oportere, fidem, aut spem superaddi, quia in peccatore manent, idemque docent cæteri scholastici, qui punctum attingunt, vt Alens. late 3. par. q. 65. Albert. in 3. d. 26. art. 5. vbi etiam Durand. q. 2. n. 8. & latius Bonauent. artic. 1. q. 4. dicens, absque dubio spem posse esse informem. At vero Richard. in 3. d. 23. art. 5. q. 2. ad 1. magis dubie loquitur, nam in prima responsione inter spem, & fidem differentiam aliquam constituere conatur, statim in secunda, & meliori responsione illas æquiparat, in hoc, quod possunt esse sine charitate. Idem supponit Scot. in 4. dist. 14. qu. 1. §. *Hic sunt tria*. Vbi dicit, per mortale peccatum vnum tantum habitum infusum amitti, scilicet charitatis, quia ipse nec charitatem à gratia distinguit, nec præter virtutes Theologicas alios habitus per se infusos agnoscit. Denique tota schola Theologorum de fide, & spe quoad hanc partem eodem modo loquuntur. Vnde Medina 1. 2. q. 62. art. 4. dub. 1. de fide Catholica esse dicit, fidem, & spem non perdi per omne peccatum mortale. Sed, vt dixi, non inuenitur tam expressa definitio de spe, sicut de fide, & ideo cenfeo, non esse tam immediate de fide, licet sit ita certa doctrina, vt contraria possit de errore notari. Quod etiam sensit Vazquez 1. 2. disp. 91. cap. 4. & Valent. tom. 2. disp. 5. q. 7. punct. 2. §. *Quarto, &c.* & tom. 3. disp. 2. q. 1. punct. 2. in fine.

Qualis sit  
huius asser-  
tionis certi-  
tudo.

16.  
Firmatur  
assertio in  
Trid.

Potestque hæc veritas deduci ex doctrina Concilij Tridentini sess. 6. cap. 6. hoc modo, nam actus spei per se, & quoad substantiam suam est prior actu dilectionis Dei ex charitate: ergo etiam habitus spei est per se independens ab habitu charitatis, ac proinde manebit, recedente charitate, si peccatum, per quod charitas amittitur, specialem repugnantiam cum spe non habeat. Antecedens sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 6. dicente, peccatores disponi ad iustitiam, quando fide supposita, & diuino timore concussi, *Ad considerandam Dei misericordiam in spem eriguntur, fidentes Deum per Christum propitium sibi fore*: & inde postea ad

Dei dilectione excitantur, vt postea subiungit. Ergo vera fiducia, & spes supernaturalis esse potest in peccatore, & iuxta ordinarium cursum, & modum operandi hominum, etiam tempore iustificationem præcedit, vt supra dictum est. Et ratio à priori est, quam D. Thomas in dictis locis tradit, quia motus spei non nititur in amore charitatis, sed in amore concupiscentiæ Dei, qui de se est independens ab amore beneuolentiæ, seu charitatis, & in homine regulariter præcedit, tum quia est magis proportionatus naturæ, & ideo facilius ad illum inducitur, tum quia naturale est homini ab imperfecto ad perfectum procedere. Iam ergo probatur prima consequentia, quia præcise comparando inter se habitus charitatis, & spei quasi ex natura rei, sic non magis pendet habitus ab habitu, quam actus ab actu: item quia prius per se non pendet à posteriori: inclinatio autem habitus spei de se est prior ordine generationis, & ita etiam est posterior ordine corruptionis, cum alia ratio specialis dependentiæ inter illos habitus non intercedat. Si vero consideretur, vt radicatur in gratia, sic etiam non inuenitur tanta connexio inter spem, & gratiam, quanta inter gratiam & charitatem, quia spes ex natura sua est dispositio tantum remota ad gratiam, & ideo principium eius de se potest præcedere habitum gratiæ ordine etiam temporis, dilectio vero charitatis est dispositio proxima, & ideo ex hac parte est magis connexa cum gratia. Item spes in alio quem non postulat per se amicitiam cum illo, & ideo potest manere spes in Deum, sine amicitia Dei, ac proinde sine gratia, & charitate: quod si hæc omnia considerentur in ordine ad diuinam prouidentiam, & ordinationem, sic inuenitur fere æqualis ratio inter fidem, & spem, quia peccatum mortale generatim spectatum tantum secundum auersionem à Deo sicut non opponitur specialiter fidei, ita neque spei, sed soli charitati: consideratum vero secundum demeriti grauitatem, de se dignum esse posset tam priuatione fidei, quam spei: ergo sicut, non obstante illo non demerito, noluit Deus auferre fidem sine dispositione, seu peccato illi specialiter repugnante, ita credendum est, de spe disposuisse. Probatur consequentia, quia sicut fides relinquitur pro statu viæ, quia est fundamentum iustitiæ, ad quam potest peccator redire, si velit, ita debuit manere spes, vt possit cum fiducia in Deum conuersionem suam inchoare, quia impossibile est ad poenitentiam conuerti, qui indulgentiam non sperauerit. Et ideo Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. etiam de contritione imperfecta, quæ dicitur attritio, dixit, debere esse cum spe veniæ, vt fructuosa sit. Hæc ergo ratione noluit Deus hominem peccatorem spe priuare propter solum peccatum mortale, quamdiu ipse speciali modo, & actu contrario spem à se non abijceret, vt postea dicemus.

Huic autem veritati non minus contradicunt hæretici, quam priori dogmati de fide informi. Et contra illam specialiter procedit obiectio Kemnitij supra proposita, scilicet, quia non potest cum proposito peccandi fiducia in Deum consistere. Quia qui confidit in Deo, ad illum confugit, qui autem peccat, ab illo refugit. Sed hoc nullius momenti est, tum quia non oportet, vt qui actu peccat, actu confidat, satis enim est, vt confidat habitu, & ita spem retineat: tum etiam, quia potest quis peccare actu cum actuali spe veniæ, imo inde sumere facilitatem peccandi. Et tunc licet vna via recedat à Deo, vt ab amico, & vt vltimo fine, & Domino cui obedire tenetur, alia adhæret Deo vt omnipotenti, misericordi, & fideli promissori, qui motus non sunt contrarij, neque vlla ratione repugnantes. Repugnant deinde alij hæretici, quia cum dicunt, per omne peccatum fidem amitti, per fidem non mentis assensum certum, sed fiduciam certissimam, & omnem formidinem de propria iustitia, & remissione, vel non imputatione peccatorum excludentem intelligunt. Et licet illam per omne pec-

Ratio Diui  
Thomæ à  
priori.

Altera ra-  
tio pro hac  
veritate.

17.  
Obijciunt se  
hæretici.  
Primo.

Redargu-  
untur.

Alij deinde  
se opponunt.



ne peccatum amitti affirmant, non id de omni peccato secundum suam propriam malitiam spectato intelligunt, sed de peccato facto cum formidine, vel cogitatione, quod possit damnare Christianum hominem, vel eum apud Deum odibilem, aut reum poenae reddere, non obstante Christi redemptione. Et hanc dicunt esse infidelitatem, vel potius diffidenciam, quae fiduciam, seu spem sanctificantem hominem excludit. In quo consequenter loquuntur, dum aiunt, per peccatum illo modo commissum excludi fiduciam illam, quam ipsi sibi ad suam damnationem cogitant. Tamen illa fiducia commentitia est, & falsa, ac praesumptuosa, ut supra probatum est: nos autem de vera spe, & fiducia in Deum loquimur, quae ita ex parte fidei in Deum est certa, ut timorem, & formidinem ex parte humanae infirmitatis non excludat, & ideo manere potest in homine peccatore, qui licet secundum praesentem statum se agnoscat dignum damnatione, & odio, nihilominus sperat, se cum diuina gratia remissionem peccatorum, & vitam aeternam esse consequuturum.

Reprimuntur.

18. Obiectio sumpta ex Scriptura, & Patribus.

Obijci autem potest illud 1. Ioann. 3. *Qui habet hanc spem sanctificat se: ergo eo ipso quod quis sperat, sicut oportet, sanctificatur: ergo e contrario eo ipso, quod peccat, & conscientiam peccati habet, credens sibi imputari, definit sperare, sicut oportet, ac proinde spem amittit.* Potest quoque hoc confirmari ex Augustino. in Praefat. ad Psalm. 31. dicente: *Charitas bene operantis dat ei spem bona conscientia, si enim non gerit bona conscientia. Quomodo mala conscientia tota in desperatione est, sic bona conscientia tota in spe.* Et difficilius idem Augustinus in Enchirid. cap. 8. ait: *Iam de amore quid dicam, sine quo fides nihil prodest spes vero sine amore esse non potest.* Unde etiam lib. de Doctrin. Christiana. cap. 37. *Non potest (ait) quis diligere, quod esse non credit: porro si credit, & diligit, bene agendo, & praeceptis bonorum morum obtemperando efficit, ut etiam speret, se ad id, quod diligit, esse venturum.* Et Ambrosius lib. 8. in Luc. ad c. 17 § 2. in hunc: *Ex fide (inquit) charitas, ex charitate spes, & rursus in se sancto quodam circuito refunduntur.*

19. Solutio. Primus sensus ad locum Ioannis.

Respondeo ad verba Ioannis, intelligi posse de spe informi seu p[er] se sumpta prout antecedit iustificationem, ut dispositio ad illam: & sic non dicitur sanctificare formaliter, sed dispositiue, nec dicitur sola sufficere ad sanctificationem, sed cum fide illam inchoare, & paulatim promouere, ut perficiatur charitate. Et sic qui habet hanc spem, sanctificat se, quia per illam se excitat ad diligendum, & conuertendum se ad Deum, sicut oportet. Deinde possunt verba Ioannis intelligi de spe viuam, seu formatam, quae per charitatem operatur, sicut de fide dixit Paulus, & qui sic sperat, dicitur sanctificare se non solum in prima sanctificatione, sed etiam in secunda, & usque ad consecutionem gloriae, quia spe praemij allicitur ad perseverandum, & crescendo in sanctitate. Sic enim dixit Paulus Rom. 8. *Spe enim salui facti sumus.* Sic ergo spes haec viuam, & formatam non potest esse sine charitate, quia in illa fundatur: spes autem secundum substantiam suam sine charitate esse potest, quamuis ad saluandum sufficere non possit. Augustinus autem, & Ambrosius de spe formatam loquuti sunt, haec enim est, quae ex charitate vires, & firmitatem habet, & ita exponuntur à Diuo Thoma in locis citatis. Quod vero Augustinus ait, malam conscientiam totam esse in desperatione, non ira est accipiendum, ac si ex mala conscientia statim sequatur desperatio, sed sensus est, malam conscientiam, quantum est ex se, non inducere spem, sed potius illam infirmare, seu ad desperationem inclinare. Vel etiam dici potest mala conscientia inducere desperationem non absolute, & pro toto tempore futuro, sed secundum praesentem iustitiam, nam qui habet malam conscientiam, consequenter credit, quod secundum praesentem statum, si in illo moriatur, non saluabitur, & sic desperat de salute secundum praesentem iustitiam, sperare autem potest, & debet, se posse cum diuina gratia mutare conscientiam, & saluari.

Ambrosij mens expenditur. Ad primum locum Augustini responsio.

Quia vero haec spes, quae in meritis futuris, seu mutatione vitae in futurum, fundatur, periculosa est, & multo minus certa, ideo dicti Patres dicunt, fidem, utique viuam, & perfectam, in bona conscientia fundatam esse debere.

Et sic dixit etiam Augustinus lib. 3. de Doctrin. Christiana cap. 10. *Spes sua unicuique est in conscientia propria.* Et lib. 1. cap. 40. tractans verba Pauli 1. ad Timoth. 1. *Finis praecepti est charitas de corde puro, conscientia bona, & fide non ficta:* dicit, addidisse Apostolum conscientiam bonam propter spem, & subiungit: *Ille enim se ad id, quod credit, & diligit peruenturum esse desperat, cui mala conscientia scrupulus inest.* Quod intelligendum est cum illo addito, secundum praesentem statum, & ita illa desperatio non excludit spem, sed potius per timorem excitat peccatorem, ut sui spei maiorem securitatem, & certitudinem procuret. Atque eodem modo potest de spe viuam, sed secundum praesentem iustitiam intelligi, quod Augustinus dicit spem sine amore esse non posse. Existimo vero illam sententiam dictam esse de spe absolute, & quoad substantiam eius, non tamen esse restringendam ad amorem charitatis, sed absolute de amore esse accipiendam. Differentiam enim constituit Augustinus eo loco inter fidem, & spem, quod fides esse potest de re, quae nullo modo diligitur, sed potius odio habetur, ut de poenis inferni: spes autem solum est de bono, quod diligitur, quia nemo desiderat, & consequenter non sperat, quod non diligit. Non est autem necesse ad spem, etiam infusam, & Christianam, ut bonum speratum ex charitate ametur, satis enim est, quod amore concupiscentiae diligatur. Imo ut recte D. Thomas citatis locis exposuit, hic amor per se, & quasi ex natura spei antecedit, & alter ex perfectione charitatis mouentis, & dirigentis illi adiungitur, & ideo sine hac perfectione esse potest spes, licet sine aliquo amore esse non possit.

20. August. sibi cohaeret.

Responsio ad secundum locum Augustini.

Superest, ut argumentis in principio positis respondeamus. Primum sumebatur ex verbis Ioannis dicentis, qui non diligit, non nosse Deum. Sed est facile responsum, si ratio subiuncta consideretur: *Quoniam Deus charitas est:* non est ergo sensus, non credere Deo, qui illum non diligit, hoc enim neque per se consequens est, neque illa ratione ullo modo probatur. Est ergo sensus: *Qui non diligit, non considerat, qualis sit Deus, ut illum imitetur:* est enim Deus ipsa met charitas, quae se, & nos diligit, & ideo qui attente, & praestice Deum diligentem, vel potius dilectionem ipsam considerat, & ipse utique diligit. In alijs autem verbis: *Quisquis confessus fuerit, quoniam Iesus est filius Dei, &c. verbum, confessus fuerit, potest ita accipi, ut non tantum nudam fidem, sed liberam Christi confessionem significet, quae sine diuina gratia inhabitante ordinari non sit, & ita recte exponatur de confessione ex fide viuam facta.* Atque ita videtur intellexisse verba illa Cyrilli lib. ad Regim. dicens: *Siquis confessus fuerit ipsum, habet manentem in se Deum, erit autem & ipse in Deo.* Memor enim erit eius, habebiturque proprius, & quasi participes eius. Clarius Augustinus tract. 8. libi: *Qui confessus fuerit non verbo sed facto, non lingua, sed vita.* Quod si de quacunque fide accipiatur, cum proportionem erit intelligendum, nam qui Christum confitentur per solam fidem informem, habent aliquo modo in se Spiritum Sanctum mouentem, & auxiliantem, & ipsi manent in Deo, sicut organum est in manu artificis. Qui autem per fidem viuam illum confitentur, habent (ut Paulus optat ad Ephes. 3.) Christum habitantem per fidem in cordibus suis, suntque simul in charitate radicati, & fundati, & per spiritum corroborati, ut Christum libere valeant confiteri.

21. Satis fit haec reticorum prae-textui initio posito Expenduntur loca ex 1. Ioan. 4.

Atque eodem fere modo exponi debent alia verba eiusdem Ioannis in eodem capite: *Omnis spiritus, qui confitetur, Iesum Christum in carne venisse, ex Deo est.* Possunt enim intelligi de fide simpliciter secundum substantiam eius, siue formata sit, siue informis, & cum proportionem accipiendum erit verbum illud ex Deo est:

22.



nam etiam de peccatore confitente illum fidei articulum vere dicitur, ex Deo esse, utique quoad spiritum fidei, ex quo loquitur, & quoad reuelationem diuinam, ex qua loquitur. Et hic videtur sensus maxime literalis. Docet enim ibi Ioannes oportere discernere spiritus falsorum, & verorum prophetarum, & signum præbet, quia, *Qui confitetur Iesum Christum, &c. Ex Deo est, qui vero soluit Iesum, ex Deo non est.* Vbi etiam ponderari potest non tam de hominibus loqui, quam de spiritibus mouentibus homines; spiritus autem Dei mouet ad credendum, & confitendum veram fidem; imo interdum etiam ad prophetandum, non tantum iustos, sed etiam peccatores. Si autem verba illa de fide, seu confessione formata intelligantur, sic potest etiam illud, *ex Deo est*, exponi, quod sit ex Deo natus secundum adoptiuam filiationem. Melius autem accommodatur hæc expositio ad verba capit. 5. Quis possint etiam exponi de fide, non excludendo cætera, seu de fide, quantum est ex parte illius. Qui enim credit Iesum esse Christum, optime credit, ut ex Deo nascatur, si velit. Ambrosius autem loco citato de fide formata illa intelligit, & de eadem intelligenda sunt cætera, quæ ibi dicit, & illationes, quas facit.

Ambrosius  
explicatur.

23.  
D. Gregor.  
exponitur.

Sensus Pau-  
li, & Ioan-  
nis, quos al-  
legat Greg.

Locus Ioan-  
nis, & sen-  
sus.

24.  
Ostenditur  
mens Diui  
Hieronymi.

Ad Gregorium respondemus, appellare veram fidem illam, quæ non tantum veritatem essentiae, ac substantiæ fidei habet, sed etiam perfectionem, & constantiam, tam in loquendo, quam in operando. Loquitur enim pro concione ad populum, & ita communi, & vulgari modo loquitur, illum esse verum Christianum, qui legem Christi obseruat. Indicat etiam Gregorius, se loqui de vera fide, seu vero Christiano, non tantum in assentiendo, & credendo, sed etiam in promittendo, & ideo adiungit, in baptismo fieri promissionem seruandi in operibus fidem, & à veritate huius promissionis deficere, qui verbis credit, & moribus contradicit. Vnde ait: *Tunc veraciter fideles sumus, si quod verbis promittimus, operibus complemus, &c.* Ex testimonijs vero Scripturæ, quæ Gregorius adducit, primum solum per quandam accommodationem, vel extensionem videtur inductum. Nam Paulus ad Tit. 1. de infidelibus loquitur, & præsertim de Iudæis, vel iudaizantibus apostatis, cum dicit. *Confitentur se nosse Deum, factis autem negant*: ut ex contextu constat, & notat Augustinus serm. 31. de Verb. Apost. cap. 6. Vnde per facta non videtur intelligere quoslibet prauos mores, sed superstitiones fidei contrarias, ut obseruare legalia, & similia. Et nihilominus idem Augustinus tract. 6. in epist. Ioann. extendit illa verba Pauli ad omnes hæreticos, & schismaticos, imo ad omnes peccatores, hanc enim generalem profert sententiam: *Quisquis non habet charitatem, negat Christum in carne venisse*: utique factis, ut late exponit: intelligit autem de negatione, ut ita dicam, practica, non de negatione quoad fidei veritatem. Alterum vero testimonium Ioannis recte de mendacio opposito veritati promissionis in baptismo factæ, vel de mendacio practico contra fidei constantiam, & doctrinam communiter intelligitur. Vnde etiam cum Ioannes dicit: *Qui dicit se nosse Deum, &c.* optime intelligitur non de nuda fidei cognitione, sed de familiari, & amabili notitia Dei, de qua falso præsumit, qui mandata eius non custodit, ut ibi exponit Beda.

Tandem ad Hieronymum respondeo, cum dicit, *Cum dilectio procul abfuerit fidem abscedere*: non significare necessariam, & ut ita dicam, formalem illationem, sed morale periculum, quod Paulus indicauit, dicens, de bona conscientia. *Quam quidam repellentes, circa fidem nustragauerunt.* 1. Timoth. 1. Quod quidem periculum maximum est, quando conscientia bona prorsus corrumpitur, & contemnitur, quod per verbum, repellentes, Paulus indicauit, & idem videtur significasse Hieronymus dicens, *cum dilectio procul abfuerit*, & ideo Isai. 26. exponendo verba illa: *Murus, & antemurale*, murum esse dicit honorum operum, antemurale rectæ fidei: *Quia non sufficit (inquit) murum habere fidei, nisi*

*ipsa fides bonis operibus confirmetur.* Supponit ergo esse posse fidem sine bonis operibus, indigere tamen illis, ut firmitior, & securior sit.

Rationes breuius expediri possunt. Ad primam negatur æquiparatio, nam fides secundum substantiam suam non comparatur ad gratiam tantum, ut potentia ad essentiam, sed maxime ut fundamentum eius, & ideo per se potest manere sine gratia, licet postquam per gratiam, & charitatem formatur, ad illas etiam comparetur, ut facultas, quæ suum etiam influxum à gratia recipit, & per charitatem moueatur, & in suum finem dirigatur. Vnde amissa gratia, & charitate, amittit quidem fides hanc perfectionem, quam ab illis habet, non tamen amittit suum esse simpliciter, quia neque ab eis illud recipit, neque in illo ab ipsis pendet. Idemque est cum proportionem dicendum de spe, quia licet non sit tam proprium, ac necessarium fundamentum gratiæ, nihilominus est veluti dispositio quædam præuia, & valde coniuncta cum fide, & ideo cum illa manet, etiam si gratia amittatur. Nam etiam in formis naturalibus illæ proprietates, quæ disponunt ad formam, licet adueniente forma, sint facultates eius, quas ipsa fouet, & per quas ipsa operatur, nihilominus recedente forma, non statim recedunt, sed manent, donec aliter expellantur. Ad hunc ergo modum de fide, & spe respectu gratiæ cogitandum est. Secunda ratio sumebatur ex gratuitate demeriti omnis peccati mortalis, in qua fatemur, peccatum mortale de se dignum esse priuatione omnium spiritualium donorum, etiam habituum fidei, & spei. Vnde si homo in peccato moriatur, illis habitibus in pœnam suorum peccatorum priuabitur. Nihilominus tamen non statim, ac homo committit quodlibet peccatum mortale, Deus talem in eo pœnam exequitur, nisi peccatum sit tale, ut speciali modo illis habitibus repugnet, quia pro statu viæ non exequitur Deus in peccatore omnem spirituales pœnam, statim, ac illam meretur, aliàs priuaret illum omni auxilio sufficiente ad salutem, & omni principio bene operandi, quia omnium est indignus. Hoc autem non facit Deus, quia non est consentaneum statui viæ, quem Deus ad pœnitentiam agendam, & salutem consequendam ex parte sua concedit. Propter similem ergo rationem non priuat peccatorem fide, & spe, quia sunt quasi principia, & fundamenta reuerſionis ad Deum.

Tertium argumentum in dubio exemplo fundatum est. Vno duo breuiter dico. Vnum est valde incertum mihi esse, utrum Adam peccando fidem amiserit, quia licet alioqui Patres id significant, nullo testimonio, vel ratione sufficienter probatur. Eo vel maxime, quod ex Patribus, qui referuntur, solus Prosper clare loqui videtur. Nam Augustinus dicens, Adamum expertum esse, *Quid infidelitas noceret*, recte potest intelligi de infidelitate morali, quæ in seruo non obediens Domino inuenitur, vel de practico abusu fidei, quomodo ipse in alijs locis allegatis dicit, peccatorem factis negare, quod ore confitetur. Vnde quod Olympius dicit, fidem fuisse corruptam in Adamo, non est necesse intelligi de corruptione quoad dogmata, sed quoad mores, hinc enim est communis loquendi modus. Similiter Ambrosius indumenta fidei vocare potuit gratiam, & charitatem, & hæc dicere fuisse amissa. Imo etiam Tertullian. qui verbis magis excedere videtur, plane metaphorice se loqui declarat, vocat enim peccatum Adæ hæresim, quia per electionem suam potius, quam diuinam sententiam illud amiserit: in qua ratione satis ostendit, se tantum vocabulo ludere secundum etymologiam eius. Vnde statim adiungit: *Nisi quod Adam nunquam figulo dixit non prudenter definxisset.* Et cum infra illum vocat rudem hæreticum addit: *Non obauit, non tamen blasphemauit creatorem, nec reprehendit auctorem, quem à primordio sui bonum, & optimum inuenerat.* Solus ergo Prosper videtur difficilem habere expositionem, præsertim in secundo

25.  
Diluitur  
primaria  
ratio.

Soluitur  
secunda ratio.

26.  
Respondetur  
ad tertiam  
rationem, & ad  
Patrum loca.



eundo loco. Ego vero existimo, potuisse Adam peccare sine amissione fidei per practicum tantum defectum, vel inconsiderationem, & similiter cenſeo, etiam si ipse non perderet fidem, potuisse totam suam posteritatem fide priuare, quia tota iustitia, etiam ipsa fides, non fuit promissa posteritati, nisi cum dependentia ab obedientia, non à fide Adæ, sed de hoc aliàs. Nunc quod ad rem spectat, si Adam perdidit fidem, non fuit propter peccatum superbiz, gulz, & obedientiz, sed quia aliquem errorem in mente habuit, discredendo, vel credendo contra verba Dei, non esse moriturum, etiam de arbore comederet, vel quid simile. An vero ita errauerit, in tractat. de Statu innocentiz examinabimus.

## CAPUT VI.

*Vtrum fides, & spes semel habitæ amitti possint?*

1. **C**um ostensum sit fidem, & spem non amitti ex vi amissionis gratiz, operæ pretium visum est, de illis specialiter quærere, An, vel quando amissibiles sint? Statimque occurrit tractandus alius error Caluini negantis fidem semel habitam posse amplius amitti, idemque à fortiori dicet de spe, imo (vt iam dixi) isti per fidem fiduciam intelligunt, & ita, vel potius de spe loquuntur, vel illam comprehendunt. Aiebat ergo iste hæreticus, fidem esse donum proprium electorum, ac proinde amitti non posse, postquam semel obtinetur, eosque, qui à fide ad infidelitatem transeunt, nunquam veram fidem habuisse. Ita infert Bellarmin. libr. de Amissione gratiz, cap. 4. & lib. 3. de Iustific. cap. 14. At vero Kemnit. & Petr. Mart. vt idem auctor refert, licet absolute non dicant, fidem semel vere conceptam non posse amitti, dicunt tamen non posse irreparabiliter amitti, quia licet interdum amittatur, semper recuperabitur, donec in ea tandem vsque ad mortem perseueretur. Tamen isti vnum tantum errorem supponere videntur, scilicet neminem posse vere credere, nisi fide certa, & infallibili credat se esse prædestinatum, & hoc modo fidem esse donum electorum, ex quo principio solo non sequitur, fidem esse inamissibilem simpliciter, quia potest electus sæpius à fide cadere, & tandem saluam ad hoc autem necessarium est, vt fidem aliquando recuperet, & in ea permaneat. At vero Caluinus illi principio erroneo duo similia addidit. Vnum est illud Iouiniani de inamissibilitate iustitiz: ex quo euidenter sequitur, fidem etiam inamissibilem esse saltem in iustis, quia charitas sine fide manere non potest. Addidit vero Caluinus aliud dogma hæreticum, quod sola fides iustificet, & quod illa tantum sit vera fides, quæ actu iustificat. Et ideo in omni credente fideliter absolute dicit, fidem esse inamissibilem. Denique coactus est ita sentire ex alio principio, quo credit fidem iustificantem debere hominem certum reddere fide diuina, & infallibili non solum de præsentia iustitia, ac remissione peccatorum, sed etiam de futura perseuerantia, & prædestinatione. Nam hinc optime infert, si talis fiducia vera fides est: non posse amitti, nam si amittatur, effectus ipse probat, priorem fidem fuisse fallibilem: imo & re ipsa falsam, quia perseuerantia, quæ per illam credebatur, vera non fuit. Veruntamen hæc consecutio potius ostendit illam fidem esse fictitiam, & vane, ac sine vilo fundamento cogitatam, quæ enim est facta reuelatio de propria perseuerantia, vel prædestinatione singulis electis, vt illam infallibiliter concipere possint, nedum teneatur?

2. **C**onclusio 1. Catholica non solum certa, sed etiam humano modo euident est, eum, qui vera fide credit aliquo tempore posse mutari, & fidem amittere non tantum potentia logica, vel physica, sed etiam morali, quæ sæpe in actum redigatur. Hæc veritas probari potest pri-

mo impugnatione duorum errorum, qui facile refutantur ex dictis supra de fide iustificante, & de incertitudine gratiz, & prædestinationis, item impugnantur ex dictis de amissibilitate iustitiz, argumentando ex alio principio istorum, quod fides sit ipsa iustitia, nam iustitia amitti potest: ergo & fides. Et absolute est argumentum efficax à paritate rationis, vt statim dicam. Item euidentissimū est in Scriptura, aliquos, qui aliquando fuerunt vere fideles, tandem damnari: ergo illi poterant fidem semel habitam amittere. Antecedens patet ex verbis Christi Ioan. 15. *Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollit eum.* Vbi loquitur aperte de palmitibus, qui sunt in ipso tanquam in vite saltem per fidem. De quibus infra subiungit: *Si quis in me non inuerit, mittetur foras sicut palmes areſcet, & colligent eum, & in ignem mittent, & ardebit:* vtique in inferno: possunt ergo palmites, qui in vite fuerunt per fidem postea damnari. Item exempla supra adducta de Angelis, de Iuda, & de Saule hoc etiam conuincunt: nam euidentius est saltem de hominibus, illos aliquando vere credidisse, quam fuisse iustos, & tamen reprobi fuerunt. Denique idem argumentum sumitur ex sententia finali vniuersalis iudicij, nam illa ferenda est maxime in Christianos, & fideles, nam infideles iam iudicati sunt, vt ponderat Augustinus. Est ergo euident, veros fideles, interdum damnari. Et inde prior consequentia clara est, quia in damnatis non manet fides.

Dicere vero posset aliquis, fidem quidem in hac vita esse inamissibilem, etiam si in fine vite auferri possit ab his, qui damnantur, quia in peccatis vsque ad mortem perseuerant. Sed in primis non possunt hoc modo respondere, quia quando cumque fides semel habitæ amittatur adiuncta damnatione, ruit principium illorum, quod fides est donum electorum, vel quod soli credentes se esse prædestinatos, vel esse perseueraturos in iustitia, vere credant, quibus fundamentis destructis illorum errore uertitur. Vterius vero potest illa euasio impugnari primo exemplis. Nam Iudæi, qui Christo non crediderunt, fideles autem erant, & in Deum vere credebant: & tamen fidem postea amiserunt, quia teste Christo, excusationem nullam de peccato suo (vtique infidelitatis, vt Augustinus exponit) habere potuerunt. De quo videtur testis Hieronymus in Proxm. ad Lamentat. Ieremie. Deinde Simon Magus aliquando credidit, vt testatur Luc. Actor. 8. numerans eum inter alios, qui crediderunt. Vnde dubitari non potest, quin veram fidem habuerit, sicut alij, & tamen non solum reprobus fuit, sed etiam hæresiarcha, & persecutor fidei multo ante mortem factus est. Sed nullum est illustrius exemplar huius veritatis, quam Lutherus, & socij, ac imitatores eius, qui cum prius veri fideles, & intra Ecclesiam Catholicam fuerint, in hæresim inciderunt, fidemque amiserunt, in quo statu vsque ad æternam damnationem perseuerarunt. Idemque de Ario, & alijs antiquis hæreticis antiqui etiam Patres senserunt. Imo in vniuersum de hæreticis dicit Ioannes epistol. 1. capit. 2. *Ex vobis exierunt.* & Paul. Actor. 20. prædicit: *Ex vobis ipsis exurgent viri loquentes peruersa, vt abducant discipulos post se.* Denique si semel conuincimus, posse hominem aliquando fidelem in æternam damnari, & priuari fide in fine vite, nulla superest causa tergiuersandi, quin etiam durante hac vita, possit fides amitti, sicut gratia, vt iam directè probabimus.

Secundo principaliter, ac directè probatur assertio testimonijs Scripturæ Sacræ manifestis. Nam Ioan. 6. multi ex discipulis, qui iam Christo crediderunt, abierunt retro, & iam non cum ipso ambulant: vtique quia iam illi non credebant, vt paulo antea dicitur, & ideo interrogauit Apostolos Christus: *Nunquid & vos vultis abire?* volens vtique eorum in fide perseuerantiam experiri. Item Luc. 8. de quibus ait Christus, quosdam esse, qui ad tempus credunt, & in tempore tentationis recedunt.

Primum argumentum pro hac conclusione.

3. *Euasio.*  
*Responsio.*

4. *Secundum argumentum ab auctoritate Scripturæ.*



cedunt. Et Paulus 1. ad Timoth. 1. ait: A quibus, scilicet, corde puro, conscientia bona, & fide non ficta quidam aberrantes conuersi sunt in vaniloquium, &c. Et infra explicatus. Quam quidam repellentes (id est, bonam conscientiam) circa fidem naufragauerunt: & cap. 4. In nouissimis temporibus discedunt quidam à fide. Et cap. 6. Quam quidam promittentes (scilicet falli nominis scientiam) circa fidem exciderunt. Et 2. ad Timoth. 2. Ex quibus (id est ex hæreticis, quorum sermo ut cancer serpit) est (ait) Hymeneus, & Philetus, qui à veritate exciderunt, & subuerterunt quorundam fidem. Et ad Tit. 3. Hæreticum hominem post vnam, & secundam correptionem deuita. Vbi per hæreticum euidenter intelligit eum, qui à vera fide, qua credebat, per errorem lapsus est proprio iudicio condemnatus, ut statim dicit. Præterea Galatis scribens eos plane reprehendit, quod à fide excidissent. Nam cap. 1. fic inquit. Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocauit in gratiam Christi, in aliud Euangelium, quod non est aliud, &c. & cap. 3. O insensati Galatæ, qui vos fascinauit non obedire veritati, &c. vnde cum cap. 5. dicit. Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini, à gratia excidistis. Per illam particulam, à gratia, non significat tantum habitualem gratiam, & amissionem eius, sed totam iustitiam, & euerfionem eius à fundamento fidei, itaque dicit eos excidisse à tota gratia fidei, hoc enim reuera est euacuari à Christo, id est, vacuos ab illo, & omni vnione, & vinculo cum illo priuatos fuisse. Vnde subdit inferius: Currebatis bene, quis vos impediuit veritati non obedire. Obedire autem veritati est credere, ergo è contrario non obedire veritati, fuit à veritate prius credita recedere. Non videtur ergo dubium, quin multi ex Galatis fidem semel habitam perdidissent, quam paulis alij, & fortasse plures perseuerassent, & ideo Paulus interdum ad illos ut fideles, interdum vero, ut ad lapsos, loquitur.

5. Tercio addi potest doctrina Ecclesiæ, & Patrum. 3. Argum. de Ecclesia & Patrum doctrina. Nam Concilium Tridentinum capit. 15. expresse docet, per infidelitatem fidem amitti. Et Leo Papa serm. 4. de Collectis ait, demonem præcipue cupere, fideles à fide dei iicere: Facile enim (inquit) in omni flagitia impulit, quos in religione decepit. Sciens autem Deum non solum verbis, sed etiam factis negari multis, quibus auferre non potuit fidem sustulit charitatem. Confirmat late veritatem hanc Tertullian. lib. de Præscript. hæreticor. per totum, & præsertim cap. 3. docet, non solum impios, & malos, sed etiam aliquos probatos à fide interdum excidere, & subdit. Auolent quantum valent palea leuis fidei quocumque afflatu tentationum, eo purior massa frumenti in mensa Domini reponetur. Et statim addit multa ex testimonijs, & exemplis, quæ adduximus. & Cypria. Epist. 55. circa medium dicit; Dominum, & Apostolos prædixisse futuros multos superbos, & contumaces ab Ecclesia recedentes, utique discredendo, & amittendo fidem, & adducit exempla discipulorum, qui à Christo recesserunt; & quod Ioannes ait: Ex nobis exierunt. Et Paulus (ait) monet nos, cum mali de Ecclesia pereunt non moueri, nec recedentibus perfidis fidem minui: & citat illud Roman. 3. Quid enim si quidam illorum non crediderunt, nunquid incredulitas illorum fidem Dei euacuauit? Legit autem ipse. Quid enim si quidam illorum exciderunt à fide, nunquid infidelitas illorum fidem Dei euacuauit? Augustinus enarrat, in Psalm 55. in fine: Cetera (inquit) potest tibi auferre inimicus inuito, hoc (id est, credere) auferre non potest nisi volenti. Illa perdet, & inuitus, & volens habere aurum, perdet aurum, & volens habere donum, perdet donum, fidem nemo perdet, nisi qui spreuerit. Et lib. 21. de Ciuit. capit. 25. impugnando errorem dicentium, baptizatos, etià si perdit viuant, liberari ab æternitate poenarum propter baptismum, inter alia sumit argumentum ab inconuenienti ex hæreticis, quia aliàs (inquit) fieret, ut hi qui impias hæreses condiderunt, exeuntes ab Ecclesia Catholica, & facti sunt hæresiarche, meliores haberent causas, quam hi, qui nunquam fuerunt Catholici, cum in eorum laqueos incidissent. Et infra. Cum prior sit desertor fidei, & ex desertore impugnator eius effectus, quam ille, qui non

deseruit, quam nunquam tenuit. Non solum ergo potest, qui fidem habuit, illam amittere, sed etiam peior in sua infidelitate, quam qui semper infidelis fuit.

Tandem possumus rationem addere, quæ in his 6. Augustini testimonijs obuia est: quia fides sicut libere suscipitur, ita libere retinetur, sed ratione libertatis fit, ut homo sepe fidem non accipiat: ergo pro eadem libertate fidei potest, ut illam semel acceptam non conseruet, sed amittat. Cum ergo fides ex libero arbitrio pendeat, ratione eiusdem liberi arbitrij amissibilis est. Neque dici potest, ipsam fidem semel conceptam resistere contrario, ne illam expellat: tum quia habitus fidei non semper est in actu, neque qui semel credidit, semper actu credit, postquam ergo cessauit à priori actu credendi, potest cogitationem contrariam habere, & infidelitati consentire, nam habitus non potest per se ipsum contrario actui resistere: sic ergo, per infidelitatis actum poterit amitti, ut capite sequenti dicemus: tum etiam quia licet homo actu credat, potest tentatione contra fidem separatus voluntate sua ab illo actu fidei intellectum auertere, & in contrarium actum illum inducere, & ita fidem à se abijcere. Vnde confirmatur, nam ob hanc causam frequenter in Scriptura monentur fideles, ut caueant ab hæreticis, ne fidem amittant, quia sermo hæreticorum, ut cancer, serpit, item ut curam habeant bonæ cōscientiæ, nec paulatim in infidelitatem pertrahantur. Denique ut vigilent, & soliti sint, ut in fide perseuerent, quod maxime in epistolis Pauli videre licet. Hoc autem, & similia vana essent, & inutilia, si fides esset inamissibilis. Et simili modo Augustinus, & alij Patres docent, perseuerantiam in fide esse donum Dei, & non fieri sine nouo auxilio Dei, quod etiam verum non esset, si fides semel accepta amitti non posset. Quod si quis dixerit, fidem esse inamissibilem, non ex viribus hominis, sed ex dono Dei: ostendat oportet, ubi sit hoc donum efficax, & infallibiliter habes effectum, omnibus fidelibus semel credentibus. Certe nulla talis inuenietur Dei promissio, sed potius inuenientur in Scriptura comminationes factæ contra eos, qui in fide non perseuerant, ut est illa Pauli 2. ad Timoth. 2. Si negauerimus, & ille negabit nos. si non credimus, ille fidelis permanet. negare se ipsum non potest, & similes, quæ ostendunt esse in libertate cuiuscumque fidelis, fidem negare, si velit, & hanc libertatem non esse communi lege ita per gratiam in fide confirmatam, ut non possit à fide suscepta declinare, si velit.

Atque hinc addere possumus, eadem fidei certitudine tenendum esse, spem semel habitam amitti posse. Hoc in primis sequitur ex dictis, quia spes fidem presupponit, ut recte docet D. Th. 2. 2. q. 17. ar. 7. Et ratio est, quia motus voluntatis supponit cognitionem, & iudicium, per quod obiectum proponatur, sed spes est motus voluntatis, & tendit in beatitudinem supernaturalem, vel remissionem peccatorum, ut obtinendam auxilio diuino: ergo supponit iudicium fidei, quo tale obiectum ut possibile proponatur. Respondet Almain. in 3. d. 26. posse illud iudicium supponi non ex fide infusa, sed ex acquisita sicut esse solet in hæretico. At illud iudicium fidei acquisitæ sufficere poterit ad imperfectam spem mere humanam, & acquisitam: non vero ad firmissimam spem infusam, & supernaturalem, quia quæ à Deo sunt, ordinata sunt, & ideo eleuat has potentias cum proportionem, ideoque mediante fide supernaturali eleuat voluntatem ad supernaturalem spem. Et ideo fides radix totius iustitiæ dicitur à Concilio Tridentino sess. 6. capit. 8. & specialiter respectu spei dixit Paulus ad Hebr. 11. Fides est sperandarum substantia rerum, id est, fundamentum, & firmamentum spei: ergo amissa fide, necessario & spes perit: Ergo si fides est amissibilis, etiam spes. Deinde etiam directe spem esse per se amissibilem, à paritate rationis ostendi potest. Nam actus spei etiam est liber, & habet suum proprium contra-

6. Quartum argumentum rationis.

Occursus tacita objectionis.

Confirmatio 4. argu.

Euaasio.

Impugnatur.

7. Conclusio 2. de fide habitum spei infusa. Primum fundamentum.

2. Fundamentum.



contrarium, quod est desperatio, sed qui habet spem, non semper est in actu spei, nec solus habitus efficaciter potest illum continere, ne desperet pro sua libertate, & nec Deus promisit omnibus fidelibus, & de se aliquando sperantibus gratiam efficacem, ut infallibiliter nunquam desperent, ergo ex parte liberi arbitrii spes secundum legem ordinariam amissibilis est morali, & proxima potestate, quæ interdum in actum redigatur. Sicut reducta fuit in Cain, qui fidelis sine dubio aliquando fuit, & nihilominus dixit: *Maiores iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Genes. 4. Quæ verba desperationis fuisse omnes intelligunt. Atque hic modus corruptionis tam fidei, quam spei in sequenti capite magis declarabitur.

8.  
Inconueniens quod heretici opponunt.

Neque nouam difficultatem, aut obiectionem hereticorum alicuius momenti contra prædictam doctrinam video. Solum enim tanquam magnum inconueniens inferunt, quia iuxta hanc doctrinam nunquam possunt fideles pacem conscientia habere, cum nunquam possint esse certi de sua perseverantia in fide, nec de sua spe certi, & securi, quod magnum reputant inconueniens, & contra illud Pauli ad Roman. 5. *Iustificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum IESVM Christum.* Sed hoc argumentum efficacius potest contra ipsos redargui, nam si fides necessaria ad iustitiam, esset fides de futura perseverantia, vel prædestinatione, impossibile omnino esset pax conscientia, quia impossibile est certo credere, se esse electum, vel esse perseveraturum, cum nemo agnoscere possit, quæ sunt Dei, nisi spiritus Dei. 1. Corinth. 2. neque aliquis hominum sciat, quid erit in crastinum Iacob. 2. vel quid superuentura pariat dies, ut dicitur Proverb. 27. nisi diuina reuelatio intercedat, quæ communiter fidelibus, aut iustis non fit. Ad veram ergo, & prudentem pacem iustorum, de qua loquitur Paulus non oportet, ut hæc diuina dona inamissibilia sint, vel esse credantur. Non est enim querenda in hac vita talis conscientia pax, quæ timorem cadendi excludat, non enim sine causa dixit Paul. ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini.* Sed sufficit certa fide firmiter credere, ex parte Dei certam esse nostram salutem, & aliunde ex parte nostra eam pacem internam procurare, quæ stimulum conscientia prudenti, & morali modo excludat, non vero illam, quæ securitatem tribuat: memores illius sententia, *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.* Primæ Corinthiorum quarto, & multo magis dicere potuisset, non in hoc securus sum. Neque hoc etiam est contra certitudinem spei: nam idem Paulus primæ Corinthiorum nono de se dicit: *Sic curro, non quasi in incertum,* Et nihilominus adiungit: *Castigo corpus meum, ne reprobus efficiar,* quia sciebat, totam nostram iustitiam, fidem, & spem mutationi esse subiectam.

## CAPUT VII.

*Per quos actus, & quomodo, fides, & spes amittantur?*

1. **I**N hoc puncto, non habemus nouam controuersiam cum hereticis, sed inter catholicos nonnulla manent explicanda dubia, quæ breuiter expedimus, suppositis prius nonnullis dogmatibus certis, in quibus dissentire non possunt. Primo ergo certum est, spem duobus modis amitti posse, scilicet, vel quasi per se, id est, non per aliud sed immediate, vel ad amissionem alterius, scilicet, fidei. Hoc satis patet ex dictis in capite præcedenti. Solum circa priorem modum dubitari potest, per quem actum immediate amittatur spes: est enim certum non amitti nisi per aliquod peccatum sibi specialiter contrarium. Quia non amittitur per omne peccatum mortale, ut supra vidimus, ergo ultra demeritum peccati mor-

3. Pars

talis, necessarius est actus, qui specialiter ad illius corruptionem disponat. Huiusmodi autem actus non potest esse, nisi qui specialem oppositionem habeat cum ipsa spe quoad immediatam expulsionem eius, vel qui specialiter opponatur fidei quoad alium modum definendi ad delitionem alterius. Tamen quia spes duo habet contraria, desperationem, & præsumptionem, dubitari potest, an per alterum tantum, vel per vtrumque expellatur spes?

In quo certum est, semper desperationem amitti, nam illa duo maxime opponuntur per accessum, & recessum ad idem obiectum: unde desperatio est dispositio maxime contraria inclinationi spei, ergo per illam maxime corrumpitur. Confirmatur à simili de infidelitate, & fide, quia non minus opponitur desperatio spei, quam hæresis fidei. Et ita in hoc omnes conueniunt. De præsumptione nihil inuenio ab eis expresse dictum in hoc puncto de expulsionem spei. Certum est autem magis opponi desperationem spei, quam præsumptionem: nam desperatio est quidam totalis recessus à Deo, tam ut est bonum nostrum per beatitudinem possidendum, & obtinendum, quam ut est auctor eiusdem beatitudinis, cuius auxilio comparanda est, quia qui desperat, à beatitudine intendenda contrarie delinquit, & diuinum auxilium quasi contemnit. At vero, qui præsumit non ita recedit à Deo, nam in beatitudinem tendit, & illam sperat, licet inordinato modo. Quod notauit Richard. in 3. d. 26. art. 6. q. 2. & sumitur ex D. Thoma. 2. 2. q. 21. artic. 2. ubi idem sentit Aragon. Hinc ergo probabile mihi videtur, per solam præsumptionem non excludi spem quoad habitum, sed solum quoad actum. Quia præsumptio non opponitur spei in ratione generica ut D. Thom. dicit dicto art. 3. ad 3. sed in ratione specifica, quatenus præsumptio inordinate tendit in illud, quod spes ordinate intendit, quæ duo non ita includunt formalem repugnantiam inter habitus eiusdem potentia, sicut accessus, & recessus ad idem, quos dicunt spes, ac desperatio: & ideo probabilius videtur, præsumptionem per se solam, nisi aliquam infidelitatem supponat, non excludere spem.

Secundo certum est, fidem per peccatum hæresis, seu per infidelitatem positiuam, & pertinacem immediate, & quasi per se excludi. Hoc constat ex Concilio Tridentino, & aliis, quæ ad probandum, fidem esse amissibilem, adduximus: nam illa etiam declarant, per quid expellatur, & solam hæresim, seu infidelitatem adduximus. Ratio vero est, quia nihil ita opponitur fidei, sicut infidelitatis. Sed ut hoc magis intelligatur, scire oportet, duplicem esse infidelitatem, alteram priuatiuam, seu negatiuam vocant; alteram positiuam, prior consistit in sola carentia fidei, posterior in aliquo errore positue contrario fidei. Et vtraque infidelitas repugnat fidei, & in hoc sensu vtraque dici potest expellere fidem, quatenus non potest esse simul cum illa. Est tamen diuersitas, nam infidelitas negatiua pure, ac præcise sumpta non expellit fidem semel obtentam, sed solum illam secum non admittit, quia non potest introduci fides, quin illa infidelitas excludatur. At vero postquam fides semel in homine introducta est, non potest per solam infidelitatem negatiuam expelli, nisi positua infidelitas contraria intercedat: & quia hic non agimus de omni carentia fidei, neque de omnibus causis, seu impedimentis, quæ impediunt fidei ingressum, sed de amissione fidei semel habitæ, ideo dicimus, non amitti, nisi per infidelitatem positiuam. Quod adeo verum est, ut si contingat, puerum baptizatum, & consequenter habentem fidei habitum inter infideles educari, postea in ætate adulta non amittet fidei habitum, donec positiuum actum infidelitatis habeat, cuius rationem, & modum statim explicabimus.

Uterius ergo infidelitas positua subdistinguen-

Mm

da est

2.  
Assertio 2.

Assertio 3.

Assertio 4.

3.  
Assertio 5.

infidelitas duplex, & quid vtraque sit?

4.



*Positiua in fidelitas a- lia culpabi- lis, excusa- bilis alia.*

da est in materialem, seu excusabilem à culpa, & formalem, seu culpabilem: prior est in eo, qui cum receperit aliquando habitum fidei, per ignorantiam inuincibilem in erroribus fidei contrariis versatur: nam ille quidem potest hac ratione dici infidelis materialiter, nihilominus tamen ille nunquam poterit priuari fide iam habita per illam solam infidelitatem, donec culpa infidelitatis intercedat. Quia nulla virtus infusa semel habitu amittitur sine aliqua culpa. Quod supra de gratia habituali generatim probatum est, & rationes ibi factæ de omnibus, & singulis habitibus procedunt. Vnde ut fidei habitus semel comparatus amittatur, non sufficit sola ignorantia intellectus, siue priuationis cognitionis, & notitiæ omnium mysteriorum fidei, siue prauæ dispositionis per assensus erroneos contrarios fidei, nisi ex parte voluntatis culpa intercedat: tum denique quia alias fidelis errans per ignorantiam in aliqua materia fidei habitum fidei amitteret, quod omnino falsum est. Quin potius ad propriam infidelitatem, quæ fidem corrumpat, non quælibet culpa sufficit, etiam opposita præceptis fidei, sed oportet, ut sit per errorem cum pertinacia. Quia hæc pertinacia necessaria est ad propriam hæresim, vel infidelitatem, quæ includat apostasiam à fide recepta, ut ex tractatu de Hæresi suppono. Non ergo sufficit peccatum ignorantiae mysteriorum fidei, nec error ex ignorantia culpabilis, & roscutus, quia per hæc non receditur à formali obiecto fidei, sed solum circa materiam eius per negligentiam peccatur, & ideo tale peccatum non est dispositio omnino contraria habitui fidei: Necessarium ergo est, ut intercedat voluntarius error, per quem recedatur à reuelatione fidei cum sufficienti cognitione, & propositione eius: nam tunc proprie ex pertinacia erratur, & ad totam fidem homo prauè disponitur, & ideo per talem infidelitatem tota fides expellitur.

5. Cum igitur hæc certa sint, & extra controuersiam, dubitari potest primo: an fides hoc tantum modo quasi immediato amittatur, vel etiam desinere possit ad corruptionem alterius, nimirum spei? nam de gratia, & charitate nulla superest quæstio, & consequenter neque de aliis donis. De Spe vero dubitari potest, an quoties illa amittitur, vel ad amissionem eius amittatur fides? Et ratio dubitandi esse potest, quia spes amittitur per desperationem, sed non potest aliquis desperare, nisi discredat, ergo non potest amittere spem, quin fidem amittat. Probat minor, quia qui desperat, diffidit de verbo Dei, & promissionibus eius, ergo etiam sentit contra veritatem, & fidelitatem Dei promittentis. Nam sicut fides est fundamentum fiduciæ in Deum, ita diffidentia non potest fundari, nisi in incredulitate circa veritatem, & fidelitatem promissionum Dei. Adde non solum desperationem, verum etiam neque præsumptionem esse posse sine infidelitate, ut patet in eo, qui præsumit contra spem Christianam, vel intendit consequi beatitudinem, aut innocentiam viribus suis, aut intendit consequi gratiam sine dispositione, seu veniam peccati sine poenitentia, aut gloriam sine meritis, hæc enim omnia supponunt errores in intellectu dei contrarios, scilicet, vel posse hominem suis viribus gloriam obtinere, vel innocenter viuere, aut peccatum sine poenitentia remitti, aut gloriam dari adultis sine meritis, quæ omnia contra fidem sunt, & pertinaciter credita fidem excludunt.

6. *Decisio.* Nihilominus dicendum est, fidem nunquam perdisconcomitanter ad amissionem alterius, sed tantum per actum sibi specialiter contrarium, & in hoc differre ab spe, quod spes duobus modis (ut dixi) potest corrumpi, fides autem vno tantum modo. Ita sumitur ex Diuo Thoma 2. 2. quæstione 20. art. 2. quatenus docet, amissa spe non necessario amitti fidem, sed manere posse, & in argumento, *Sed contra,*

uitur illa ratione, quod remoto posteriori, non remouetur prius, sed spes est posterior fide, ergo remota spe, potest manere fides. Quæ ratio optima est, nam maior in vniuersum procedit, nisi aliqua specialis ratio mutue dependentiæ inter prius, & posterius ostendatur, quæ hic certe inter fidem, & spem ostendi non potest. Quia spes nullo modo est causa per se necessaria ad fidem, quia spes est quasi practica, tendens ad consecutionem alicuius boni, fides autem vera potest quasi speculatiue in solo assensu veritatis conseruari. Vnde etiam potest confirmari, quia fides potest prius tempore comparari, quam spes, ut patet ex ordine actuum, quia potest quis induci ad credendum ex sufficienti propositione obiecti euidenter credibilis, & ita determinari ad assensum propter solam veritatem rei propositæ, & diuinæ reuelationis sine speciali affectu, & intentione consequendi aliquod bonum per fidem propositum. Quod quidem euidentius est in fide, quam hæretici vocant historiarum, & nos vocare possumus fidem dogmatum quasi speculatiuorum: nihilominus tamen etiam est verum in fide promissionum, ut colligi potest ex Concilio Tridentino sess. sexta capite sexto, dicente: *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes libere mouentur in Deum, credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt, & illud in primis à Deo iustificari impium per gratiam eius, &c.* Vbi manifeste loquitur, non tantum de fide dogmatum, sed etiam promissionum, & illam dicit antecedere non tantum spem, sed etiam timorem, quem priorem ponit. Est autem certum ibi describere Concilium non tantum ordinem naturæ, sed etiam temporis, per multiplicationem tam cogitationum, & considerationum intellectus, quam motionum voluntatis, quæ non possunt morali, & ordinario modo subito, ac simul fieri. Præcedit ergo fides promissionum ante actum spei, quia neque cogitatio practica necessaria ad affectum spei, est necessario coniuncta cum fide promissionum, neque posita tali cogitatione necessitatur voluntas ad habendum statim talem affectum, est ergo simpliciter fides prior, quam spes, & ordine generationis potest esse sine illa, & sic possunt hic applicari multa, ex quibus probauimus, fidem non corrumpi, corrupta charitate.

7. *Soluntur rationes dubitandi.* Ad rationes autem dubitandi in primis dicimus, etiam si vera essent, quæ in eis assumuntur, non inde inferri, desinere fidem ad defitionem spei, sed potius esset inferendum, amissionem spei supponere fidem amissam, & ab illa procedere, seu in illa fundari. Hoc facile patebit consideranti probationes argumentorum, omnes enim eo tendunt, ut actus contrarios spei infidelitatem supponere ostendant, ergo si quid probarent, potius esset amitti spem, quia amittitur fides, quam è contrario. Veruntamen neque hoc probant, neque quod amittatur fides, quoties amittitur spes, quacunque ratione, aut modo id fieri cogitur. Ad priorem ergo partem de desperatione respondetur ex D. Thoma loco proxime allegato, actum desperationis non necessario supponere actum hæresis, seu infidelitatis, quia stante vniuersali iudicio vero in intellectu, vel actu, vel habitu, seu absque iudicio falso contrario, vel contradictorio vniuersali iudicio vero, stat particulare iudicium practice falsum inducens ad prauum affectum, seu motum voluntatis, ut patet de hoc iudicio: vsura est praua, & prohibita, cum quo stat iudicium practicum inducens ad effectum, vsuræ, qui propterea inueniri potest sine hæresi circa vsuram. Sic ergo stante quocunque dictamine fidei de se inducente ad spem, ut Deum esse omnipotentem, misericordem, veracem, fidelem, & de facto talem, vel talem promissionem, prout fides catholica docet fecisse,



fecisse, stat hominem desperare, practice iudicando sibi non esse conueniens, rem tam arduam, & difficilem, ut est adeptioem gloriæ efficaciter intendere, ac subinde neque illam sperare. Præterquam quod cum aliquis desperat, potest non cogitare de illis veritatibus fidei, & consequenter non dissentire illis, quanuis neque actu illas credat, & ita per inconsiderationem illarum veritatum, potest ex pusillanimitate, accidia, vel alia passione absolute iudicare, se non esse consequuturum gloriam, vel remissionem peccatorum, & ita desperare sine hæresi, vel infidelitate, quia illud iudicium particulare non est contra fidem, nec contra diuinam reuelationem. Immo licet iudicet, se non posse consequi beatitudinē, potest id facere sine errore contra principia fidei reuelata, persuadendo sibi ex sua praua dispositione nunquam esse recepturum auxilium efficacem, & ex tali persuasione potest consequenter iudicare practice, sibi esse impossibilem beatitudinis consecutionem, in sensu utique composito, quod cariturus semper efficaci auxilio, neutrum autem horum est contra fidem, ut constat. Idem cum proportionem dicendum est in alio puncto de præsumptione. Potest enim quis credere, præsumendo sine iudicio speculatio contrario vniuersalibus principiis fidei, per inconsiderationem ipsorum ita practice iudicando, & se gerendo, ac si talia principia non crederet. Sicut etiam blasphemans Deum ita se gerit practice, ac si Deus id non videret, aut vindicare non posset, licet nullo modo id credat. Sed de his latius in propria materia.

8. *Altera dubitatio.*  
*Opinio Vazq. 1. 2. disp. 91. c. 4.*  
 Secundo dubitari potest, an cum dicimus, fidem, & spem vel amitti per proprios actus ipsis contrarios, vel non amitti per alia peccata, hoc intelligendum sit de propriis habitibus infusis fidei, vel spei, vel de statu fidei, aut spei sub alia ratione sumpto. Quod dubium moueo propter singularem sententiam cuiusdam moderni, & grauis Theologi docentis, non esse necessarium, virtutes illas de physicis, ac inhærentibus habitibus fidei, & spei cum rigore intelligi, sed posse sufficienter explicari de actibus, seu de quodam morali statu, in quo ratione actuum non interruptorum per actus contrarios denominatur quis fidelis, vel confidens. Fundamentum huius sententiæ est, quia etiam si non darentur habitus infusi, per solos actus posset ille moralis status, & denominatio consistere, & tunc etiam admitti diceretur per actum contrarium, sed non est de fide certum, quod dentur tales habitus infusi, ergo non cogimur, assertiones illas de physicis habitibus intelligere, cum alter modus possit ad veritatem illarum assertionum sufficere. Vnde cum Concilium Tridentinum doceat, per infidelitatem amitti fidem, dicunt, non esse certum, habitum infusum fidei per tale peccatum amitti, & consequenter è contrario, licet, idem Concilium doceat, non amitti fidem per alia peccata, non esse certum non amitti inhærentem habitum, sed statum hominis fidelis. & idem cum proportionem dicet de spe. Quanuis non negent, esse probabilius, etiam ipsos habitus amitti, vel non amitti in prædictis casibus.

9. *Resolutio nostra.*  
 Hunc vero dicendi modum, nullo modo probare possum. Dico ergo prædictas assertiones intelligendas esse de ipsismet realibus habitibus fidei, & ita esse intelligendum Concilium, cum dicit, vel fidem amitti per infidelitatem, vel non amitti per alia peccata. Et in hoc sensu plane videntur intellexisse Concilium omnes, qui post illud scripserunt. Et profecto antiqui Theologi, cum huiusmodi questionem tractant, de ipsis habitibus loquuntur, fundamentum autem huius veritatis ex alio principio supra posito sumendum est. Diximus enim intentionem Concilii definientis, infundi nobis inhærentem iustitiam, non solum de actibus, sed etiam de habitibus accipiendam esse. Sicut ergo in capitulo septimo cum ait fidem, spem, & charitatem in iustificatione infundi, de habitibus præcipue loquitur, ita cum dicit, fidem

per infidelitatem amitti, & non per omne aliud peccatum, de proprio fidei habitu intelligendum est. Vel sicut in eodem capite quinto cum dicit, per omne peccatum mortale extra infidelitatem amitti gratiam iustificationis, intelligit de gratia habituali realiter inhærente animæ, ita cum ibidem negat fidem amitti per talia peccata, de proprio habitu fidei infusæ accipiendum est: nam vniuersitas doctrinæ, & sermonis proprietates, & sinceritas sine æquiocatione, & ambiguitate hanc intelligentiam postulat, alias nihil certum ex illa Concilii doctrina haberemus. Quoniam alias par ratione posset aliquis dicere non amitti physicum habitum charitatis per omne peccatum mortale, sed solum amitti statum amicitie, & moralem denominationem amicitie: consequens autem nimis falsum est, ergo nec de fide, aut spe, seruata proportionem quid simile dici potest. Sequela ex paritate rationis sufficienter probatur. Et licet quis contendat aliquod discrimen assignare, ad summum erit per aliquam coniecturam satis incertam, quæ ad soliditatem doctrinæ Concilii defendendam non sufficiat.

Denique si aliquis iustus sit valde misericors, castus, &c. Contingat autem cadere à gratia per peccatum odii proximi, vel appetitum vindictæ, ab operibus autem misericordie, & obseruantia castitatis non desistat, non amittet illam moralem denominationem hominis misericordis, & casti, quæ ex assuetudine actuum illarum virtutum per actus contrarios non interruptam desumi potest, & nihilominus vere dicitur amittere castitatem, & misericordiam infusas, quia ipsos habitus amittit: ergo similiter licet fidelis peccando mortaliter non amittat illam moralem denominationem fidelis, vel catholici, nihilominus si inhærentem fidei habitum amitteret, simpliciter dicendus esset fidem amisisse: ergo cum Concilium, & Theologi docent, fidem non amitti per omnia peccata, id de habitu fidei intelligunt, in sensu utique contrario affirmationi amissionis aliorum habituum infusorum. Et pari ratione cum affirmant, fidem amitti per infidelitatem, de ipso habitu fidei intelligendum est. Denique ratio potissima, qua probatur, actum infidelitatis expellere fidem, non est, quia per eum quasi retractatur actus præteriti, sed quia constituit hominem quasi incapacem ad credendum aliquid, tanquam omnino certum, & infallibile, seu reuelatum à Deo, quæ ratio magis respicit habilitatem (ut ita dicam) ad futura, quam retractationem præteritorum, hæc autem ratio proprie tendit, ut ostendat, talem actum esse indispositionem contrariam habitui, ac proinde ipsum habitum amitti: ergo ita est intelligenda communis sententia, & doctrina Concilii approbantis illam. Vnde potius ex hoc loco confirmanda est sententia docens Concilium docuisse, ac definiuisse, habitus fidei, & spei fidelibus infundi, quam ex contrario principio, quod non sit de fide dari hos habitus, ad sinistram, & quasi metaphoricam interpretationem aliarum propositionum, de amissibilitate fidei per infidelitatem, & inamissibilitate eiusdem per alia peccata, declinandum sit.

Ultimo dubitari potest, quomodo per dictos actus infidelitatis, vel desperationis habitus fidei, & spei expellantur, an physice, vel meritorie tantum, vel aut alio modo morali? Nam dictus auctor etiam de his habitibus in speciali docet, corrumpi physice per actus contrarios. Quanuis de his specialiter fateatur de potentia absoluta posse conseruari in homine habente actum contrarium, quia licet sit ex natura rei oppositio sufficiens, ut actus physice excludat habitum, non est tanta, ut implicet contradictionem per potentiam Dei impediri exclusionem, & simul illa contraria conseruari, sicut in aliis Deus id facere potest. Quam doctrinam quod hanc posteriorem partem ex hypothesi veram censemus iuxta supra dicta in simili

*Evasio cum responsione.*

10. *Superiori doctrina adduntur exempla.*

11. *Dubitatio*

*Opinio Vazq.*

*Partim admittitur.*



simili de habitu charitatis, de quo contrarium docet idem Auctor. Non est tamen facile rationem diuersitatis, seu maioris repugnantie assignare. Sed omiſſa controuerſia de potentia abſoluta, altera pars de phyſica expulſione ſolum hac ratione probatur. Quia infidelitas non excludit fidem ſolum demeritorie, quia alias per odium Dei, vel alia grauiffima peccata etiam expelleretur fides, ergo excludit phyſice. Verum eſt, auctorem illum in eo capite quarto non vti hac voce, *phyſice*, ſed tantum quod ex natura rei talis actus expellat habitum. Quia vero in charitate, & gratia, vel illos terminos pro æquipollentibus habet, vel ex oppoſitione ex natura rei inferit phyſicam expulſionem, videtur in eodem ſenſu de fide, & ſpe loqui.

11.  
*Aliorum  
opinio.*

1. *Aſſertum*

*Suadetur.*

At vero alii Theologi ſolum putant, hanc expulſionem eſſe moralem, imo multi eorum plane videntur docere ſolum eſſe per modum meriti. Ita Scot. in 3. d. 23. quæſtione vnica ad tertium, & Gabr. ibi q. 2. art. 3. dub. 2. Almain. tractat. 2. Moral. cap. 5. in fine, & aliqui alii allegati in capite 4. fidem, & ſpem comprehendunt, cum generaliter de omnibus habitibus infuſis id doceant. Veruntamen quod dixi de charitate, & gratia cum proportionem ad fidem, & ſpem applicandum cenſeo. Primo quidem hic non poſſe intercedere expulſionem phyſicam propter eundem diſcurſum ſupra factum, qui fortiori ratione poſteſt hic applicari. Quia talis expulſio non poſteſt eſſe formalis, quia actus non opponitur formaliter habitui, nec effectiue, quia actus non efficit formam incompoſibilem tali habitui, nec diſpoſitiue, quia talis habitus non eſt diſpoſitio phyſica ad talem corruptionem. Quod ſpecialiter explicatur in habitu fidei prout eſt in intellectu, nam diſpoſitio, quæ maxime videri poſteſt diſpoſitio phyſice illi contraria, eſt error, ac error in materia fidei poſteſt eſſe ſimul etiam de facto cum habitu fidei, ſi talis error non ſit cum pertinacia, vt ſupra dictum eſt, ergo talis actus non excludit phyſice habitum fidei, Vnde vltèrius eſt efficaciſſimum argumentum, nam idem error, qui antea erat ſine pertinacia, poſteſt incipere eſſe cum pertinacia ſine phyſica mutatione ſui cum ſola aduertentia, quod ſit contra definitionem Eccleſiæ, & libera continuatione illius, & tunc ſtatim excludit habitum fidei, ergo ſignum eſt illam excluſionem non eſſe phyſicam, cum ex morali ratione, & libertate pendeat, & per illam compleatur in ratione vltimæ diſpoſitionis (vt ſic dicam) ad corruptionem habitus fidei. Et ſimile argumentum poſteſt facile ad ſpem applicari, nam idem actus diffidentia, ſeu deſperationis inde liberatus, & cum inaduertentia non excludit ſpem, accedente vero conſideratione ſufficiente illam expellet, quamuis in ſe phyſice non mutetur.

12.  
*Aliud aſſertum.  
Probatur.*

Secundo dico, talem actum excludere quidem demeritorie habitum, cui opponitur, non vero tantum demeritorie, ſed etiam diſpoſitiue. Prior pars aſſertans certa eſt apud omnes, & ſupra eſt ſatis probata. Poſteriore vero probat ratio prioris ſententiæ. Quia ſpeciale eſt actui, verbi gratia in fidelitatis, vt excludat habitum fidei, ergo id habet ex aliqua ratione ſpeciali, ac ratio demeriti non eſt ſpecialis, ſed generalis omnibus peccatis mortalibus, & in aliquibus poſteſt eſſe grauius, quam in infidelitate, ſeu hæreſi. Neque ſolum in peccatis contrariis aliis virtutibus, ſed etiam in peccato contrario eidem fidei contingere poſteſt. Nam ſiquis non diſcedens interius à fide ex odio, vel ex humana ambitione alios in hæreſim inducat, poſteſt contra ipſam fidem grauius peccare, quam ſi ipſe ſolus fieret hæreticus, & nihilominus per illud grauius peccatum non amittet fidem, & per minimam hæreſim propriam penitus illam amittit, ergo ſignum eſt, hanc fidei corruptionem non fieri per ſolam meriti cauſalitatem. Ergo necelle eſt, vt alia ſpecialis ratio

cauſandi in tali actu inneniatur, illa vero nō eſt cauſa ſiras phyſica, vt oſtendi, ergo eſt moralis, & non poſteſt excogitari alia, niſi diſpoſitiua, quæ in hoc conſiſtit, quod perſona per talem actum redditur inepta ad omnes actus fidei exercendos: & ideo incapax quodammodo efficitur, ſaltem moraliter, propter quod à Deo non amplius conſeruat. Atque ita moraliter expellitur per culpam infidelitatis, quæ dici etiam poſteſt peculiare impedimentum, & obex oppoſitus influxui diuino, quo habitus fidei conſeruat, ideoque ad præſentiam talis peccati ceſſat hic influxus, & conſequenter perit habitus. Et quia peccatum hæreſis, ſeu infidelitatis eſt ex natura ſua talis diſpoſitio, vt declaratum eſt, ideo dici quidem poſteſt ex natura rei expellere habitum fidei, non tamen phyſica ratione, ſed morali. Idemque eſt de culpa deſperationis reſpectu ſpei, & in vtraque id facile poſteſt ex dictis de amiſſione gratiæ intelligi: nam in hoc eadem proportio, & ratio in omnibus verſatur.

## C A P V T VIII.

*Vtrum habitus infuſi non ſolum amitti, ſed remitti etiam poſſint?*

Q Væſtio tractatur ſpecialiter de charitate à D. Tmoma. 2. 2. quæſt. 24. art. 10. & ab aliis Theologis in 1. d. 17. Sed re vera eſt communis habituali gratiæ, & conſequenter cæteris virtutibus infuſis, & ideo ad complementum huius materiæ neceſſaria eſt, propriæque in hunc locum cadit, quia remiſſio habitus quædam partialis eius amiſſio, & quaſi corruptio dici poſteſt, tractamus enim de propria remiſſione qualitatis in ſe, ſeu in ſua eſſentia (vt aliqui loquuntur) vel proprius in entitate, & gradibus eius. Quia de impropria diminutione in ſeruore, & facilitate vtendi habitu, non eſt dubium, quin poſſit habitus infuſus quaſi obrui per ſubſequentes actus, & affectus, ita vt difficilius, & remiſſius operetur, vt videbimus. De propria ergo remiſſione ratio dubitandi ex dictis oritur, quia plus eſt amitti, quam remitti, & quod in totum poſteſt corrumpi, videtur à fortiori poſſe corrumpi ex parte, ſed habitus infuſi poſſunt omnino amitti, cur ergo non poterunt remitti? Vt ergo breuiter hanc quæſtionem expediamus, ſupponendum eſt primo, in habitibus infuſis eſſe ſufficientem latitudinem graduum, intra quam ſicut de facto augentur, poſſunt remitti, ſi Deus vellet illos remittere. Ita docent omnes auctores citandi, & probatur ſufficienter ratione dubitandi propoſita. Supponimus tamen ſecundo, Deum non minuire dona gratiæ ſine ſufficienti cauſa ex parte hominis. Hoc ſatis probatur ex dictis ſupra de perpetuitate gratiæ, vel charitatis, vel fidei, &c. Semper enim conſeruat à Deo, niſi homo ponat obicem influxui eius, ſeu in ſe ponat diſpoſitionem repugnantem moraliter tali habitui, ita conſeruat eandem integram qualitatem, & omnes gradus eius, ſeu ſecundum totam intentionem eius, quam ſemel contulit, niſi ex parte hominis ponatur obex, vel diſpoſitio moralis repugnans tali intentioni, vel per connaturalem repugnantiam, vel per demeritum ſufficientem. Quia dona Dei ſunt ſine poenitentia, & quia ſicut auctore Deo nemo fit malus, ita neque fit minus ſanctus.

Vnde tertio certum eſt nullam poſſe ex parte hominis cogitari cauſam remiſſionis gratiæ, niſi peccatum aliquod. In hoc etiam omnes allegandi conueniunt. Et probatur facile, quia talis cauſa ex parte hominis ſolum eſſe poſteſt, vel aliquis actus ſecundus & liber, vel eius carentia, nam per potentiam, vel habitum, vel actum mere naturales, id eſt, non liberos, homo nec demereri poſteſt, neque obicem immediate ponere gratiæ Dei, aut influxui, quo gratia

1.  
*Senſus quæſtionis.*

*Ratio dubitandi.*

*Tria ſupponuntur.*

*Primum.*

*Secundum.*

2.  
*Tertium*

*ſupponendum.*



vel intensio eius conseruatur, vt est per se notum: oportet ergo, vt sit actus, vel omisio eius: vel ergo est actus bonus, & ille de se non ponit obicem gratiæ, vt est clarum, vel est malus, & sicerit aliquod peccatum, vel est actus indifferens, & iste sicut non iuuat ad intensiorem, ita nec meretur remissionem, nec ad illam per se, & immediate disponit, quod etiam à fortiori patebit ex dicendis de peccato veniali. Simile dilemma fieri potest de omisione actus, nam si illa culpabilis sit, iam erit aliquod peccatum: si autem non est culpabilis, non potest per se esse dispositio ad remissionem gratiæ, vel ratio eius, quia vel non est libera, & sic non est conditio moralis, sed naturalis, quæ non potest esse causa remissionis gratiæ, vel est libera, & tunc vel erit laudabilis, vel saltem indifferens, & sic eadem, vel maior ratio de illa erit, quam de actu indifferente.

3.  
Obiectio  
fit satis.

Quod si obiciatur, quia habitus interdum remittitur per solam diuturnam carentiam suorum actuum, seu per non usum, & sic posse charitatem, vel fidem diminui per non usum actuum amandi, vel credendi. Respondetur in primis, assumptum esse incertum, nam sola cessatio, vel non usus fortasse non minuit, etiam acquisitum habitum in se, sed potest esse occasio, vt inde fiant actus, vel contrarii, vel repugnantes aliquo modo, ita vt usum habitus difficiliorem reddant. Sed quicquid sit de acquisitis habitibus, in per se infusis certum est, solam carentiam actus non remittere habitum in se, quia non est factus, nec actus efficienter per actus, & ita sicut in fieri, vel augeri non pendet per se ab actibus, ita nec in conseruari tam in entitate sua, quam in intensiōe pendet ex usu actuum. Sit ergo certum, per carentiam inculpabilem actuum cuiuscumque temporis illa sit, gratiam vel eius habitus in se non diminui. Si autem omisio illa culpabilis sit, erit aliquod peccatum, & consequenter comprehendetur sub generali regula, quod si gratia diminui potest, solum erit per aliquod peccatum.

4.  
Lethale gra-  
tiam non  
minuit, sed  
tollit.

Peccatum siue commissionis, siue omisionis, aut mortale est, aut veniale. De mortali certum est non diminuere charitatem, quia illam omnino aufert, siue graue, siue leue sit, dummodo gradum peccati mortalis attingat, vt ex dictis satis constat. Solum potest cogitari quidam modus diminutionis gratiæ ratione peccati mortalis, si quis ab intensa gratia cadat peccando, & postea ad gratiam remissam resurgat. Sed hoc & fortasse nunquam contingit, sed peccator semper ad intensiorem gratiam resurgit, vt in propria disputatione tractatum est: vel certe licet id concedatur, illa non est remissio eiusdem gratiæ, sed est corruptio vnius perfectæ, & productio alterius minus perfectæ, quæ sunt duæ mutationes longe diuersæ à remissione eiusdem qualitatis. Et fieri potest in illis prioribus mutationibus, vt causæ concurrentes ad producendam secundam gratiam, non possint illam producere tam perfectam, sicut fuerat præcedens: quanuis respectu eiusdem qualitatis gratiæ nunquam possit mortale peccatum esse causa remissionis eiusdem gratiæ, quia semper est causa corruptionis eius. Tota ergo questio reducitur ad peccata venialia, an per illa remitti possint habitus infusi, & ita de illis tantum ab omnibus Doctoribus tractatur.

Peccator  
semper ad  
intensiorem  
gratiam  
resurgit.

Punctum  
quest.

5.  
Opinio ve-  
tus.

Prima, & antiqua opinio fuit, gratiam, seu charitatem posse per peccata venialia diminui. Quam opinionem Victoria, & alii multi Altiſiodorensi attribuunt. Vazquez autem eum excusat, dicens, illum solum docuisse, posse charitatem diminui quoad feruorem in suis motibus, & operibus propter impedimenta, quæ ex peccatis venialibus oriri possunt. Verum tamen si attentè legatur in lib. 3. Summ. tract. 6. capit. 5. q. 1. licet pro vtraque parte multipliciter rem disputet, tandem vel nihil resoluit, vel in priorem partem magis inclinat. Prius enim distinguit,

3. Pars

quatuor in ipsa charitate, quæ sunt, essentia charitatis, radicatio, feruor, motus eius, & exterior operatio, & quantum ad essentiam dicit non posse remitti, quantum ad alia vero, dicit posse remitti. Ex quibus verbis posset aliquis intelligere illum solum negare remissionem in essentia in eo sensu, quo dici solet essentiam qualitatis non recipere magis, vel minus, & nihilominus admittere remissionem in ipsa entitate charitatis, quia dicit, posse remitti quoad radicacionem in subiecto, quod est proprie, & in se remitti, sicut intendi est radicari magis in subiecto. Sed re vera in illo loco defendit opinionem negantem veram remissionem in qualitate ipsa gratiæ. Nam statim ad quoddam quintum argumentum dicit, propter veniale peccatum non pati hominem detrimentum in quantitate, vel intensiōe gloriæ. Et paulo inferius ad quandam primam rationem negat, charitatem posse remitti, licet possit intendi: vnde de vtraque mutatione cum proportionelocutur, vt statim in eadem ratione iterum explicat. Vnde ibi per radicacionem non potuit intelligere intensiōem, sed maiorem quandam firmitatem, quam vel ex adiunctis circumstantiis, & dispositionibus subiecti, vel ex carentia contrariarum dispositionum, seu impedimentorum potest habere charitas: nam illa firmitas, seu radicatio potest per peccata venialia diminui, vt Diuus Thomas exposuit q. 7. de Malo, art. 2. ad 4. Altiſiodorensis ergo vsque ad illa verba partem negantem hanc diminutionem defendit.

Postea vero post multa argumenta contra remissionem charitatis proposita respondet, bene posse sustineri, quod charitas minuitur per veniale, & postea non solum soluit argumenta contraria, sed etiam partem illam variis rationibus confirmat, ex quibus iterum sic concludit: Videtur ergo per prædicta, quod opinio, quæ dicit, quod charitas minuitur per veniale, probabilior sit. Et postea hanc opinionem nouis argumentis confirmat. Deinde vero subiungit solutiones, dicens: Si velimus sustinere, quod charitas nunquam minuitur, dicimus, &c. Et ita rem indecisam relinquit, & quasi problematice, licet, vt dixi, partem hanc affirmantem probabilior appellat. Richardus etiam, & Victor, locis infra citandis, licet hanc opinionem non teneant, sentiunt tamen esse probabilem, ac defendi posse, dum solunt argumenta contraria. Solus vero Dionysius Chartus, mordicus illam defendit, refertq; contrariam opinionem aliquibus visum esse irrationabilem, quibus aperte ipse consensit. Et in probationem suæ opinionis testimonia Patrum congerit, quæ generalia valde sunt, & ideo illa omitto, quia nihil ad rem faciunt, solum enim exaggerant, quantum venialia peccata Deo displiceant, & concupiscentiam, ac amorem creaturarum, ac rerum temporalium augeant, & ideo amoris Dei puritatem, & perfectionem impediunt. Ex quibus ipse infert, quod minuant intensiōem habitus charitatis. Ratio vero præcipua eius est, quia veniale peccatum vere est peccatum, & offensa Dei, ergo participat aliquo modo auersionem à Deo, ergo minuit ex parte sua beneuolentiam hominis ad Deum, ac proinde meretur diminutionem gratiæ, cum reddat hominem minus dignum amore Dei, ac proinde minus gratum. Potestque hæc ratio ex rebus humanis confirmari: nam leues iniuriæ licet non soluant amicitias, solent illas tepidiores reddere, ac diminuere. Secundo veniale peccatum solet minuire actualem dilectionem Dei, & sic esse in causa, vt habitus charitatis remissior infundatur, ergo etiam poterit immediate efficere, vt habitus ipse minuat. Tercio ad perfectionem gratiæ, & charitatis pertinet propositum non peccandi nec mortaliter, nec venialiter, huic autem proposito formaliter repugnat propositum peccandi venialiter, & consequenter etiam illi repugnat quodlibet peccatum veniale, ergo omne peccatum veniale ex aliqua

6.  
Pergit Al-  
tiſiodor. in  
sua opinio-  
ne.

Ratio pri-  
ma Diony-  
sij.

Confirma-  
tio.

Secunda  
ratio.

3. ratio.

Mm 3



aliqua parte diminuit perfectionem charitatis, & consequenter remittit illam.

7. *Assertio facta.* Nihilominus dicendum est, gratiam, & charitatem diminui non posse. Hanc assertionem censeo ita certam, vt contraria non sit probabilis, nec verisimiliter defensibilis. Primo quidem propter communem sententiam Theologorum, qui illam defendunt, in primis D. Thomas. 1. 2. q. 24. art. 10. & in 1. d. 17. q. 2. art. 5. & q. 7. de Malo artic. 2. Caietanus, & alii moderni in dicto art. 10. & Capreol. in 4. d. 16. q. 1. art. 3. ad 6. Durand. aliiq. scholastici in 1. d. 17. Bonavent. 2. p. q. 3. Richard. art. 2. q. 5. Durand. quæst. 10. Gabr. q. 4. art. 3. dub. 3. Dionys. Cisterciens. q. 2. a. 3. Alaco in 1. q. 9. art. 3. in 3. p. illius late, Henr. quodlib. 5. q. 23. Almain. tract. 2. Moral. cap. 11. & 12. Guillelmus Parisiens. tract. de Virtutib. cap. ult. qui auctores varias rationes adducunt, omnes tamen ad duas reuocantur, vna est à posteriori, & alia à priori, quas breuiter proponemus.

8. *A posteriori fundatur.* Ratio vulgaris à posteriori est, quia si peccatum veniale minueret charitatem, multiplicatis peccatis venialibus, posset omnino charitas, & gratia auferri, quod est omnino falsum, vt ex supra dictis constat. Ad hoc inconueniens vitandum multa comminiscuntur defensores contrariæ sententiæ, sed reuera nullum probabilem exitum inuenire potuerunt.

*Respondent aduersarij.* Primo enim negant sequelam, quia non est necesse, vt diminutio gratiæ per peccata venialia fiat per gradus æquales, sed per proportionales, & ita licet procedatur in infinitum, nunquam remissio finietur, nec ad integram gratiæ expulsionem peruenietur. Quod si obiciatur, quia secundum peccatum potest tantam penam mereri, sicut primum. Respondetur potest primo negando antecedens, quia quo maiorem habet charitatem is, qui venialiter peccat, eo peccatum eius grauius est.

1. *responsio.* Secundo respondetur, mereri æqualem priuationem gratiæ secundum proportionem, non secundum quantitatem, quia si primum meretur amissionem dimidiæ partis gratiæ, quæ tunc eratin persona, secundum peccatum meretur amissionem dimidiæ partis gratiæ in eadem persona relicta post priorem remissionem gratiæ, etiam si illæ duæ medietates absolute æquales non sint. Tertio vt aliqua ratio reddi videatur, considerari potest discrimen in ipsa gratiæ remissione, vel in genere entis, vel in genere penæ, & dici, quod peccatum veniale solum potest mereri diminutionem gratiæ, non tamen ablationem totalem, quia licet fortasse in genere entis non sit maior gradus gratiæ remissæ, quam fuerint alii gradus ablati per peccata venialia præcedentia, nihilominus in ratione penæ esset incomparabiliter maior ablatio totius gratiæ remissæ, quam ablatio similis gradus per solam remissionem, ideoque cum gratia, quauis minima, diuisibilis sit, peccatum veniale semper mereri diuisionem eius (vt sic dicam) non tamen consumptionem.

9. *Impugnatio prima.* At vero hæc omnia gratis dicuntur, & non satisfaciunt, quia secundum veniale sine dubio potest esse æquale priori, imo & grauius, quia non est verum, veniale commissum ab eo, qui maiorem habet charitatem, esse grauius, quia illa circumstantia per se spectata non aggrauat peccatum, nisi aliunde proueniat, quod in persona sanctiori peccatum sit maiori libertate, magisve voluntarie commissum. Et præterea, esto illud esset verum, quando cetera essent paria: fieri potest, vt non sint, ac subinde vt posterius peccatum veniale ex aliis circumstantiis sit longe grauius. Vnde facile refellitur secunda responsio, quia si peccatum veniale priuat aliqua quantitate gratiæ, illa debet esse commensurata quantitati, & qualitati culpæ, ergo debet esse quantitas definita, & certa, ergo non potest esse pars aliqua proportionalis gratiæ præexistentis, quia illa non est certa, & definita absolute, sed potest esse maior, vel mi-

nor, iuxta quantitatem totius gratiæ. Vnde non potest secundum illam proportionem seruari altera proportio ad quantitatem venialis peccati. Ita enim fieret, vt propter leuius veniale peccatum pluribus gradibus gratiæ priuaretur homo, solum quia tale peccatum ordine temporis præcessit, quod incredibile est. Nec reddi potest congrua, vel prudens ratio, ob quam in iusta pœna secundum æquitatem iustitiæ vindictiue habenda sit ratio partium proportionalium ad præexistentem gratiam, & non potius proportio æquitatis inter pœnam absolute spectatam, & delictum. Vnde etiam facile refellitur *Impugnatio tertia.* tertia responsio, vel consideratio, quia licet respectu personæ, quæ priuatur tanta gratia propter peccatum veniale, illa gratia sit tota, vel partialis, (vt sic dicam) illud est valde accidentarium, & per se non mutat æquitatem iustitiæ, ipsiq. peccanti imputandum esset, quod tali se periculo exposuerit, si venialia peccata talia essent, vt priuationem alicuius gratiæ mererentur.

Vnde alii ex dictis Auctoribus respondent, concedendo, per multiplicationem similium peccatorum, quæ de se venialia sunt, perueniri tandem posse ad amissionem totius gratiæ, dicunt tamen illud peccatum excludens vltimum, seu minimum gradum gratiæ, eo ipso non esse veniale, sed mortale, quia mortem animæ inducit, & quia illa circumstantia aggrauat infinite peccatum illud. Et ita non concedunt multa peccata venialia simul sumpta componere vnum mortale, hoc enim ab omnibus reprobatur, tum quia nec illa peccata vniuntur inter se ad componendum vnum: tum etiam quia si singula persistant in ordine venialis peccati, in omnibus simul sumptis non inuenitur auersio à Deo, vt ab vltimo fine, neque amor creaturæ supra Deum, neque grauis iniuria Dei. Neque etiam concedunt, sola venialia peccata multiplicata expellere totam gratiam, & charitatem, sed dicunt, per illam multiplicationem venialium perueniri tandem ad vnum, quod mortale sit.

Hæc vero responsio nihilo melior est, quam præcedens. Primo quidem, quia illud vltimum veniale peccatum potest esse ex surreptione, peccatum autem ex surreptione nunquam potest esse mortale, in quacunque materia sit. Secundo quia si sit plene deliberatum, oportet, vt de se sit veniale, aut ex genere, aut ex leuitate materiæ, circa quam versatur, si autem tale sit, & materia peccati non augeatur, neque ad finem habentem grauem malitiam ordinetur, non potest fieri mortale ex effectu tollendi gratiam, tum quia peccatum non est mortale, quia expellit gratiam, licet inde nominetur, sed quia mortale est, ideo gratiam expellit. Vnde supponitur in ipso peccato grauitas propria, quam ex obiecto, vel circumstantiis habeat, ratione cuius gratiam expellat: non potest ergo primo (vt sic dicam) constitui mortale ex eo, quod gratiam expellat. Imo si attente consideretur, iuxta illum dicendi modum gratia reuera expellitur propter malitiam propriam venialis peccati, & ab illo effectu denominatur mortale. Vnde *Impugnatio tertia.* argumentor tertio, quia illud peccatum ex obiecto suo, vel materia, & aliis circumstantiis quoad malitiam, quæ ex illis sumitur, non est grauius in habente minimam, quam in habente maiorem charitatem, & propter illam malitiam excludit in vtroque eam gratiam, quam excludit, quæcunque illa sit, ergo si in habente minimam gratiam, excludit totam illam, ille effectus oritur ex malitia veniali, sicut in alio gratia remitti dicitur propter veniale peccatum. Quarto est euidentis ratio, quia peccatum non potest fieri ex veniali mortale propter *Impugnatio quarta.* nocumentum non intentum, neque præsumptum, sed omnino ignoratum, qualis est talis exclusio gratiæ: quis enim scit, an sit in tali, vel tanto gratiæ statu, vt amissurus sit totum illum, si peccatum

10. *Evasio alia.*

11. *Improbatur primo.*

*Improbatur secundo.*

*Improbatur tertio.*

*Improbatur quarto.*



Occursus  
effugij.

tum faciat, quod de se est veniale. Quod si quis dicat, licet id nesciat, posse id timere, & ideo propter periculum peccare mortaliter, profecto hinc sequitur, omnes iustos, qui frequenter venialiter peccant, fere semper peccare mortaliter, quia sepius tali se periculo exponunt, & possunt, ac deberent illud timere, & cauere: consequens autem est absurdum, & in magnum animarum grauamen, ac periculum. Præterquam quod incredibile est, idem peccatum, quod est veniale in homine sanctissimo, & similiter est veniale in homine nequam, qui scit, se esse in statu peccati mortalis, in eo, qui habet paruam gratiam, esse mortale, ex illo effectu expellendi gratiam.

12.  
Altiſſiodor.  
responsio.

Aliam responsionem adhibet Altiſſiodorensis. nam ex vna parte concedit, singula peccata venialia, si æqualia sint, æqualem diminutionem in gratia facere, & nihilominus etiam si in infinitum multiplicentur: imo licet semper singula sint grauiora, nunquam auferent totam gratiam. Quia illud (inquit) quod peccatum veniale tollit de charitate, in infinitum est minus, quam tota, & illa minima (vt sic dicam) infinita sunt in charitate, & ideo non finitur expulſio charitatis per illam successiuam diminutionem. Et in exemplum adducit angulum rectum, qui in infinitum minui potest per angulum contingentia, & nunquam potest consumi. Sed vt verum fatear, non satis concipio, quid potuerit hic auctor in hac responsione intendere, nam vel illud, quod per vnum peccatum veniale de gratia diminuitur, est aliquid indiuisibile, vel est diuisibile, id est, habens in se aliquam latitudinem intentionis. Si primum esse posset verum, haberet responsio aliquam probabilitatis speciem, quia indiuisibilia possunt intelligi infinita in re habente quantitatem, seu latitudinem continuam, & in eo sensu dici potest indiuisibile infinite minus esse, quam continuum, quia talia indiuisibilia infinite multiplicata non efficiunt vnā quantitatem continuam, nec infinite ablata exhaurient illam. At vero apertam repugnantiam inuoluit dicere, quod peccatum veniale minuit gratiam, & quod solum auferat ab illa aliquid indiuisibile, quia per ablationem solius indiuisibilis non minuitur quantitas, vel intensio. Imo ablato vno indiuisibili resularet statim aliud, quia nō potest quantitas, vel qualitas intensa manere sine termino. Item si primum peccatum veniale auferret vnum tantum indiuisibile terminum intentionis, & alius non resularet, non posset secundum peccatum veniale auferre aliquid indiuisibile tantum, quia non dantur duo indiuisibilia immediata: si vero resularet aliud indiuisibile, quod secundum peccatum veniale posset auferre, sic gratia nunquam esset diminuta, & illa indiuisibilium terminorum ablatio, & resultantia superflua, & impertinens esset. Si vero id, quod diminuit de gratia per veniale peccatum, est diuisibile, erit etiam in gradu, vel quantitate determinata, sicut malitia vniuscuiusque peccati determinata est: ergo non potest subtractio æqualis in infinitum fieri, quin quantitas gratiæ consumatur, cum finita sit, & illa, quæ subtrahuntur, inter se non communicentur, sed omnino condistincta sint. Et ideo non est simile exemplum de angulo recto, & contingentia, nam diminutio anguli recti per angulos contingentia vel non est per partes æquales, sed proportionales, quod iam est exclusum in presenti, vel si fingatur fieri per æquales, erunt inter se communicantes, quod hic etiam locum non habet.

Exemplum  
de angulis  
recto, &  
contingen-  
tia explicatur.

13.  
Ratio a pri-  
ori ad asser-  
tionem no-  
stram tuen-  
dam addu-  
citur.

Alia ratio a priori sic confici potest. Nam peccatum expellens gratiam, aut id facit per modum contrariæ dispositionis repugnantis ipsi gratiæ, vel physice, vel moraliter, vel per modum meriti, seu demeriti: ergo si peccatum veniale excludit aliquem gradum gratiæ a gratia intensa, vel erit, quia est dispositio illi repugnans, vel per modum meriti: sed neutro ex his modis peccatum veniale potest remittere

gratiam, ergo nullo modo potest. Hæc vltima consequentia clara est ex sufficienti partium enumeratione. Primum etiam antecedens in superioribus late probatum est: imo ostendimus secundum ordinariam Dei legem non sufficere demeritum, nisi ratio etiam repugnantis dispositionis intercedat, vt in fide, & spe aperte probatur. Prima item consequentia probatur, tum a paritate rationis, tum quia nullus alius modus causalitatis in peccato veniali fingi potest, respectu talis effectus. Et ita Charthulian. in oratione demeriti totam vim constituit re videtur. Probatur ergo minor, seu secundum antecedens quoad priorem partem de oppositione, seu repugnantia formali, aut dispositiua: nam vel illa est physica, vel moralis. Prior nulla probabilitate cogitari potest, tum propter dicta de peccato mortali, nam si hoc non repugnat physice ipsi gratiæ, vel charitati, cum infinite excedat peccatum veniale, quomodo potest veniale peccatum physice opponi intentioni gratiæ? tum etiam quia exclusa repugnantia morali, a fortiori physica excludetur. Altera igitur pars de repugnantia morali, quod non interce-

Physica re-  
pugnantia.

Nec mora-  
lis repugnā-  
tia interce-  
dit.

Impugna-  
tur euasio.

Secundo ad hoc maxime induci debet ratio, qua Diuus Thomas in citatis locis vtitur, quia charitas conuertit hominem ad Deum, & vltimum finem, & quantumuis crescat, & intensior fiat, tota illa est vna perfectior conuersio in eundem finem: ergo nulla conuersio actualis ad commutabile est opposita, & repugnans conuersioni habituali charitatis quantumuis intense, nisi quæ includit moralem auersionem ab illo vltimo fine. At peccatum veniale non includit vllam auersionem a Deo, vt vltimo fine, sed per se tantum retardat hominem, ne per talem actum in vltimum finem tendat, sicut deberet tendere ex suppositione, quod operari vult: ergo non habet, vnde repugnet cum qualibet habituali conuersione charitatis ad vltimum finem: ergo ex vi talis repugnantia non minuit charitatem, nec per se ipsum ad talem remissionem proxime disponit. Ob-

14.  
Ratio Diui  
Thomæ.

Obiectio.

Solutio.



titudine cogitentur ex illo fundamento, quod peccata venialia non includunt auersionem à Deo, ut ultimo fine. Secundo vero addimus, peccata venialia remotè, & per occasionem disponere ad remissionem gratiæ, & in hoc sensu posse concedi antecedens, & negari consequentiam, quia nec isto modo possunt disponere ad gratiæ remissionem. Ratio clara est, quia peccata venialia in tantum præbent occasionem amittendi totam gratiam, in quantum disponunt remotè ad aliquod mortale committendum, quod gratiam excludit, quia cum illa ex natura rei repugnat, nunquam tamen possunt illo modo disponere ad aliquod peccatum, quod gratiam minuat, quia si tantum disponat ad nouum veniale peccatum grauius, etiam illud non habet illam repugnantiam, seu incomparabilitatem connaturalem cum gratiâ, vel charitate quantumuis intensa, quia à Deo non auertit, & ideo est quoad hoc non est similis ratio.

15. Altera vero pars de merito, probatur primo ex *Veniale non præcedenti*, quia peccatum veniale non auertit ab *meretur remissionem gratiæ.* ultimo fine, ergo non meretur priuari neque in totum, neque in partem habituali conuersione ad ultimum finem. Probatur consequentia, quia poena debet esse proportionata culpæ: at illa poena est improporcionata tali culpæ, cum sit veluti altioris rationis, & habeat infinitatem quandam, quam venialis culpa non habet. Item quia Deus non auertitur ab homine, nisi homo auertatur ab ipso, sed homo peccando venialiter non auertitur à Deo, ut ultimo fine, ergo nec Deus auertitur ab ipso: ergo nec priuat illum aliqua parte gratiæ suæ, quia per hoc saltem ex parte auerteretur ab ipso. Secundo est optimum commune argumentum, quod peccatum veniale non meretur æternam poenam damni irreparabilem: hanc autem poenam mereretur, si gratiam remitteret, quia consequenter priuaret hominem in æternū aliquo gradu gloriæ: illa autem esset poena quædam æterna, aufereus perfectionē quandam essentialis beatitudinis, ac proinde poena quædam damni, & æterna dici posset. Tercio idem explico in hunc modum, nam peccatum veniale non potest minuere merita hominis iusti: ergo nec potest minuere ius, quod habet ad gloriam: ergo neque gratiam, in qua illud ius fundatur. Consequentia claræ sunt, & antecedens probatur, quia merita illa iam facta fuere, & manent in acceptatione diuina: ergo non possunt in se minui. Dices, posse mortificari ex parte per veniale peccatum. Sed contra, quia quoad dilationem præmij temporalem non ex parte, sed omnia retardantur, quia durante peccato veniali, non recipient præmium illud. Quoad priuationem autem æternam non possunt illa mortificari etiam ex parte propter veniale peccatum, quia ipsum peccatum non est æternum, & ideo, illo ablato, aufertur omnis mortificatio,

quæ ratione illius cogitari potest. Quod à fortiori patet, nam etiam peccatum mortale non priuat omnino prioribus meritis, sed illa mortificat, quamdiu durat: si autem peccatum mortale auferatur, omnia priora merita reuiuiscunt: ergo multo magis ablato peccato veniali, præmium priorum meritorum integrū manet, ac subinde etiam gratia integra manet. Nec enim fingendum est, per peccatum veniale remitti gratiam, & remisso peccato veniali iterum gratiam intendi, id enim frustra fieret; nulla ergo ratione potest peccatum veniale gratiam remittere.

Atque hæc omnia æque de charitate procedunt, & 16. consequenter de cæteris donis, & moralibus virtutibus infusis, quæ semper gratiam cum proportionem comitantur, ut supra dictum est. De fide vero, & spe est præter dicta specialis ratio, quia in materia ista rum virtutum non est peccatum veniale, nisi per subreptionem, & incredibile est, propter actus non plene deliberatos priuare Deum hominem aliquo gradu gratiæ suæ, vel amicitie, quia sicut ille modus operandi non sufficit ad credendum, vel sperandum, sicut oportet, ita nec ad mintuendum fidem, vel spem potest sufficere. Nec argumenta contrariæ sententia sunt alicuius momenti. Ad primum enim iam negatum est, peccatum veniale auertere à Deo ut ultimo fine, nec est propria offensio Dei, nisi analogice, imperfectissime, & leuissime: & tales offensæ cum proportionem sumptæ in amicitia humana illam non minuunt, si prudenter, & non temere procedatur. Secundum item argumentum non procedit, quia veniale peccatum retardare potest voluntatem ab actu amoris Dei, vel ab eius intentione, quia habet cum illo quandam immediatam repugnantiam, vel propter multitudinem actuum, quos non potest potentia finita æquè perfecte operari, ac vnum tantum, vel propter aliquam etiam oppositionem virtutalem inter ipsos actus ratione proximorum obiectorum. Non est autem simile de habitu gratiæ, & charitatis, cum ab actuali influxu potentie non pendeant. Eademque responsio danda est ad argumentum tertium, nam actuale propositum non peccandi etiam venialiter, formaliter repugnat cum actuali peccato, habitus autem minime, aliàs non tantum ratione intentionis, sed etiam ratione suæ entitatis repugnarent, tum quia illi duo actus, etiam remissi non possunt esse simul: tum etiam quia habitus gratiæ etiam remissus de se inclinatur ad propositum nunquam peccandi, etiam venialiter, tamen quia hæc habitualis inclinatio esse potest cum contrario actu, vel proposito, ideo propositum peccandi venialiter non excludit gratiam, & eadem ratione non remittit illam. Atque hæc de amissione, vel remissione gratiæ dicta sint.

*Finis huius libri undecimi.*



INDEX





# INDEX CAPITVM

## LIBRI DVODECIMI.

De merito, quod est effectus gratiæ sanctificantis.

- C**ap. I. *Vtrum homines viatores possint apud Deum aliquid simpliciter seu de condigno mereri?*
- Cap. II. *Vtrum ad meritum apud Deum, aliquis actus hominis necessarius sit?*
- Cap. III. *Vtrum libertas actus necessaria sit, vt ille sit meritorius?*
- Cap. IV. *Vtrum solus actus moraliter bonus possit esse meritorius apud Deum?*
- Cap. V. *Vtrum ad meritum requiratur opus supererogationis, seu consilij, vel possit esse etiam in opere precepto?*
- Cap. VI. *Vtrum solus actus internus voluntatis sit meritorius, vel etiam externus?*
- Cap. VII. *Vtrum actus meritorius debeat esse supernaturalis, & ex aliqua actuali gratia profectus?*
- Cap. VIII. *Vtrum solus actus elicited à charitate sit meritorius de condigno apud Deum?*
- Cap. IX. *Vtrum actus elicited à virtutibus infusis, sint meritorij de condigno sine peculiari relatione charitatis?*
- Cap. X. *Vtrum actus virtutum moralium acquisitarum, de se sufficiant ad meritum de condigno, vel relationem supernaturalem requirant, & quæ illa sit?*
- Cap. XI. *Vtrum in actibus internis voluntatis, imperante, & imperato, sit plus meriti, quam in imperante solo: & consequenter, an actus imperatus habeat suum proprium meritum distinctum à merito actus imperantis?*
- Cap. XII. *Vtrum intentio obtinendi premium sit sufficiens, vel necessaria ad meritum de condigno, vel potius illi repugnet?*
- Cap. XIII. *Vtrum modus operandi ex metu, & necessitate vitandi aliquod damnum, ad meritum sufficiat, vel illud excludat?*
- Cap. XIV. *Vtrum status gratiæ in operante sit conditio ad meritum de condigno necessaria?*
- Cap. XV. *Vtrum ad meritum necessarium sit, hominem esse viatorem?*
- Cap. XVI. *Vtrum ad meritum de condigno necessarium sit, vt aliquis sibi mereatur, vel possit etiam alteri communicari?*
- Cap. XVII. *Vtrum diuina ordinatio, & quasi lex positiua Dei sit ad meritum de condigno necessaria.*
- Cap. XVIII. *Vtrum de necessitate meriti de condigno apud Deum sit, vt in promissione Dei sub conditione operum fundetur?*
- Cap. XIX. *Vtrum merita iustorum in peculiari applicatione, & imputatione meritorum Christi nitantur: vel inde specialem valorem, aut dignitatem habeant.*
- Cap. XX. *Vnde habeant opera iustorum, vt magis meritoria sint?*
- Cap. XXI. *Vtrum duratio seu continuatio actus, ceteris paribus, eius meritum augeat.*
- Cap.



- Cap. xxii. *Vtrum circumstantia, seu dignitas personæ, cæteris paribus, meritum operis augeat?*
- Cap. xxiii. *Vtrum ex parte Dei, aut Christi, potuerit meritum bonorum operum augeri?*
- Cap. xxiv. *An possit aliquis de condigno primam gratiam, vel remissionem peccati mereri?*
- Cap. xxv. *Vtrum homo iam iustificatus augmentum gratiæ de condigno mereri possit, & quando, aut quomodo?*
- Cap. xxvi. *Vtrum iustus conseruationem gratiæ, seu vsque ad mortem perseuerantiam in gratia: aliavè gratiæ auxilia, seu præsentis vitæ subsidia ad salutem eternam conducentia de condigno mereatur?*
- Cap. xxvii. *Vtrum homo possit de condigno mereri reparationem post lapsum?*
- Cap. xxviii. *An iusti primam gloriam, seu totam gloriam à primo gradu de condigno mereantur?*
- Cap. xxix. *An alia dona gloriæ sub meritum de condigno cadant?*
- Cap. xxx. *An Deus ex vera propria, & speciali iustitia præmium meritis Sanctorum de condigno retribuatur, ita quod esset iniustus, si illa non retribuere?*
- Cap. xxxi. *Vtrum in beatitudine nouus gradus gratiæ, aut gloriæ, sine vllò merito de condigno illis tribuatur?*
- Cap. xxxii. *An sit aliquod meritum de congruo distinctum à merito de condigno, quod sit verum hominis meritum apud Deum?*
- Cap. xxxiii. *Quæ conditiones ad meritum de congruo necessariae sint, vel sufficiant ex parte ipsius actus meritorij?*
- Cap. xxxiv. *Vtrum ex parte personæ merentis aliqua specialis conditio ad meritum de congruo requiratur?*
- Cap. xxxv. *An meritum de congruo sit tantum respectu merentis, vel etiam respectu aliorum?*
- Cap. xxxvi. *Vtrum ad meritum de congruo, ex parte Dei, requiratur promissio?*
- Cap. xxxvii. *Quid possit homo non iustificatus sibi de congruo mereri?*
- Cap. xxxviii. *Quid possit iustus sibi, vel alijs de congruo mereri.*







## LIBER DVODECIMVS.

# DE MERITO, QVOD EST EFFECTVS GRATIÆ sanctificantis.

## P R Æ L V D I V M.



Actenus quæ ad  
essentiam, gene-  
rationem, con-  
seruationem, au-  
gmentum, & per-  
fectionem gratiæ  
habitualis spe-  
ctant, pertracta-  
uimus, eiusque  
causas, & forma-  
lem effectum ex-  
posuimus: solum  
ergo superest, vt

de effectibus, quorum principium efficiens esse po-  
test, & præsertim de merito, qui præcipuus, & pro-  
prius huius loci est, disseramus. Effectus enim gratiæ  
generatim sumptus, in physicum, & moralem dis-  
tingui potest. Effectum physicum voco non omnem  
illum, qui veram, & physicam entitatem habet: nam  
hoc commune est effectibus moralibus, sed illum,  
qui per propriam, & per se efficientiam à gratia pro-  
cedit: moralem autem effectum appello, qui licet in  
se res vera, & physica sit, à gratia tantum morali mo-  
do procedit, ita, vt illa denominatio non ex modo  
entitatis, sed ex modo emanationis sumatur. Prior  
effectus gratiæ in superioribus est à nobis sufficien-  
ter explicatus, consistere enim videtur in solis acti-  
bus supernaturalibus, illi enim proprie, & physice  
sunt vel à gratiæ habituali per virtutes infusas, vel  
ab auxilijs gratiæ actualibus, vel à Deo per se ipsum  
in nobis operante, vel nobiscum cooperante, quæ om-  
nia in libris superioribus præsertim in 3. 5. & 6. de-  
clarata sunt. Præter hos autem actus, cætera dona  
gratiæ habitualia non sunt effectus physici alte-  
rius gratiæ creatæ, sed à solo Deo immediate in-  
funduntur, ac physice producuntur, conseruantur,  
& augentur, vt dictum etiam est. Atque ita  
explicando causas omnium gratiarum, effectus et-  
iam physicos totius gratiæ declarauimus: nihil ergo  
de illis dicendum superest.

Moralis autem effectus gratiæ triplex esse vide-  
tur: quantum ex communi modo loquendi Theolo-  
gorum, & Patrum colligere possumus, scilicet, satis-  
factio, impetratio, & meritum. Quibus addi posset  
conseruatio, & augmentum eiusdem gratiæ, nam  
quia est principium vitæ spiritualis, ideo ad modum  
viuentium quasi vitaliter nutritur, conseruatur, &  
augetur. Sed hi effectus & explicati iam sunt in duo-  
bus libris proxime præcedentibus, & ad meritum  
reduci possunt, vt videbimus. Satisfactio autem si sit  
pro culpa mortali, non pertinet ad hos effectus gra-  
tiæ, quia si sit perfecta, non potest gratia puri homi-  
nis esse principium eius, si vero sit imperfecta, non

est effectus gratiæ habitualis. Vnde eo modo, quo est  
possibilis, ad causam disponentem pertinet, & supra  
visum est, & ad imperfectum meritum reducitur.  
Si vero talis satisfactio sit pro culpa veniali separata  
à mortali, est quidem effectus gratiæ habitualis, sed  
reducitur etiam ad meritum, vt infra videbimus. Et  
de illo effectus ex professo disserui tertia parte, tomo  
primo, disputatione quarta in fine, & latius in tomo  
quarto, disputatione duodecima. Satisfactio denique  
pro pœna temporali, cuius reatus manere solet post  
remissam culpam, effectus quidem est habitualis gra-  
tiæ, quia opera nostra, nisi ex gratia procedant, ad  
huiusmodi recompensationem valorem non ha-  
bent, quia vero hæc satisfactio pars est pœnitentiæ,  
ideo in dicto tomo quarto, disputatione 37. explica-  
tus est.

Impetratio interdum late, interdum vero speciali-  
ter, sumi solet. Priori modo impetrare nihil aliud est,  
quam ratione alicuius operis, vel obsequij aliquid ab  
alio obtinere, in quo sensu cuiuslibet operi meritorio  
potest impetratio tribui, & præsertim quando meri-  
tum est imperfectum quod à Theolog. de congruo no-  
minatum est, solet iuxta phrasim August. meritum  
impetratorium appellari, vt postea videbimus. Et sic  
etiam dixit Concil. Trident. sess. 14. cap. 4. contritio-  
nem impetrare à Deo veniam peccatorum. Impetra-  
tio ergo in hoc sensu accepta sub merito includitur,  
& de illa in sequentibus dicemus, præsertim de meri-  
to congrui disputando. Alio vero modo magis pro-  
prio, & speciali impetratio attribuitur orationi,  
tanquam proprius effectus eius, quia in ea non con-  
sideratur ex parte impetrantis meritum, vel aliud  
obsequium præter petitionem, quæ principaliter in-  
nititur bonitati Dei, à quo hoc postulamus. Atque  
hoc etiam modo sumpta impetratio, est sine dubio  
moralis effectus gratiæ, quia petitio moraliter tan-  
tum obtinet suum effectum, & vt ad hoc valeat apud  
Deum, necessarium est, vt à gratia procedat, quia ne-  
mo potest petere, quærere, aut pulsare, sicut oportet,  
sine Spiritus sancti inspiratione, & adiutorio, vt  
definit Concilium Arausicanum canon. 6. Quia vero  
gratia hunc effectum specialiter operatur per oratio-  
nem, quæ est actus religionis, ideo de hoc effectus  
specialiter disputatum est in tomo secundo, de Re-  
ligione tractatu primo, libro primo, capite vigesimo  
tertio.

Solum ergo superest nobis hoc loco dicendum de  
merito prout est peculiaris gratiæ effectus. Ratio e-  
nim meriti proprietatem quandam significat pro-  
prium humanorum operum, sub illis angelica et-  
iam opera cōprehendendo, quatenus cum ratione, &  
libertate fiunt, nam talia opera sunt aliqua retribu-  
tione digna, & ideo meritoria dicuntur, vt notauit  
D. Thom.

Effectus gra-  
tiæ physi-  
cus, vel mo-  
ralis.

De effecti-  
bus physici  
gratiæ hic  
non tracta-  
dum.

2.  
Moralis  
triplex.  
Neque rursus  
de illo effectus  
moralis, qui  
est satisfactio.  
De satisfactio-  
ne.

3.  
Neque rur-  
sus de altero  
effectus mo-  
ralis, id est,  
impetratio-  
ne proprie  
sumpta.

4.  
De merito  
tractatio  
instituitur.







quod summæ ingratitude est. Atque his addunt alia, quæ postea circa meritum gloriæ expendemus.

2. *Quorūdam* apud Deum simpliciter fateantur, nihilominus alii catholico-  
*rum senten-* qui eorum negant, posse nos mereri de condigno, præsertim gloriam. Ita sentit Durandus in 2. distinct.  
*tia in præ-* 27. quæst. 2. vbi numer. 12. distinguit duplex meritum  
*senti quæst.* de condigno, vnum improprium, & large dictum ex diuina ordinatione, & acceptatione proueniens, aliud proprium, quod inducit debitum, & iustitiæ obligationē ob dignitatem ipsius operis, & prius meritum admittit, at posterius negat. Quem imitatur Burgen. in Addit. ad Lyram in Psalm. 35. dum absolute negat, aliquem secundum legem ordinariam mereri de condigno vitam æternam Vvaldensis etiam non parum illi sententiæ fauet tomo 3. de Sacramentalibus capit. 7. Nam licet videatur loqui contra Pelagianos, vt magis exponit capite nono: excedit nihilominus in modo loquēdi, & carpens Scholasticos, eo quod simpliciter meritum de condigno admittant. Citatur etiam pro hac sententia Marilius in 2. quæst. 18. artic. 4. conclus. 1. Sed in 2. videtur moderari sententiam, quam infra exponemus. Imo etiam aliqui tribuunt hanc sententiam D. Thomæ, quia in quæst. 14. artic. 1. dicit, in nobis non esse meritum apud Deum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter loquitur Caietan. tomo 3. Opusc. tract. 11. cap. 6. §. Veruntamen. Sed alius est sensus vtriusque, vt postea explicabimus.

3. *Primum argumen-* Fundamenta huius sententiæ sunt. Primum est illud ad Romanos 8. *tum præ-* *dentis sen-* *tentia.* *Eufionis* *impugnatio* *seu 2. argu.* Non sunt condigne passionis huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis. Vbi aperte videtur excludere condignitatem nostrorum operum, & rationem videtur explicare 2. ad Corint. 4. Quia quod momentaneum est, & leue tribulationis nostræ, æternam gloriæ pondus operatur in nobis. Quod si quis respondeat, Paulum loqui de condignitate, seu æqualitate rei ad rem secundum substantiam earum, non vero excludere æqualitatem proportionis. Contra hoc obijcit secundo Durandus, quia si quæ esset huiusmodi dignitas proportionis in nostris operibus, maxime proueniret ex eo, quod talia opera sunt ex gratia, & ex Spiritus sancti motione: sed hoc non satis est: ergo. Maior supponitur, tum ex communi sententia, tum etiam quia nihil aliud cogitari potest. Minor probatur, tum quia Spiritus Sanctus est extrinsecus motor, a quo talis dignitas sumi non potest, nam etiam interdum mouet Spiritus sanctus peccatorem ad bene operandum, & non propterea de condigno meretur: tum etiam quia gratia solum metaphorice dicitur semen gloriæ, & ideo nunquam potest operibus tribuere sufficientem proportionem, seu condignitatem ad gloriam.

4. *Tertium argumen-* Tertio argumentatur, quia meritum simpliciter, ac de condigno est illud opus, cui ex iustitia debetur merces, ita vt si is, apud quem aliud meretur, mercedem neget, sit simpliciter iniustus, sed impossibile est esse tale meritum hominis ad Deum: ergo. Maiorem supponit Durandus tum in loco citato, tum in 1. distinct. 17. quæst. 2. num. 13. & in 3. d. 20. q. 1. num. 4. tanquam certam ex communi sensu, & significatione istarum vocum. Minorem autem probat, primo quia non potest homo facere Deum sibi debitorem ex iustitia, quia nec condignas gratias illi agere potest pro beneficijs acceptis: ergo multo minus potest illum ex iustitia obligare. Secundo quia alias non posset Deus etiam de potentia absoluta negare gloriam homini merenti illam, quod sentire, ait Durandus, est temerariam, seu blasphemum. Et sequela patet, quia non potest Deus esse iniustus per quamcūq; potentiam. Tertio quia quicquid homo habet, est ex libertate Dei acceptum, & semper manet sub dominio Dei magis, quam ipsius hominis: ergo nullum opus potest esse in homine, quod sit condignum meritum præmij apud Deum.

Pars 3.

Primo vero dicendum est, homines posse vere, & propriè ac simpliciter apud Deum mereri, ex gratia, seu per gratiam operando. Hæc conclusio sub his terminis est de fide, vt late probant Vega, Filetanus, Bellarminus, & Stapleton. locis allegatis, Hosius in confessione capite 73. Ex quibus breuiter probatur assertio. Primo ex Scriptura, quæ operibus hominum meritum tribuit, Ecclesiastic. 16. Misericordia facit vnicuique locum secundum meritum operum suorum. Nec refert quæ græcè solum dicatur, secundum opera sua, nam interpres verum sensum declarauit iuxta sententiā Pauli, Si ex operibus, iam non est gratia, ad Romanos vndecimo, quia meritum intercedit. Confirmat hoc Paulus ad Hebr. 13. dicens: Beneficentiæ, & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostijs promeretur Deus. Vbi verbum actiuum passiuè positum est, sensus vero est, talibus operibus promeremur Deum, qui est merces nostrorum operum, iuxta illud Genes. 17. Ego protector tuus sum, & merces tua magnanimis. Vtibi notauit Diuus Thomas lectio. 2. in fine. Vnde confirmatur, quia merces respondet merito, sed Scriptura docet, operibus iustorum respondere mercedē apud Deum, ergo in eisdem locis satis expressè tribuit meritum operibus iustorum. Maior ex terminis satis clara est, in vsu Latinorum, qui nomen etiam mercedis à merendo deriuant. Probari vero etiam potest ex Paulo ad Romanos quarto dicente, Et autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Et ex Augustino epistola 105. dicente, idem esse mercedem operanti, quod stipendium militanti. Minor autem ex dicto loco Ger. e. 17. sufficienter probatur. Nam sicut Abraham à Paulo proponitur tanquam exemplar iustificationis per gratiam, ita potest à nobis proponi vt exemplum, in quo facta est omnibus mercedis promissio. Generaliter vero Sapientiæ quinto. Iusti in perpetuum viuunt, & apud Dominum est merces eorum: & Christus Dominus Matth. 5. Merces vestra copiosa est in caelis: & Matth. 10. Qui recipit iustum in nomine iusti mercedem iusti accipiet.

6. *2. Probatur* *ex alijs Scri-* *ptura ver-* *bis aequi-* *alentibus.* Simile argumentum sumitur ex alijs nominibus mercedi æquivalentibus. Vnum est nomen coronæ, nam vt dixit August. libro 50. Homiliarum in 14. Corona iustitiæ merces est, ait autem Paulus 2. ad Timoth. 4. Superest mihi corona iustitiæ, quam reddit mihi Dominus in illa die iustus iudex, & addit. Non solum autem mihi sed & his qui diligunt aduentum eius. Dixerat autem in capite 2. Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit, & Iacobus capite 1. de iusto dicit. Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ. & Apocalyp. 2. Esto fidelis vsque ad mortem, & dabo tibi coronam vitæ, & capite tertio. Tene quod habes, vt nemo accipiat coronam tuam: & in eisdem locis hoc meritum, & præmium eius describitur. Deniq; Paulus 1. ad Corinth. 9. euidenter declarat, hanc coronam esse præmium laborum, seu certaminis, quam nomine etiam, brauij, significat, dicens, Nescitis, quod ij, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed vnus accipit brauium: sic currite vt comprehendatis. Quod etiam declarat exemplo eorum, qui in agone contendunt, & subdit. Et illi quidem vt corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam. De qua etiam dicit ad Philippen. tertio. Ad destinatum persequor brauium supernæ vocationis. Ac deniq; Tob. 4. cum pater consuluisset filio. Quomodo potueris, ita esto misericors, subiungit. Præmium enim bonum tibi thesaurizas in die necessitatis: præmium autem euidenter dicit relationem ad meritum. Vnde Sapientiæ 4. de casta generatione dicitur: In perpetuum coronata triumphat incoinquinatorum certaminum præmium vincens.

7. *3. Ex locis* *alijs agenti-* *bus de cor-* *relatiuo* *meriti.* Vltimo hoc euidenter confirmant illa Scripturæ testimonia, in quibus homines iudicandi à Deo dicuntur secundum opera sua iuxta descriptionem vltimi iudicij à Christo Domino factam Matth. 25. & à Paulo significatam, cum dixit 2. Corinth. 5. Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, siue bonum siue malum. Et in Apocalyp.

Nn

calyp.



calyp. c. 2. ait per Ioannē Dominus. *Ego sum scrutans renes, & corda, & dabo unicuique vestrum secundum opera sua.* Dicitur autem dari secundum opera, seu ex operibus, quod ex merito illorum datur, ut ex Paulo retuli, & satis declaratur Apocalypsi. 22. cum dicitur, *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.* Et in eodem sensu capite decimo quarto de his, qui in Domino moriuntur, dicitur. *Opera enim illorum sequuntur illos.* Et propterea etiam id, quod propter opera confertur, non donari, sed retribui in Scriptura dicitur, retributio enim liberaliorem donationem, sed recompensationem aliquo modo debitam significat iuxta illud Pauli ad Roman. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* & iuxta verbum Christi Luc. 14. *Cum facis conuiuium, voca pauperes, debiles, claudos, & cacos, & beatus eris, quia non habent retribuere tibi, retribuatur enim tibi in resurrectione iustorum.* Quam retributionem inspiciebat Dauid, cum dicebat Psal. 118. *Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum propter retributionem:* & Psalm. 17. *Retribuatur mihi Dominus secundum iustitiam meam, & secundum puritatem manuum mearum, &c.* Ac denique hæc retributio expresse vocatur remuneratio ad Heb. 10. *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem: non habet autem locum remuneratio, nisi ubi meritum intercedit.*

8. *Citati loci intelliguntur de vero & proprio merito absque metaphora.*

Ex quibus locis inter se collatis, & eorum multitudine, euidenter colligitur, has locutiones Scripturæ non esse metaphoricæ, sed de vero, ac proprio merito esse intelligendas, quia, & generalis, ac vera ratio interpretandi Scripturam hoc postulat, cum nulla sit necessitas, vel auctoritas, quæ permittat, ne dum cogat, ad metaphoras confugere in tam multa, & clara luce testimoniorum, & materia ipsa, quæ moralis est, & ad conuenientem Dei prouidentiam, & ad excitandos homines ad bene operandum pertinet, proprium, & simplicem sermonem requirit. Et ideo merito Ecclesia semper in hoc sensu Scripturam intellexit, ut ex traditione Patrum late probant moderni locis supra citatis, præsertim Bellarm. c. 4. Valent. disp. 8 q. 6. punct. 2. traditur, ac definitur à Concilijs Arausicano can. 18. dicente. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant.* Idem tradit Concilium Lateranen. in cap. Firmiter, de Summa Trinit. & Florentin. in literis vnionis, & expressius, ac latius Trident. sess. 6. cap. 16. & can. 33. ubi specialiter notanda sunt illa verba, in quibus dicitur, nihil deesse operibus iustorum, quæ in Deo sunt facta, quominus vitam æternā, vere promeruisse, censeantur.

9. *4. Accedit Ratio.*

Ratio huius veritatis maxime pendet ex his, quæ de conditionibus ad proprium meritum requisitis dicturi sumus. Et ex dicendis in assertione sequenti hæc probabitur. Nunc solum possumus congruentiam reddere, quia bona opera humana sicut ex natura sua sunt digna laude, ita etiam habent tanquam proprietatem connaturalem, quod meritoria sint, id est, ut aliqua retributio eis debeatur ab eo, in cuius commodum, vel honorem ordinantur: ergo hoc maxime conuenit operibus gratiæ, quæ superioris rationis bonitatem habent. Aliunde vero etiam ex parte Dei maxime congruum est, ut huiusmodi opera ad aliquod præmium ordinauerit: tum quia talia opera in ipsius obsequium maxime fiunt, & in eius gloriam redundant: tum etiam quia hoc fuit maxime necessarium in omni republica bene gubernata, ut membra eius spe præmij ad bene operandum alliciantur, Deus autem est supremus hominum gubernator, & eius prouidentia est perfectissima, & maxime in ordine ad finem supernaturalem: ergo maxime decuit, ut etiam in illo ordine hominibus proposita essent præmia, quæ mereri possunt: tum denique quia Deus præordinauit supplicia, quæ malis meritis responderent: ergo etiam habere debuit rationem bonorum meritorum, quibus præmia præpararet.

10. *Secundo dicendum est, posse homines mereri apud*

Deum absolute loquendo, de condigno, & secundum aliquam iustitiæ æquitatem. Hæc assertio non est de fide, quia sub his terminis non est definita, est tamen omnino vera, & valde consentanea principiis fidei, & testimonijs supra allegatis, ideoque conclusio est Theologica satis certa, quam communiter approbant Theologi, D. Thomas, & Caietanus in d. artic. 1. quorum mentem infra latius explicabimus, & ita etiam opinantur ibi Medina, & alij moderni expositores, & Valent. disp. 8. qu. 6. punct. 1. & 2. Altifiodoren. lib. 3. summæ, tract. 16. q. 2. Alens. 3. p. qu. 16. membr. 5. præsertim art. 2. Bonauent. in 2. dist. 27. art. 2. quæst. 3. & ibi Gabriel. quæst. 1. art. 2. concl. 1. & 3. & ibidem Richard. art. 2. q. 3. iunctis quæ docet in 4. dist. 46. art. 1. q. 1. & Scot. in 1. d. 17. q. 2. §. Ad solutionem huius questionis. Marfil. q. illa. 18. art. 4. concl. 2. Soto lib. 3. de Natur. & grat. cap. 7. Francisc. Romeus lib. de Necessit. operum verit. 22. Bellarm. & Vega supra q. 5. & alij etiam supra allegati.

Probari potest primo ex locis Scripturæ superius citatis, præsertim ex illis verbis ad Romanos. 4. *Ei qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Vnde ipsum nomen mercedis aliquam rationem iustitiæ, & condignitatis postulat. Quam etiam indicant verba retribuendi, vel reddendi secundum opera. Item hoc confirmat ipsa forma iudicij, in quo vnusquisque referet propria corporis, prout gelsit, siue bonum, siue malum: ergo tam in retributione bonorum, quam in supplicio malorum seruatur æquitas proportionis, & condignitatis operum, & stipendij eorum, ergo sicut in malis operibus seruatur condignitas, iuxta illud Apocalyp. 18. *Quantum glorificauit se in delictijs, tantum date ei tormentorum:* Ita etiam in præmio bonorum æquitas proportionis, & condignitatis ad merita obseruatur. Ideoque Paulus 1. ad Timoth. 4. dicit, Deum *ut iustum iudicem, bonis esse redditurum præmium, & ipsum præmium vocat coronam iustitiæ, & ad Hebr. sexto, ait: Non est iustus Deus, ut obliuiscatur operis vestri.* Et hoc etiam confirmat nomē mercedis, & stipendij: nam in illo proportio ad laborem obseruatur, & siquid liberalius datur, non censetur sub mercede, vel stipendio comprehendi. Vnde ad hoc etiam induci potest parabola operariorum in vinea, ubi pater familias dispensatori suo dixit, *Voca operarios, & da illis mercedem, & postea vni ex operarijs, qui conquerebantur, dixit: Non ex denario conuenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade:* de qua parabola plura in sequentibus. Denique interdum Scriptura utitur nomine dignitatis ad meritum iustorum declarandum, ut Sapient. 3. *Deus tentauit eos, & inuenit illos dignos se:* & Paulus ad Coloss. 1. *Non cessamus (ait) pro vobis orantes, &c. ut ambuletis digne, Deo per omnia placentes.* Et infra. *Gratias agentes Deo Patri qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum, &c.* Et 2. ad Thesal. 1. *In omnibus persecutionibus vestris, & tribulationibus, quas sustinetis in exemplum iusti iudicij Dei, ut digni habeamini in regno Dei, pro quo & patimini.* Et addit. *Si tamen (pro siquidem, ut recte ait Caietanus, imo ut alia litera habet, teste D. Thoma) iustum est apud Deum retribuere tribulationem his, qui vos tribulant, & vobis, qui tribulamini, requiem nobiscum.* In utroque ergo æquitas iustitiæ, ac proinde proportio, & condignitas obseruatur. Denique Apocalyp. 3. de Sanctis dicitur, *Ambulant mecum in albis, quia digni sunt:* quæ dignitas ex operibus consideratur, ut inferius c. 16. indicatur, & ibidem ratio æquitatis iusti iudicij Dei ex illa redditur.

Præterea quamuis Concilium Tridentinum veritatem hanc non definiat, nec verbis digni, vel condigni utatur, tamen non parum fauet huic sententiæ uet. multū in dicto canon. 32. utens illis verbis: *Vere mereri gratia Trident. augmentum, &c.* Non enim sine causa addidit illam particulam *vere*, sed ut significaret, hoc meritum plus esse, quam cuiusdam congruitatis, & ideo dixit esse augmenti gratiæ, ut tacite excluderet simile meritum respectu primæ gratiæ, quamuis in illa locum habeat meritum

Assertio 2. affirm. de merito de condigno ac certa Theologica.

11. Probatur ex sacra pagina.

12. Eidem facti uet. multū.



meritum de congruo, vt infra dicemus. Et simili modo in cano. 26. definit: debere iustos pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, æternam retributionem à Deo sperare, & in capit. 16. in confirmationem huius veritatis adducit testimonia Scripturæ supra allegata, & præsertim illa, quæ hanc indicant esse iustitiæ retributionem. In eodem ergo sensu se loqui indicat.

13. *Fauent & Patres.* Et simili modo fauet Aug. dicta epist. 105. scribens sicut dixit Paulus, *Stipendium peccati mors*, ita etiam vere dicere potuisset, *Stipendium iustitiæ vita æterna*, quia sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito iustitiæ tanquam stipendium vita æterna. Et infra declarat, *Recte stipendium dici, quia debetur, quia digne retribuitur, quia merito redditur*. Et quamuis in his verbis loquatur de stipendio peccati, tamen iam dixerat, in eodem esse verum de stipendio boni meriti. Additque Paulum noluisse ita simpliciter loqui de stipendio vitæ æternæ sicut de stipendio peccati, ne homines superbi occasionem sumerent ita sibi attribuendi meritum vitæ æternæ, sicut de meritū pœnæ, & ideo vitam æternam potius gratiam appellasse. Vnde ipse ait: *Cui debetur vita æterna, vera iustitia est. si autem vera iustitia est, ex te non est*. Et iterum infr. *Vita æterna iustitiæ quid est stipendium, sed tibi gratia est, cui gratia est, & ipsa iustitia*. Similia habet in Enchir. cap. 17. & in lib. de Grat. & liber. arbit. cap. 7. 8. & nono, vbi eodem modo exponit illud Psalm. 102. *Quicoronat te in miseratione, & misericordia*: scilicet, quia eius miseratione bona operamur, quibus corona reddetur. Similia habet tractatu 3. in Ioann. tractans verba Pauli, *de corona iustitiæ, quam reddet iustus iudex*: nam *Vt susciperet* (inquit) *gratiam misericordem Patrem opus habebat, vt premium gratiæ, iudicem iustum*. Et similia habet in lib. de Perfectio. iustit. & sæpe aliàs. Et cum Cyprian. epistola 25. ad quosdam confessores scripisset, eos laudans, & ad confessionem fidei, per quam eos Dominus ad coronam parabat, exhortatus esset in epist. 26. sic ipsi respondent. *Reddet tibi Dominus pro ista tua charitate mercedem, & huius tam boni operis representabit debitam frugem, nō minus enim coronæ mercede condignus est, qui hortatus, quam qui, & passus est*. Et Hieronym. in cap. 49. Isai. de Deo dicit. *Potentiam suam nostro arbitrio dereliquit, vt iuste voluntas premium consequatur*. Et eodem modo loquitur Hilar. in Psalm. 114. & Ambros. serm. 3. & 14. in Psalm. 118. & alia referuntur à Bellarmino, & alijs modernis auctoribus supra allegatis.

14. *Accedit tandem Ratio.* Vltimo possumus rationem addere, quia gratia facit homines dignos vita æterna: ergo opera, quæ ex illa procedunt, ratione illius, seu ex virtute illius, sunt merita digna vitæ æternæ. Antecedens notum est ex supra dictis de natura gratiæ, nam est tam singularis participatio naturæ diuinæ, vt ei sint connaturales participationes illorum actuum, quibus Deus beatus efficitur, qui sunt visio, & amor sui, in quorum participatione vita æterna consistit, & ideo verissime dicitur gratia facere hominem dignum vita æterna tanquam perfectione, & beatitudine sibi connaturali. Sicut homo ex vi rationalis animæ dignus est intellectuali cognitione, & maxime Dei. Consequentia vero probatur, quia sicut gratia habet proportionem cum vita æterna tanquam cum vltimo fine, ita opera gratiæ habent proportionem, & condignitatem cum eodem fine tanquam media illa maxime proportionata, & consequenter vt merita eius cōdigna. Nam, suppositis alijs conditionib. ad meritum necessarijs, nulla maior proportio ad condignitatem meritorum considerari potest, vt in solutionibus argumentorum magis, declarabitur. Et hac ratione dicitur gratia fons aquæ salientis in vitam æternam, vtique natura sua, & per opera sua. Et eadem ratione dicitur semen gloriæ: nam licet hæc attributio ex parte metaphorica sit, vt Durandus respondet, nihilominus in eo, vnde metaphora sumpta

est, sufficiens proprietas inuenitur: nam sicut semen natura sua habet connaturalem proportionem cum vivente, ita & gratia cum gloria, ad quam per opera sua hominem perducit. Et confirmatur ex alia proportionem: quia naturale est homini, vt per bona opera beatitudinem consequatur, & ideo homo etiam in sua pura natura spectatus, sicut haberet aliquam beatitudinem suæ naturæ proportionatam, ita per bona opera moralia illam consequeretur, taliaque opera merito dici possent tali præmio digna, & illi proportionata. Non minorem autem proportionem, & condignitatem habet gratia respectu gloriæ, quam habeat natura respectu beatitudinis naturalis: sunt ergo opera gratiæ sufficientia ad condignum meritum gloriæ, si aliæ conditiones necessariæ concurrant.

Supereff, vt ad contraria fundamenta respondeamus. Omisso autem primo fundamento hæreticorum fundato in errore, quod in iustis non sint bona opera, quod & per se falsum, & incredibile est, & factis in superioribus impugnatum. Hoc (inquam) omisso fundamento, ad secundum sumptum ex illo principio, quod iustificatio non est ex operibus, respondetur, principium illud duobus modis posse intelligi. Primo vt opera quasi per antonomasiam dicantur illa, quæ homo viribus suis sine gratia facit: & sic verum est illud. *Non ex operibus, ne quis gloriatur*. vtique de suis viribus se extollendo, & apud homines gloriam quærendo. Quo sensu dixit etiam de Abraham Paulus, *Si ex operibus iustificatus est, habet gloriam sed non apud Deum*. Et in eodem sensu loquitur August. in locis ibi allegatis, & in alijs similibus, in quibus humana merita excludere videtur: agit enim de illis, quæ gratiam omnino antecedere putantur, vt ipse explicuit in alijs locis allegatis ex epistola 105. de Grat. & liber. arbit. capite 6. & sequentibus, & alijs locis infra referendis. Alio modo vox illa, *Ex operibus*, intelligi potest de operibus etiam ex gratia factis, & in hac significatione cum dicitur iustificatio non esse ex operibus, si particula, *Ex*, dicat habitudinem seu causalitatem proprii meriti de condigno, tunc sermo est de prima iustificatione, quæ non est ex tali merito, vt infra dicemus. An vero excludat etiam meritum de congruo, infra etiam disputabitur. Quod vero non excludat dispositionem, seu præparationem voluntatis per opera gratiæ in libro octauo, capite decimo septimo dictum est. Denique probabile est, interdum Paulum per illum modum loquendi excludere opera legis veteris, quocumque modo facta, tanquam necessaria ad iustitiam, & de illis sine dubio loquitur in citato loco ad Galat. tertio, vbi contra illo tempore iudaizantes agebat, qui opera legis ad iustitiam requirebant, & de illis ait. *Quicunque ex operibus legis sunt, sub maledictio sunt*. Frustra ergo, & inepte inducuntur illa verba contra meritorum assertionem. Et quanquam permittatur accommodatio, vt sub maledictio esse dicantur omnes, qui de suis meritis confidunt, intelligendam esset iuxta primam declarationem, de ijs, qui de merito operum, quæ suis solis viribus sine gratia faciunt, gloriantur: non vero de ijs, qui de diuino auxilio principaliter confidunt: nam per illud, & legi satisfacere, & digne mereri apud Deum possumus.

Ad tertium fundamentum recte dicit Bellarmin. libro 5. de Iustificat. capit. 5. in fine, quanto ab hæreticis magis rhetorice, seu tragice amplificatur, tanto inanius inueniri. Tantum enim abest, vt ex merito nostro meritum Christi obscureretur, vt potius extollatur, & amplificetur magis. Quia non solum potuit per se mereri, sed etiam suis meritis nobis virtutem ad merendum obtinere. Sicut quod causæ naturales possint aliquid efficere, non derogat infinitæ potentiae, & efficientiæ Dei, sed potius illius virtutem ostendit: quia non solum virtutem efficiendi habet, sed etiam potest alios efficientes efficere: seruata sibi

15. *Ad fundamentum hæretic. in nu. 2. Ad secundum.*

16. *Ad tertium ex Bellarmin.*



nihilominus semper propria excellentia primæ, & vniuersalis, ac independentis causæ. Ita ergo nostrum meritum ostendit quidem efficaciam meriti Christi, eius vero excellentiam nullo modo minuit, quia semper est veluti prima causa in genere meriti, & vniuersalis in excellentia infiniti meriti, de rigore iustitiæ, & vniuersalis in sua causalitate, quia ab ipsius merito omnia aliorum merita pendent, & in omnibus meritis ipse Christus actu influit per meritum suum, vt infra videbimus. Et hoc est, quod ipse dixit Ioan. 15. *Ego sum vitis vos palmites, & sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, ita & vos, nisi in me manseritis, & qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum.* & similia, ac propterea per nostra merita non diuidimus gloriam inter nos, & Christum, quia tota gloria meritorum nostrorum in ipsum redundat. Scit beatitudo eius non minuitur ex eo, quod nos illius participes inferiori modo efficiat.

17.  
Ad 3. arg.  
Catholico-  
rum in n. 3.

Ad fundamenta Catholicorum respondetur, & in primis ad illud Rom. 8. *Non sunt condignæ passionibus huius temporis ad futuram gloriam*: respondetur Paulum loqui de operibus huius vitæ, & præsertim de passionibus externis secundum se consideratis: nam vt sic non habent condignitatem cum præmio gloriæ: habent autem illam, quatenus cum gratia coniuncta sunt, & ab illa dignitatem, & valorem accipiunt. Hoc est enim quod prius dixerat. *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt Filij Dei.* Et infra. *Si autem filij, & heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur* (vtique vt confortes, & fratres eius per gratiam) vt & conglorificemur. Et tunc adiungit. *Existimo enim, quod non sunt condignæ passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis*: nimirum, nisi spiritu Dei moti tanquam Filij Dei illas toleremus. Quod autem passionibus illis in se spectatæ non habeant illam condignitatem, explicatur à Paulo in alio citato loco 2. ad Cor. 4. quia passionibus sunt leues, & momentaneæ, pondus autem gloriæ magnum est, & æternū. Ita fere respondent Ruard. art. 11. & Bellarm. libr. 5. de Iustific. cap. 3. in 6. argum. & Romeus supra dicta verit. 22. estque optima responsio.

18.  
Ad 2. ibid.

Neque contra illam obstat secundum fundamentum Durandi, quia Maior ab illa assumpta falsa est, nam opera nostra ex virtute gratiæ habent condignitatem proportionis ad gloriam, vt iam declarauimus. Et ad primam impugnationem respondeo, licet Spiritus sanctus sit extrinsecus motor, nihilominus cum in iustis per gratiam habitat, illos reddere intrinsece proportionatos, & dignos gloriæ, & consequenter dare illis intrinsecam dignitatem, & virtutem per quam faciant opera tali præmio digna. Vnde non accipiunt merita hanc condignitatem ab Spiritu sancto tanquam à forma, vt sic dicam, vel immediato motore, sed à gratia, & tanquam à forma, & tanquam ab interno principio, à quo habent actus interni, in quibus est proprium meritum, substantiam, & perfectionem proportionatam gloriæ. Et ideo non est simile de actu peccatoris ex motione Spiritus sancti facto, quia non est à Spiritu sancto, vt in habitante, & ideo saltem illi deest dignitas gratiæ. Altera vero impugnatione Durandi in superioribus soluta est, vbi explicauimus metaphoram, qua gratia dicitur semen gloriæ, & quando deseruiat ad propriam condignitatem meritorum probandam, declarabimus. Augustinus vero in Præfat. ad Psalm. 102. & in Enarat. Psal. 125. non solum gratiam ipsam, sed etiam opera, quæ ab ea procedunt, semina vitæ æternæ vocauit, de illis optime intelligens verba illa. *Qui seminant in lacrymis, in exultatione metent* &c. Et illa Pauli 2. ad Corinth. 9. *Qui parce seminat, parce & metet*: & ad Galat. 6. *Qui seminauerit homo, hæc & metet* Et infra. *De spiritu metet vitam æternam*: nam sicut semen virtute continet arborem, vel fructum, ita opera gratiæ virtute continent gloriam, ad quam tendunt, & ideo dicuntur habere dignitatem proportionis cum illa.

Tertium fundamentum Durandi magnam postulat questionem, an ex tali merito de condigno redundet in Deo verum, & proprium debitum iustitiæ ad reddendum præmium? Cuius questionis decisio multa postulat, quæ paulatim tractanda sunt, & ideo nunc illam inferius tractandam remittimus. Breuiterque dicimus, posse intelligi condignitatem in merito respectu præmij, quicquid sit de obligatione iustitiæ ex parte Dei ad reddendum illud. Quia condignitas in hoc solum spectatur, quod opus habeat proportionem, & moralem valorem respectu talis præmij. Potestque per obligationem iustitiæ quasi hypothetice explicari, quia de se sufficiens est ad obligationem iustitiæ ex parte reddentis præmium, si persona eius talis obligationis capax sit. Hactenus ergo solum probauimus, dari in iustis hoc modo meritum de condigno. Argumenta vero in dicto fundamento à Durando proposita procedunt contra obligationem ex parte Dei, eorumque vim postea expendemus.

## C A P V T II.

*Vtrum ad meritum apud Deum aliquis actus hominis necessarius sit?*

**T**Erminata questione, an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum? tractanda sequitur, quid tale meritum sit? Quæ non potest à nobis melius explicari, quam conditiones ad tale meritum requisitas explicando. Hæ autem conditiones ex quinque capitibus requiri possunt, primo ex parte actus capacis meriti, secundo ex parte personæ merentis: tertio ex parte eius, cui homo de condigno mereri potest: quarto ex parte Dei, apud quem meretur: quinto ex parte Christi, per quem meremur. De quibus ordine dicendum est. Et quia in ipso actu, quo meremur multa concurrunt, sc. generalis, ratio actus, & modus eius, vtique vt liber sit, & præterea species, seu qualitas, sc. quod sit bonus, supernaturalis, internus, vel externus, & si quid aliud est simile, ideo singula distinguenda, & expendenda sunt.

Primum ergo statuimus necessarium esse ad meritum, vt in aliquo actu voluntatis humanæ, seu creatæ fundetur. Quia proprium meritum dicit ordinem ad retributionem, propter obsequium alicui exhibitum, vel propter opus in utilitatem eius factum, quod non fit sine actu. Neque obstat, quod aliquando dicitur res aliqua mereri proprietatem aliquam, vel accidentalem perfectionem propter excellentiorem naturam, seu essentiam, sicut rationalis natura ratione suæ perfectionis dici potest mereri à Deo maiorem, seu specialiolem prouidentiam. Hoc (inquam) non obstat, quia ille est improprius, seu metaphoricus modus loquendi, quo tantum significatur proportio quædam, seu naturalis connexio inter talem naturam, & proprietatem, aut influentiam Dei, quam ex natura sua postulat. Proprium autem meritum ultra id, quod naturaliter est, vel ab alio receptum, dicit aliquid exhibitum ab ipso merente, & ideo necessario requirit actum hominis, in quo fundetur, vt sumitur ex D. Tho. 1. 2. q. 21. art. 3. & alijs auctoribus infra citandis.

Dubitari autem potest, an hoc sit proprie, & in rigore intelligendum de actu positiuo, vel possit extēdi ad aliqd aliud, quod proprie actus non fit? In quo puncto Angelus in Moralib. c. 10. §. antepenult. & in sequenti tria distinguit in vfu libero voluntatis humanæ, quæ sunt, actus positiuus elicited ab illa: omisio, seu carētia liberi actus, quæ sine positiuo actu potest esse indirecte voluntaria, & conatus ad agendū, vel volendū, qui non habet effectū propter occurrētes impedimētum. Hunc conatum ponit vt mediū inter actum, & priuationem eius, quæ putat esse aliqd positiuum, & in hoc à priuatione, seu omisione actus distinguui, & nihilomin⁹ nō peruenit ad actū, quæ vel De⁹ non

19.  
Ad 3. in n. 4.

1.  
Recensentur  
conditiones  
meriti.

2.  
Fundamē-  
tum meriti  
est actus vo-  
luntatis  
creatæ.

3.  
Angelus o-  
pinione-  
gans.



non vult ad illum concurrere, vel aliud impedimentum conanti voluntati resistit. Hæc igitur partitione supposita, dicit in omnibus illis posse inueniri meritum proprium, & de condigno, ac proinde cum dicitur, meritum esse actum, intelligendum esse late de proprio actu, vel de quolibet alio moraliter illi æquiualete, vt sunt moralis priuatio, vel conatus. Ad eum modum, quo D. Thomas 1. 2. q. 71. art. 6. explicat definitionem peccati, qua dicitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, dicens sub illis terminis significantibus actiones, subintelligendas esse oppositas omissiones: nam peccatum etiam esse potest non dictum, vel factum, vel non concupitum secundum legem Dei.

4.  
Ratio prædictæ opinionis.

Atque hinc sumitur primum fundamentum huius sententiæ: nam meritum pœnæ potest esse sine actu: ergo & meritum præmij. Antecedens supponitur ex D. Thoma supra art. 5. dicente, posse inueniri peccatum sine aliquo actu, sicut in eadem 1. 2. qu. 6. art. 3. dixerat, posse inueniri voluntarium sine actu: omne autem peccatum est meritorium pœnæ. Consequentia vero probatur à paritate rationis, quia sicut omittere bonum debitum malum est, ita abstinere à malo prohibito, bonum, & laudabile est, & sicut primum potest fieri sine actu, ita & secundum: ergo sicut primum est meritorium pœnæ, ita & secundum est meritorium præmij. Et confirmatur: nam Ecclesiast. 31. beatificatur ille, qui inuentus est sine macula: & de illo subditur. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala & non fecit.* Et additur. *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino:* ergo illa abstinencia à malo digna est

Confirm. 1.

Confirm. 2. retributione apud Deum. Confirmatur secundo, quia duæ sunt partes vniuersalis iustitiæ, sc. facere bonum, & declinare à malo, teste D. Thom. 2. 2. q. 79. art. 1. & Aristotele 3. Ethicor. cap. 5. & sumitur ex illo Psal. 146. *Declina à malo, & fac bonum, & inhabitabit in seculum seculi:* sed meritum responderet iustitiæ: ergo in vtraque parte iustitiæ præcise spectata potest meritum inueniri. Alterum fundamentum huius sententiæ sumitur ex parte conatus, quia potest voluntas conari, & non facere propter impedimentum, ergo si conatus sit ad bene operandum, solus sufficit ad meritum sine actu, cum per voluntatem non stet, quominus cum conatu simul etiam actum habeat.

Ratio 2.

5. Vera sententia. Nihilominus vera sententia est, ad meritum præmij apud Deum requiri proprium, & positium actum voluntatis. Hæc est communis Theologorum doctrina, quam expresse tradit D. Thomas 1. 2. q. 91. art. 5. ad 1. & in 2. 2. q. 79. art. 1. ad 2. & art. ad 4. Alciudoren. lib. 2. sum tract. 29 cap. 2. q. 1. ad 2. Durand. in 2. d. 31. q. 2. ad 2. & ex professo tradit Maior in 3. dist. 38. q. 1. Cumel. 12. q. 114. art. 3. disput. 5. alij vero Theologi id potius supponunt, quam disputant. Vt autem hanc sententiam probemus in primis excludendum est illud medium inter actum, & priuationem actus: quod Angelus fingit, & conatum appellat, quia in voluntate nullus conatus moralis, & voluntarius intelligi potest sine aliquo actu positio ab illa elicitio, licet bonus actus voluntatis possit esse, & appellari conatus ad alium actum, quem fortasse perficere non potest. Vtrumque simul declaratur, & probatur: nam vel actus, ad quem voluntas conatur, est externus, id est, alterius potentiæ à voluntate, vel ab ipsa voluntate eliciendus. Si actus sit externus, & homo possit exequi illum, tunc si voluntas vere, & efficaciter conetur, habebit effectum, & ita non erit sine actu, ad quem conatur. Si vero executio voluntatis non est in hominis potestate, quia vel DEVS non vult ad talem actum concurrere, vel potentia hominis executiua aliter est impedita, tunc conatus voluntatis non est, nisi aliquod desiderium: seu affectus ad exequendum talem actum, si possit, & tunc conatus ille meritorius esse potest sine actu, quem pro obiecto habet, quia tunc voluntas pro facto reputatur, non tamen propterea tale meritum est sine

Pars 3.

actu absolute, & simpliciter, quia conatus ille aliquis actus est ab ipsa voluntate elicitus: nam est desiderium, & actualis affectus eius.

Idemque argumentum fiet, si voluntas dicatur conari ad actum a se elicitum, vel eliciendum. Nam si talis actus est in potestate voluntatis, & illum non elicit, profecto ad illum non efficaciter conatur, sed ad summum inefficaciter, & tunc conatus non est, nisi simplex aliquis affectus, seu velleitas, (vt vocant) quasi reflexa super alium imperfecte amatum, seu desideratum. Vnde si in tali conatu potest esse aliquod meritum, illud non est sine aliquo actu elicitio voluntatis, licet imperfecto, & reflexo. Quod si voluntas ita conetur ad actum elicitum, vt exequatur illum, tunc conatus voluntatis non est aliquid distinctum ab effectione ipsiusmet actus, neque in illo conatu est aliud meritum, quam sit in ipso actu. Ergo propter meritum conatus non oportet fingere meritum sine actu, cum conatus ipse non possit esse in voluntate sine aliquo actu ab ipsa elicitio. Quocirca licet inter aliquem particularem actum, & priuationem eius cogitari possit conatus quasi quid medium inter vtrumque: nihilominus inter actum, & priuationem actus generatim sumptam, non potest intelligi conatus medius, quia non potest fingi conatus positius, & distinctus ab actu primo, qui non sit actus elicitus ab ipsa voluntate, quia per illum conatum actualiter mouetur voluntas volendo, seu desiderando alium actum internum, vel externum, illa autem motio actualis voluntatis aliquid positium in ipsa est distinctum ab actu primo, & illi additum, & pendens ab efficientia ipsius voluntatis, cum voluntas ipsa libere conetur, & consequenter pendens etiam à concursu Dei: erit aliquis actus ab ipsa voluntate elicitus. Ig tur ex hac parte non potest dari meritum sine actu.

Superest, vt probemus in sola carentia actus mali non posse meritum inueniri sine actu. Quod in primis probant dicti auctores præsertim D. Thomas ex differentia inter meritum, & demeritum, nam meritum habet rationem boni, demeritum autem rationem mali: bonum autem consurgit ex integra causa, malum vero ex quocunque defectu, & ideo licet ad peccatum, seu demeritum sufficere possit, non facere, quod quis tenetur, nihilominus ad meritum non satis est pura negatio actus mali, sed necessaria est positua voluntas, qua quis velle, aut non agere, quod prohibitum est: aut tentationi resistere, quia sine voluntate perfecta, & propria non potest esse meritum. Itaque ad demeritum sufficere potest voluntarium indirectum, seu interpretatiuum: ad meritum autem, quod perfectius est, requiritur voluntarium perfectum, & directum, quod sine actu voluntatis esse non potest, vt ex 1. 2. q. 6. suppono. Potestque hoc confirmari ex doctrina D. Thomæ in eadem quæst. art. 3. vbi ait, omissionem actus non esse indirecte, ac moraliter voluntariam, nisi quando homo potest, & tenetur aliquid facere, & sciens, ac videns illud non facit. Hoc autem accidere potest in omissione bonorum actuum, non autem in omissione malorum: nam in bonis actibus potest supponi potestas, & obligatio faciendi, in malis autem licet supponatur potestas, non potest supponi obligatio, & ideo licet ommissio boni actus possit esse moraliter voluntaria tantum indirecte, ita vt homini ad demeritum tribuatur: nihilominus ommissio mali actus non potest ita esse voluntaria moraliter, & indirecte, vt ad meritum tribuatur, sed oportet esse directe voluntatem per aliquem actum.

Declaratur præterea, & varijs modis confirmatur hæc ratio, quia abstinere ab actu malo non potest esse meritorium, nisi sit voluntarium, alioqui mereretur homo dum dormit, quia nihil mali operatur. Non potest autem esse voluntarium, quin aliqua sufficiens consideratio præcedat, quia nihil volitum, quin præ-

Nn 3 cogni-

6.  
Viget argumentum factum.

7.  
Reijcitur etiam pura ommissio à fundando merito. Id probatur à D. Tom.

8.  
Authoris probatio 1. ad idem.



cognitum. At vero posita sufficienti cogitatione inducente ad actum malum, homo non se continet ab illius executione, nisi volendo: ergo talis omisso mali actus non est meritorius, nisi ratione boni actus, quo vult homo à tali malo abstinere. Dices, non esse necessarium, ut id velit, per actum positivum, sed satis esse, si voluntas suspendat omnem actum tam nolendi, quam volendi malum actum, seu obiectum sibi propositum. At profecto multi putant, hoc esse simpliciter impossibile, quod non est improbabile, veruntamen saltem est certum, id esse moraliter difficilimum, & non contingere, nisi homo cum magna reflexione ad id attendat, ut suam experiatur libertatem etiam circa suspensionem actuum. At vero usus talis potestatis, & suspensio actus boni, quo homo refutet actum malum sibi per cogitationem ablatum, non est laudabilis, sed otiosa: imo, & moraliter periculosa: ergo talis modus non operandi malum non potest esse meritorius: ergo ut homo mereatur, non operando malum, necesse est, ut directe velit illud non facere, vel ut velit facere aliud bonum impossibile cum illo malo, & ita non est hoc meritum sine actu.

Quod aliter comprobatur ex alia differentia inter bonam, & malam voluntatem, nam ut homo male velit, non est necesse, ut velit malum, quia malum, id enim repugnat, sed satis est, quod velit malum sufficienter cognitum, etiam si ex motu bono indirecte illud velit, quia malum ex quocunque defectu. At vero ut homo bene, ac meritorie velit, non satis est, ut velit bonum, sed oportet, ut velit, quia bonum, seu ex honesto motu, ut suppono ex 1.2. q. 18. & statim c. 4. attingam. Hinc ergo est, ut ad demerendum satis sit omisso boni actus debiti, etiam si per puram priuationem, & indirecte tantum voluntariam, esse supponatur, quia illa priuatio boni actus est mala quocunque modo, vel ex quocunque motu sit volita. At vero omisso actus mali non sufficit per se ad honestatem actualem voluntatis, quia potest esse volita ex bono, & ex malo motu, ergo ut simpliciter sit honesta, & meritoria, necessarium est, ut sit voluntaria, seu intenta ex aliquo honesto motu: non potest autem esse sic intenta, sine positivo actu voluntatis, ut per se notum videtur, quia intentio dicit positivum actum, & quia non potest discerni inter motuum honestum, ac turpe, vel indifferens, nisi per positivum motum voluntatis: ergo ad meritum in non agendo malum necessarius est positivus actus voluntatis, quo id velit ex honesto motu.

Et confirmatur, quia meritum apud Deum debet in gloriam eius aliquo modo referri, quia de ratione meriti in communi est, ut sit obsequium, vel commodum eius, apud quem est tale meritum. At vero pura carentia actus mali non refertur in gloriam Dei, quia neque intrinsece habet illam relationem, cum de se sit indifferens, ut bene, & male appetatur, neque etiam ex relatione operantis, quia supponitur nullum habere actum: ergo talis pura carentia non potest esse meritoria apud Deum. Denique per meritum tendit homo in beatitudinem: per illam autem negationem actus homo non tendit in beatitudinem, sed ad summum ab illa non recedit: ergo non sufficit illa negatio ad meritum: ergo semper necessarius est aliquis positivus actus, in quo meritum fundetur.

Atque ex his solum manet fundamentum contrariæ sententiæ. Quicquid enim sit de peccato, seu demerito, multi enim putant etiam illud haberi non posse sine positivo actu, etiam si nunc contrarium admittatur, non refert, quia longa diuersa ratio est in bono, quam in malo merito, ut satis explicatum est. Ethumano, ac morali modo id est evidens: nam ad offendendum Deum, & demerendum apud illum, satis est, non facere voluntatem eius: ad merendam autem retributionem, non satis est illum non offendere, sed aliquid etiam in obsequium eius facere ne-

cesse esse. Vnde ad primam confirmationem respondemus, laudari, & præmio affici iustum, qui potuit transgredi, & non est transgressus, propter voluntatem obediendi Deo in non transgrediendo voluntatem eius. Et similiter ad secundam confirmationem dicitur cum D. Tho. dicta q. 79. art. 1. ad 2. quod declinare à malo, secundum quod ponitur pars iustitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur præmium sed solum vitæ penam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit. Ad alteram partem de conatu, satis responsum est.

## CAPVT III.

*Virum libertas actus necessaria sit, ut ille sit meritorius?*

Hæc quæstio disputari potest, vel etiam secundum legem ordinariam rerum naturis consentaneam, vel etiam secundum absolutam Dei potentiam. In priori sensu certissimum est de ratione actus meritorij esse, ut sit liber, libertate utique propria, quæ indifferentiam ad volendum contraria, vel saltem ad volendum, & non volendum requirit, ideoque necessitati opponitur, & non tantum coactioni, ut in proleg. 2. c. 1. & 2. late declarauimus. Atque hoc in sensu veritatem hanc docent communiter Theologi in 3. d. 18. tractantes de Christi merito, Bonau. art. 1. q. 1. ad 3. Scot. q. vnic. §. Est igitur, & in solut. ad 4. Alber. art. 2. ad 1. & 2. Richard. art. 1. q. 1. Almain. q. 1. Duran. q. 2. n. 5. & in a. d. 5. q. 3. ad 1. & dist. 27. circa litteram Magistri, ubi alij Theologi idem sentiunt, & Ocham. in 1. d. 17. q. 2. Alex. Alenf. 3. par. q. 17. memb. 2. art. 2. Marfil. in 3. q. 12. art. 1. Soto lib. 3. de Natur. & grat. c. 7. Vega lib. 15. in Trid. c. 16. Hous in Confess. c. 37. Bellarm. lib. 5. de Iustific. c. 10. Et sine dubio fuit sententia D. Th. in 1.2. q. 21. art. 3. ubi rationem meriti, & demeriti ponit ut proprietatem actus moralis, & humani, de cuius ratione est libertas. Vnde in solut. ad 2. docet, hominem esse dominum illorum actuum, per quos meretur, & art. 3. ad 2. licet. Homo sic mouetur à Deo ut instrumentum, quod tamen non includit, quin moueat se ipsum per liberum arbitrium, & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum. Et idem supponit de merito Christi in 3. p. q. 19. art. 3. & 4. iuncto art. 4. quæstionis 18.

Potest autem hæc assertio probari eisdem Scripturæ locis, quibus libertas arbitrij demonstratur: nam in eisdem significatur, ideo hominem esse præmij, & poenæ capax, quia libertatem arbitrij in suis operibus, & electionibus habet. Hoc patet manifeste ex vulgari loco Ecclesiæ 15. Deus ab initio constituit hominem in manu consilij sui, &c. vsque ad illud. Ante hominem nostram vitam, & mors, bonum, & malum, quod placuerit, dabitur illi: utique tanquam poena, vel præmium. Et eandem vim habet illa conditionalis: Si volueris mandata seruare, conferuabunt te. Simili modo Ecclesiæ 31. de iusto dicitur. Quis est hic, & laudabimus eum: fecit enim mirabilia in vita sua, qui probatus est in illo, & perfectus est, & erit illi gloria æterna. & statim additur. Qui potuit transgredi, & non est transgressus facere malum, & non fecit: quia sine hac libertate nihil esset admiratione, vel præmio dignum in operibus iustorum, quod satis declarat Sapiens, cum adiungit. Ideo stabilita sunt bona illius in Domino, & elemosynas illius enarrabit omnis Ecclesiæ Sanctorum. Idem ostendi potest ex verbis Pauli 1. ad Cor. 9. Sic volens hoc ago, mercedem habeo: quod de voluntate libere operante merito exponit Augustinus libr. de Grat. & liber. arbit. capit. 2. Significat ergo Paulus, tunc solum esse locum mercedi, & præmio, quoniam opus libera voluntate fit, & ideo de se dicit 2. Timoth. 4. Bonum certamen certavi, cursum consummaui, fidem seruaui: in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illo die iustus iudex, non solum autem mihi, sed ex his qui diligunt aduentum eius. Corona autem libertatem operum imponit, quia ut dixit Hieronymus libr. 2. contra Iovin. Vbi

Ad confir.

1. Assertio 1. assum.

2.

Probat ex locis Scripturæ, ubi libertas arbitrij dicitur.

Eufasio.

Reijciit.

9. Secunda.

10. Tertia.

11. Ad rationem pro A gesto in n. 4.

neuf.



*neccitas nec corona, nec damnatio est.* Vnde idem Paulus. 2. ad Timoth. 2. dixit, *Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit:* ubi verbum, *legitime*, idem significat, quod secundum præscriptum legis, ideoq; libertatem supponit; quam legis observatio requirit.

3. *Ex locis Patrum, in quibus eandem libertatem demonstrant.* Quapropter merito possumus hanc veritatem confirmare testimoniis Patrum, qui inde maxime probare solent, hominem esse liberi arbitrii, quia est capax præcepti, præmii, & poenæ, ut in disputat. de Libero arbitrio ex professo traditur à Bellarmino l. 5. de Grat. & liber. arb. quæ compendiose idem refert lib. 5. de Iustificat. cap. 10. & nos aliqua diximus in dicto prolegom. 2. & in lib. 5. cap. 4. Supponunt enim Patres in illis testimoniis, quod sicut non possent opera hominis mala esse poena digna, nisi essent libera, ita neque bona fore digna præmio, nisi essent in potestate hominis constituta. Et ideo dixit Augustinus lib. de Grat. & lib. arb. cap. 2. *Ipsa diuina præcepta homini non prodesse, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa præmia perueniret.* Et inferius ait, cum Danid eum beatum prædicat, cuius voluntas fuit in lege Domini, satis indicare hominem voluntate sua in lege Dei consistere, quia nimirum si illud non esset positum in hominis voluntate, & potestate, non iam esset præmio beatitudinis dignus. Et ideo etiam dixit Bernard. in lib. de Grat. & liber. arb. *Tolle liberum arbitrium, & non erit, quod saluetur:* & ferre: Si. in Cantic. *Ubi non est libertas, nec meritum.* Quod optime confirmari potest illis Scripturæ locis, in quibus dicitur, Deum iudicaturum vnumquemque secundum opera sua, tam quoad præmium bonorum, quam quoad poenam malorum, non iudicantur autem homines, nisi de operibus liberis, ut manifestum est, quia nec laudatur quis propter illa, quæ necessario agit, nec etiam vituperatur propter ea, quæ agere, aut vitare non potest. Ergo cum opus meritorium sit propria materia diuini iudicii, & iustitiæ præmiatiuæ (ut sic dicam) sicut peccatum est materia iustitiæ vindicatiuæ, utrunque esse debet opus morale, ac liberum. Et hac ratione præmium iustorum dicitur fructus adinventionum ipsorum iuxta illud Isai. 3. *Dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedit:* Quia (ut ibi ait Diuus Hieronymus) *quæ seminaverit homo, hæc & metet:* ad Galatas sexto: *Et unusquisque onus suum portabit.* Nec potuit melius explicari libertas operum, quibus talis fructus acquiritur, quam vocando illa iustorum adinventiones, sicut de impio ibi dē subiungitur: *Ve impio in malū quia retributio manuum eius fiet ei:* quam ponderationem illorum verborum inlinuauit D. Thomas dicta q. 11. art. 3. in argumento. *Sed contra.* Eique adiungi potest, quod hac ratione merita iustorum dicuntur proprie opera ipsorum, id est, proprie humana, in quibus homo non tantum agitur, sed etiam se agit, & determinat, & ideo dicitur Apocalyp. 14. *Beati mortui, qui in Domino moriuntur, a modo iam dicit Spiritus, ut requiescant à laboribus suis, opera enim illorum sequuntur illos.* Denique confirmari hoc potest ex Concilio Tridentino quod in operibus gratiæ, & salutis libertatem requirit sess. 6. cap. 5. & sequentibus. Nam licet expressius ibi, & in canone quarto, loquatur de actibus, quibus disponimur ad iustitiam, nihilominus, & ratio est eadem de cæteris operibus meritoriis, quæ simul sunt morales dispositiones ad secundam iustificationem, seu augmentum gratiæ, & ad gloriam suo tempore obtinendam. Et ita eodē modo de cæteris operibus meritoriis loquitur toto c. 10. 11. 13. & 16. & in can. 31. & 32.

*An saltem de potestate absoluta possint mereri homines per actus voluntatis non liberos?*

4. **D**icet fortasse aliquis, his omnibus rationibus, & argumentis solum probari, de facto, & secundum ordinariam legem non mereri homines, nisi

per opera libera, quia Deus ita statuit, vel quia non vult alia opera ad præmium acceptare, non tamen inde sequi, hoc esse tam intrinsecum merito, ut non potuerit Deus aliud instituire, & ordinare, si vellet. Quæ obiectio postulat, & propriam, ac intrinsecam rationem assertionis catholice iam probatæ, & resolutionem quæstionis in secundo sensu supra proposito de potentia Dei absoluta. In quo puncto aliqui Scholastici docuerunt, posse esse verum meritum apud Deum per opus non liberum à necessitate, sed coactione tantum, id est per opus tantum voluntarium, præsertim cum perfecta cognitione, & aduertentia rationis factum. Ita sentit Maior in 3. d. 18. q. 1. ubi admittit hoc esse possibile de potentia absoluta, non tamen de lege ordinaria, in qua nullam videtur admittere dispensationem. Idem tenet Gab. ibidem artic. 1. notab. 5. & art. 3. dub. 1. & Olchot. ibidem q. 1. art. 4. & citatur etiam Petrus de Aliaco, qui etiam de facto admittunt aliquam dispensationem illius legis saltem in Christo, quem meruisse putant per actū fruitionis, seu beatificæ dilectionis omnino necessariū, vel quia forte existimarunt in Christo non fuisse actus liberos à necessitate, vel quia licet alios actus liberos habuerit, debuit nihilominus per illū perfectissimū actū quamvis necessariū, mereri. Et hoc esse potest primum illius sententiæ fundamentum.

Fundamentū secundū à priori eiusdē sententiæ esse videtur, quia Doctores allegati existimant, meritū nō esse proprietatē operis ex natura rei, sed conuenire illi solū ex institutione, & acceptance diuina, ut infra videbimus. Hinc ergo inferunt, sicut nūc Deus voluit ad meritū acceptare opera libere facta, ita potuisse acceptare voluntariū amorē, v.g. etiā ex necessitate factū, quia hoc pendet ex voluntate Dei, qui potuit promittere præmiū sub cōditione operis voluntarii, sicut nunc promittit sub cōditione operis liberi. Tertio potest hoc suaderi, quia præmiū debetur honestati operis, ut infra dicemus, sed eadē honestas, quæ est in opere libero, potest esse in opere necessario, ut patet in actu charitatis viæ, & patriæ, habet enim eadē bonitatē, quia habet idē obiectū, licet aliter applicatū, bonitas enim ex obiecto sumitur, nō ex applicatione, ergo potest Deus illū actū propter eandē bonitatē ad præmiū acceptare siue necessario, siue libere fiat. Accedit tandē, quod libertas in actu nihil est, nisi denominatio à potentia, quæ respectu actus extrinseca denominatio est, ergo propter solā illam nō potest actus ita fieri dignus præmio, ut sine illa esse non possit, seu à Deo acceptari, etiam de absoluta potentia.

Nihilominus secundo dicendū est, propriam libertatē actus, vel quoad specificationē, vel saltē quoad exercitiū, ex natura rei, & essentialiter esse necessariā ad proprium meritū, ita ut sine illa inueniri non possit, etiā de potentia absoluta. Ita sentiunt communiter Theologi allegati, idemq; supponunt sancti Patres, quando ex merito actū, illorum libertatē colligunt: nam si necessitas libertatis ad meritū nō esset intrinseca ex natura rei, sed ex institutione, & acceptance diuina posset facile responderi, opera hominū esse meritoria, non quia libera sint, sed quia Deus acceptare illa voluit, contrariū vero sancti Patres supponūt, nimirū ideo bona opera hominū digna esse posse, ut acceptentur ad meritū, quia libera sunt. Quod optime potest à contrario confirmari, quia non potest opus esse meritorium poenæ, nisi sit liberum. Quo sensu dixit Aug. l. de Vera relig. c. 14. & l. 1. Retract. c. 13. *Vsq; adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium:* & Arist. 3. Ethicor. c. 5. similiter dixit, non reprehendi hominē propter naturalē defectum, sed propter ea, quæ per inertiam, vel otiū committit, & ratio ipsa naturalis docet esse iniustissimum punire aliquem propter id, quod vitare nō potest, ergo simili modo non potest opus esse præmio dignum, si absq; libertate ex necessitate fiat: nam oppositorum eadem est ratio.

Nn 4

Deni-

Opinio 1.

Eius fundament. 1. ab exemplo meriti Christi Domini.

5. Secundum fundamentum à priori.

Tertium,

Ultimum,

6. Assertio 2. omnino negans posse actum non liberum esse meritorium.

Confirm. à contrario.

Ex Trident. tandem confirmatur.



7.  
Probatur  
tandem à  
priori.

Confirma-  
tio. 2.

Denique probatur à priori, quia esse meritorium, vel demeritorium est proprietas quadam moralis, & ideo necessario, ac essentialiter supponit in actu esse morale, sine quo intelligi non potest proprietas moralis, at vero actus moralis primario, & quasi formaliter constituitur per esse liberum, ut ex 1. 2. suppono, ergo non potest intelligi meritum in actu, nisi liber sit. Et confirmatur, nam ob similem rationem non laudamur, nec vituperamur propter ea, quæ naturalia sunt, sed propter bonos, vel malos mores, qui libertatem requirunt: nam actum esse laudabilem, vel vituperabilem, est proprietas moralis eius, & ideo supponit in eo esse liberum, quod est esse morale, idem ergo est de merito: nam meritum supponit, actum esse laudabilem, & addit respectum ad alterum, apud quem est meritorium, propter aliquod morale obsequium illi exhibitum. Et confirmatur tandem quia qui meretur apud alium, oportet, ut sit Dominus sui operis, ut possit alterum obligare ad præmium reddendum secundum aliquam iustitiæ rationem, quæ inter meritum, & præmium necessario interuenit, sed homo tantum est dominus operum, quæ libere exercet, ergo non potest opus intelligi dignum præmio, vel aptum ad meritum, nisi sit liberum, vel (quod idem est) sub dominio operantis. Dixi in assertione, *vel saltem quoad exercitium actus*, quia hæc sufficit ad dominium actus. Unde constat, non esse necessariam ad meritum libertatem quoad specificationem inter bonum, & malum, seu (quod idem est) non esse necessariam potestatem ad peccandum, ut videtur sensisse Abulen. Matt. 25. q. 566. dicens, beatos non posse mereri, quia non habent liberum arbitrium flexibile ad malum, illa enim ratio supponit, libertatem ad malum esse necessariam ad merendum, quod plane falsum est, alias Christus mereri non potuisset, quia libertatem ad malum non habuit. Et idem erit de confirmatis in gratia si fortasse aliquis ita est intrinsece confirmatus, ut sublata ei sit potentia peccandi, ut fuit fortasse beatissima Virgo. Denique nulla est ratio, cur ad merendum sit necessarius ille modus libertatis, cum libertas quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem inter diuersa bona, vera libertas sit, & operantem constituat verum dominum sui actus. Talis enim est libertas Dei, qua nobis libere bene facit, & satis est, ut propterea omni laude, & gratitudine dignus sit, ergo eadem in creaturis sufficiet non solum de potentia absoluta, sed etiam ex naturæ rei, ut suis operibus mercede dignæ efficiantur.

8.  
Ad 1. fun-  
dament. ab  
exemplo  
Christi in  
num. 4.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ, quatenus ex Christi merito sumitur, tanquam certissimum, statuendum est, Christum Dominum habuisse opera libera, per quæ mereri potuerit, & de facto meruerit, neque de hoc potest esse inter catholicos controuerfia, quanuis in soluendis difficultatibus, quæ in explicanda illa libertate occurrunt, sit inter eos varietas, ut in 1. tom. 3. partis tota disp. 37. late tractauimus. An vero Christus meruerit per actum amoris beatificum, inter eos controuertitur, nos autem, cum supponamus, actum illum etiam in Christo fuisse necessarium quoad exercitium, consequenter affirmamus non magis meruisse Christum per illum actum, quam per visionem beatificam, vel per ipsam vniionem hypostaticam. Nam certe si actus omnino necessarius potest esse meritorium, vix potest ratio probabilis reddi, cur non meruerit etiam per ipsam visionem, vel gratiam vniionis. At vero his tribuere proprium meritum improbabilissimum, & inauditum est. Nam (ut supra dicebam) interdum extenditur verbum merendi ad quodlibet ius, vel rationem debiti fundatam in dignitate, vel in alia conditione personæ mere naturali, seu necessaria, ut si quis dicat, Christum, quia erat filius Dei naturalis, meruisse habere à principio gratiam consummatam per

beatam visionem, in quo modo loquendi verbum meruisse non significat proprium meritum, sed condignitatem proportionis sufficientis ad fundandum aliquod ius, vel rationem meriti, non tamen potest significare proprium meritum, de quo tractamus. Ad eundem ergo modum permitti posset illa locutio, quod Christus propter immensum amorem Dei, etiam beatificum meruerit, id est, dignus fuerit quocunque alio bono creato vel in se, vel in suis membris recipiendo, non tamen potuit in illo amore esse proprium meritum, quod in proprio, & morali obsequio fundari debet. Neque hoc est contra perfectionem meriti Christi, quia habuit alios perfectissimos actus, aliumque amorem Dei liberum, per quem meruerit.

Ad aliud fundamentum sumptum ex acceptance diuina in primis licet daremus, meritum hominis, etiam quoad dignitatem, seu valorem pendere ex ordinatione, vel acceptance Dei, posset negari consequentia. Nam Scotus, Durandus, & alii admittunt meritum ex acceptance, & nihilominus negant, posse Deum pro merito acceptare opus non liberum, in quo non sunt sibi contrarii, (quidquid aliqui eis imponant.) Quia licet acceptatio, vel ordinatio Dei sit necessaria, & aliquid conferat ad meritum, quicquid illud sit, nihilominus ex parte operis debet supponere capacitatem, ut possit ad illud genus dignitatis, seu causalitatis ordinari, vel assumi (ut sic dicam) hæc autem capacitas in opere mere naturali, & non libero, nec morali non inuenitur. Quapropter non potest Deus magis acceptare ad meritum actum naturalem, id est necessarium, quam habitum charitatis, vel quam pulchritudinem, vel aliquid simile. Quapropter si Deus promitteret dare tale bonum habenti actum aliquem necessarium, illud bonum non haberet rationem præmii, sed liberalis doni sub tali conditione liberaliter promissi. Sicut si Rex promittat talem honorem homini nato ex parentibus nobilibus, non propterea acceptaret nobilitatem ut meritum illius honoris, sed tantum ut conditionem illi proportionatam. Vtius vero respondemus, falsum esse assumptum intellectum de merito, quoad valorem, & dignitatem operis: quia illam non accipit proprie ex acceptance Dei, sed potius ideo à Deo acceptatur, quia dignum est, ut infra videbimus. Vna autem ex conditionibus, à qua maxime pendet dignitas operis meritorii, est libertas, quia (ut dixi) est dignitas moralis, quæ esse morale supponere debet.

Ad tertium respondetur, præmium deberi honestati operis non tantum secundum se, seu physice spectatæ, sed quatenus potest morali modo attribui operanti, quia licet præmium proportionetur operi, nihilominus ipsi operanti tribuitur ratione operis, & ideo necesse est, ut ei possit imputari. Sicut etiam D. Thomas. 1. 2. q. 21. art. 2. cum Aristot. iam citato dixit, tunc actum esse laudabilem, vel vituperabilem, quando potest imputari agenti, quia ipse est, qui principaliter laudatur, vel vituperatur. Actus autem non imputatur operanti, nisi quando est in potestate ipsius, ita ut habeat dominium eius, ut ibidem dixit Diuus Thomas: nam qui sine libertate operatur, magis agitur, quam agat, & ideo non tam illi imputatur opus, quam naturæ, vel eius auctori. Quapropter licet in amore Dei necessario, & libero physice, ac realiter sit eadem bonitas, tamen, quia modus operandi non est idem, & amor liber attribuitur amanti, tanquam se determinanti, in amore autem necessario determinatur ab alio, ideo amor liber est capax meriti, non autem necessarius. Neque refert, quod ultimo loco addebatur, quia libertas actualis non dicit aliquid intrinsecum actui libero, nihil enim hoc obstat, nam satis est, quod in operante supponat realem, & intrinsecam potestatem non habendi talem actum, vel habendi contrarium, per quam

9.  
Ad 2. fun-  
dament. in n.  
5.

10.  
Ad 3. fun-  
dament.

Ad ultimā  
suasione.



quam est homo dominus sui actus, ratione cuius domini potest homo acquirere, vel amittere aliquid ius morale per actum suum, quod secluso tali dominio facere non posset. Sicut enim quauis dominium humanum circa res extrinsecas nihil physicum addat vel domino, vel rei, cuius est dominus, nihilominus ad morales effectus, & contractus plurimum valet. Ita ergo hoc dominium actuum liberorum necessarium esse potest ad meritum, etiam si nihil physicum addat actui præter relationem ad potentiam talem potestatem habentem, nam in rebus moralibus huiusmodi denominationes, vel habitudines magni momenti sunt.

*An quacunque libertas, etiam imperfecta sufficiat ad meritum?*

11. **V**ltimo dubitari potest circa hanc libertatem, quanta esse debeat, vt ad meritum sufficiat? Et ratio dubitandi est, quia plures dantur gradus libertatis in actibus humanis, aliqui enim sunt plene, & perfecte liberi, ac deliberati, quia cum perfecta aduertentia, & pleno consilio, ac libertate fiunt, alii sunt quidem sufficienter liberi, quia cum aduertentia sufficiente ad potestatem moralem agendi, & non agendi fiunt, quauis non fiant cum plena deliberatione, & consilio. Alii denique sunt non omnino necessarii, tamen imperfectissime liberi, quia sine sufficiente morali consideratione ex aliqua subita apprehensione sequuntur, ita vt vix possint contineri. Dubium ergo est, an quilibet istorum graduum libertatis ad meritum sufficiat? Nam pars affirmans videtur suaderi, quia in malis actibus quælibet ex his libertatibus sufficit ad demeritum, ergo etiam in bonis sufficit ad meritum. In contrarium autem videtur solus primus gradus sufficere, quia bonum ex integra causa, licet ad malum minor sufficiat.

*Arguitur pro affirm. parte.*

*Arguitur pro negat. parte.*

12. *Decisionis pars prima.*

*Probatur 1.* 1. disp. 1. dub. penult. ante difficultat. 2. iuncta disp. 3. q. 113. art. 3. Et probatur primo ratione infinita, quia meritum, de quo agimus, est magnum, & excellens bonum morale, ergo ex parte principii requirit causam perfectam, & plenum dominium. Secundo quia ad dispositionem ultimam gratiæ requiritur propria libertas, & vsus eius ita perfectus, vt sit in morali potestate voluntatis conuerti, & non conuerti: ergo ad meritum de condigno non minor libertas necessaria est. Antecedens in superioribus sufficienter tractatum est, præsertim in lib. 3. 4. & 5. & non obscure sumitur ex Concilio Trident. sess. 6. c. 5. & can. 4. & 5. Et breuiter ostendi potest, quia ad peccandum moraliter necessaria est huiusmodi libertas, ergo multo magis erit necessaria ad conuersionem excludentem tale peccatum, saltem dispositiue, tum quia debet seruari proportio, tum etiam quia multo difficilior, & grauior est actus conuersionis, tum denique quia in illo actu principaliter operatur gratia, quæ illuminando, & dirigendo, ac iuuando, non perturbando rationem operatur. Et hinc facile probatur prima consequentia, quia opus meritorium de condigno apud Deum etiam est principaliter opus gratiæ, vt videbimus, & est dispositio ad nouam gratiam per maiori iure ad obtinendam illam, & suo tempore gloriam, ergo non minor libertas requiritur ad meritum, quam ad dispositionem primæ gratiæ. Tercio quia meritum consistit in obsequio voluntario, non est autem simpliciter, & suf-

*Tercio.*

ficienter voluntarium, nec Deo potest simpliciter placere, aut satisfacere, nisi fiat ex plena deliberatione, & potestate, ergo talis vsus libertatis requiritur ad meritum apud Deum.

Addendum vero est, huiusmodi libertatis vsus cum adiutorio gratiæ esse sufficientem ad meritum, neque esse necessariam deliberationem omnem ex parte perfectam. *Probatur primo*, quia nulla est ratio, vel fundamentum sufficiens ad exigendam tantam perfectionem libertatis in opere meritorio: nam sine illa potest esse voluntarium simpliciter perfectum. Item ex parte voluntatis non requiritur summa applicatio, vel conatus, ergo neque ex parte intellectus necessaria est consultatio, & aduertentia omnino perfecta. Item hac ratione Angelus mereri potuit in primo instanti, quauis non potuerit tunc uti sua libertate cum tanta deliberatione, quantam in secundo instanti habuit, vt nunc suppono. Idemque est proportionaliter in homine, vt supra tractando de gratia operante, & cooperante diximus. Præterea credibile non est, communem modum operandi iustorum non esse sufficientem ad meritum, cur enim Deus viam salutis ita restringeret, vt libertas, quæ sufficit ad peccandum mortaliter, non sufficiat etiam adiuta per gratiam in illo gradu ad meritum? Sed iusti in ordinario modo operandi virtutem non semper habent summam aduertentiam, vel deliberationem, satis ergo est, si operentur bonum cum ea libertate, quæ operando malum ad peccando mortaliter, sufficeret. Sicut dici solet libertatem, quæ sufficit ad peccandum mortaliter sufficere ad votum, vel professionem, aut contractum, nam simili fere ratione æqualis libertas sufficit ad ius iustitiæ acquirendum, quod in merito inuenitur. Denique similis libertas sufficit ad agendam poenitentiam, quæ sit sufficiens dispositio ad iustitiam, quia sufficit ad moralem conuersionem, auersionem peccati mortalis contrariam, ergo eadem libertas, iuxta proxime dicta ad meritum sufficit. Neque in hoc puncto grauior aliqua difficultas occurrit.

14. *Dubitatio- nes alia alio remittuntur.*  
Vltius poterat hic quæri, apud ad meritum requiratur libertas à necessitate præcepti? Item an requiratur libertas à morali coactione per extrinsecam poenam, vel comminationem immissam? Sed hæc in cap. 5. & 13. tractabuntur.

## C A P V T IV.

*Vtrum solus actus moraliter bonus possit esse meritorius apud Deum?*

1. **I**n principio huius libri diximus, licet meritum de se in bonam, & malam partem accipi possit, nihilominus in præsentia per antonomasiam accipi pro merito præmii, & distingui à demerito, seu merito poenæ. Hoc ergo posito fundamento, per se notum est, opus meritorium bonum esse debere, quia malum opus non est præmio dignum, sed poena. Et ideo Scriptura docet, in iudicio diuino distinguendos esse homines secundum opera. *Vt unusquisque refferat, prout gessit, siue bonum, siue malum.* 2. ad Corinth. 5. & Christus Dominus satis distinxit id proposuit Matt. 25. Vnde Paulus. 1. ad Timor. 6. monet illum. *Diuitibus huius seculi præcipe non sublimis sapere, neque sperare in incerto diuitiarum, sed in Deo viuere bene agere, diuites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, vt apprehendant veram vitam.* Ergo sola bona opera sunt, quibus homines thesaurizant in vitam æternam, vti que merendo illam. Vnde Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. volens doctrinam de meritis iustorum tradere, dicit proponenda illis esse verba Apostoli. *Abundantes abundate in omni opere bono scientes, quod labor vester non est inanis in Domino.* 1. ad Corinth. 15. Vnde

1. *Affertio affirmans.*

*Probatur 1. ex Scriptura.*

*inferius*



inferius subdit. Atque ideo bene operantibus vsque in finem & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna. Et infra. Tanquam merces ex ipsius Dei promissione boni ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda. Et in discursu illius capitis sæpe repetit, bona opera esse, quæ mercedem apud Deum merentur, quod etiam docet in cap. 11. ubi inter alia adducit illud. 2. Petr. 1. Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis. Atque idem tandem definit can. 24. & 26. 31. & 32.

2. Ratio vero huius veritatis est, quia malum opus non est dignum præmio, sed pœna, ergo solum superest op<sup>9</sup> bonum, quod possit esse præmio dignum. Quia indifferens opus vel nullum est in indiuiduo secundum prababiliorem sententiam, iudicium autem operum, & retributio fit de illis, vt in indiuiduo fiunt, vel certe, si opus indifferens in indiuiduo admittatur, non est, cur potius sit præmio, quam pœna dignum: nam si non meretur pœnam, qui caret malitia, etiam non meretur præmium, quia caret bonitate, imo recte dicere possumus, eo ipso, quod bonitate caret, mereri carentiam præmii, quod potius est demereri, quam mereri. Et confirmatur hæc ratio specialiter in merito apud Deum, nam omne meritum apud aliquem debet esse opus redundans aliquo modo in obsequium eius, vel saltem in obedientiam, & complementum voluntatis eius, ergo & nostra opera debent hanc habitudinem ad Deum habere, vt apud ipsum meritoria sint. Non possunt autem illam habere, nisi sint honesta, seu moraliter bona, quia nostra opera non possunt aliquam utilitatem, vel commodum Deo asferre, sicut inter homines contingit, sed solum possunt in gloriam, & honorem eius redundare, vel voluntatem eius implere, quod nisi per bona opera fieri non potest.

3. Dices, potuisse Deum acceptare ad præmium opus hominis, etiam non bonum, quia hoc non inuoluit repugnantiam, & ex liberalitate eius pender. Respon- deo, si opus sit malum, diuinæ bonitati repugnat illud, vt tale est, ad meritum acceptare, vel propter illud præmium promittere, quia hoc est vel inuitare hominem ad malum, vel saltem in malo complacere, & illud velle, quod rectitudini diuinæ voluntatis repugnat: si vero fingatur opus nec bonum, nec malum, præterquam quod hoc repugnat rationali naturæ, vt tanquam probabilius supposui, multo magis repugnat diuinæ sapientiæ, propter illud præmium promittere, quia esset prouocare homines ad modum operandi vanum, & non secundum rectam rationem. Quod quidem intelligendum est de opere indifferente, in sua indifferentia manente, nam si Deus præciperet homini opus alias de se indifferens tunc optime posset propter tale opus beatitudinem promittere, tanquam propter verum meritum, quia iam tale opus factum ad voluntatem Dei implendam, non esset indifferens, sed bonitatem saltem obedientiæ participaret. Manente autem opere indifferente in indiuiduo non est capax meriti apud Deum, quia nullam rationem obsequii habet respectu Dei, neque aliquid dignitatis, vnde illi moraliter placere possit, ideoque, vt dixi, non est consentaneum sapientiæ Dei propter illud, quia tale est, præmium promittere, imo nec tale opus postulare, vt necessariam conditionem ad bonum aliquod ab ipso obtinendum. Quod si per impossibile id faceret, adhuc non esset in tali opere vera ratio meriti, quia nullum haberet moralem valorem, nec dignitatem, ob quam opus esset laudabile, aut præmio dignum. Vnde illa hypothesi data, esset illa conditio de se quidem impertinens, voluntarie tamen postulata ad liberalem promissionem, seu donationem, sicut supra de opere necessario dicebamus. Est ergo bonitas moralis intrinseca, & essentialis conditio operis meritorii non minus, quam libertas. Neque in hoc dissentientem Theologum, nec difficultatem alicuius momenti inuenio.

An actus meritorius aliquam patiatur malitiam?

**D** Vbitari autem solet circa veritatem hanc, vtrum ad meritum requiratur tam pura bonitas moralis, vt nulla sit in actu malitia? Contingere enim posse videtur, vt opus ex obiecto bonum malitiam aliquam ex circumstantia habeat, vt si quis oret in loco indecente, vel tempore importuno, vel si det elemosynam, aut ieiunet, obseruando quidem medium misericordiæ, aut temperantiæ, ex affectu tamen alicuius gloriæ vanæ. Nam in his, & similibus operis secerni potest bonitas à malitia, ergo sicut propter malitiam accidentalem operis homo est dignus aliqua pœna, ita propter substantialem bonitatem erit dignus aliquo præmio. Confirmatur primo, quia interdum legimus in Scriptura dedisse Deum præmium propter malum opus bona intentione factum, vt de obstetricibus Exod. 1. & de Raab Iosue. 2. & 6. ad Hebr. 11. Idem de Rege Babylonis ex Ezechiel. 29. sumitur. Confirmatur secundo, quia alias vel nulla, vel rara iustorum opera esse possent meritoria apud Deum, quia vix est, qui bonum aliquod opus sine aliqua negligentia, aut leui culpa faciat, iuxta illud Isai. 64. Quasi pannus menstruatus vniverſa iustitia nostra: consequens autem videtur difficile creditu, & alienum à benignitate, imo & iustitia Dei, ad quam pertinet exacte discernere inter bonum, & malum, & unicuique parti tribuere, quod suum est. Atque ita videntur sensisse aliqui Theologi, vt refert, & sequitur Almain. tract. 1. Moral. cap. 12. qui tam de bonitate, & malitia, quam de merito disputat.

Vnde ad huius dubii resolutionem varias quæstiones hic distinguere oportet. Aliud enim est, quæ- rere, an idem actus humanus simul esse possit bonus & malus ex diuersis capitibus, & est prima quæstio. Aliud vero est quæ- rere (& est secunda quæstio) an ex hypothesi, quod talis sit, possit, quatenus bonus est, esse præmii meritorius apud Deum. Deinde tertio loco, aliud est quæ- rere, an idem actus possit esse meritorius, etiam si aliqua ex parte sit peccaminosus, & aliud, an in eodem momento, in quo aliquis per actum bonum meretur, simul possit aliquem malum actum exercere, qui vel circa aliam materiam, vel etiam circa ipsummet bonum actum internum, vel externum versetur, & nihilominus meritum eius non impediatur, quæ est quarta & vltima quæstio.

In prima ergo quæstione mihi semper longe probabilius visum est, non posse eundem actum esse formaliter bonum, & malum, sed eo ipso, quod male fit ex quocunque capite, simpliciter malum esse, nullamque bonitatem moralem obtinere, quantumvis obiectum moraliter bonum, & honestum habere videatur. Hæc est sententia D. Thomæ. 1. 2. q. 18. arti. 4. ad 3. & q. 19. arti. 7. ubi de hac re ex professo disputatur. Nunc autem breuiter declaratur, supponendo, totam formalem malitiam, vel bonitatem actus humani esse intrinsece in actu interiori voluntatis, in exteriori autem solum per denominationem ab interiori, à quo imperatur, sicut etiam de merito paulopost dicemus. Vnde fit, vt actus exterior imperatus ab vno actu interiori non possit esse simul bonus, & malus, si interior talis esse non possit. Quod autem interior non possit esse simul bonus, & habere malitiam, probatur, quia vt interior actus sit bonus, non satis est velle bonum, nisi intendatur, quia bonum, & honestum est. Quia internus actus non accipit speciem à materiali obiecto, sed à formali. Si autem finis, vel obiectum bonum intendatur quia bonum, & honestum est, non potest in actu esse aliqua malitia, quia neque obiectum est simpliciter bonum, nisi omnibus circumstantiis debitæ sit affectum,

4. Suadetur pars affirm.

Confirm. 1.

Confir. 2.

5. Variæ quæstiones in proposito dubio inuoluuntur. Prima. Tertia. Quarta.

6. Assertio 2. in ordine respondens primæ quæstioni. Vide auctorem in tract. de Bonit. & malit. disp. 8. Declaratur assertio.



ctum, quia bonum ex integra causa, sicut non est pulchrum, cui deficit aliquid ad pulchritudinem requisitum, iuxta August. 8. de Trinit. c. 3. Neque etiam intentio honesta, & in motu honesto vere fundata potest imperare aliquid turpe, neque voluntarie admittere circumstantiam pravam, nec denique iudicium prudentiæ, quo regulatur omnis actus honestus quatenus talis est, potest in eodem actu inordinationem admittere.

7. Hoc ergo fundamento posito, clara est absoluta  
*Assertio. 3.* dubii in num. 4. positi hac in parte resolutio, nimirum, actum ex circumstantia malum non posse esse meritorium apud Deum. Probatur, quia talis actus est simpliciter malus, & non bonus, ergo non est capax meriti: nam ostensum est, de ratione meriti esse, ut sit opus bonum. Potestque ulterius hoc probari ex verbis Christi Matth. 6. *Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis, alioqui mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in calis est.* Et infra de facientibus eleemosynam, vel orantibus publice, ut videantur, vel honorentur ab hominibus, & de ieiunantibus simili modo dicit. *Receperunt mercedem suam: utique obtinendo bona temporalia, quæ intendunt, ut tacite exponit Augustinus libr. 5. de Ciuit. cap. 15. omnia autem illa opera, de quibus loquitur Christus, sunt bona ex obiecto, seu materialiter sumpta, & nihilominus propter maliciam ex circumstantia nullius sunt meriti apud Deum, & ita notantur omnes Patres. Vnde optime dixit Prosper lib. 3. de Vita contemplat. capit. 14. in ultima examinatione, Non quid, sed propter quid faciamus, querendum esse: non quod non sit etiam admittendum, quid faciamus, sed quod vnum sine altero non sufficiat. Vnde idem Prosper in epistol. ad Demerriad. circa finem, ait, quod inflatio, & ambitio possunt destruere eleemosynas, & euacuare martyria, & ideo veram humilitatem esse omnium virtutum inexpugnabilem fortitudinem, quia nimirum, disponit hominem ad seruandam in suis operibus rectam intentionem, sine qua nec vera virtus, nec meritum apud Deum esse potest. Vnde est illud Gregorii homil. 12. de Euangel. de parabola decem virginum. *Compellor dicere, ut bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis, nec per hoc, quod à vobis rectum geritur, fauor, aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur: intus à mercede euacuetur.**

8. Dices, hæc testimonia solum probare de circumstantia finis. Respondeo eandem esse rationem de quacunque alia, quæ interiorem actum malum reddat, quia finis malus, etiam si sit extrinsecus (qualis est ille, qui est propria circumstantia operis) ideo priuat opus omni merito, quia conferendo operi malitiam suam, priuat illud omni bonitate, sed hoc ipsum facit omnis circumstantia, quæ internum actum malum reddit, iuxta principium positum, ergo similiter priuat actum omni merito. Et confirmatur, ac declaratur, quia circumstantia non dat actui interiori malitiam, nisi quatenus aliquo modo transit in rationem obiecti, quia oportet esse volitam, obiectum autem vel habet rationem finis intrinseci, vel certe non minus est efficax ad inficiendum actum, quam sit finis extrinsecus, ergo si finis malus extrinsecus ita inficit actum, ut euacuet illum omni merito, idem facit quælibet circumstantia mala coniuncta proximo obiecto.

9. Denique, supposito dicto vero fundamento de malitia morali, quod omnem bonitatem moralem in actu interiori destruat, cessat principale, seu totale dubium propositum, quia in ipso eius titulo falsum supponitur, cum actus moralis non possit esse simul bonus, & malus moraliter etiam ex diuersis capitibus, ut dictum est. Vnde quando dici solet, actum ex obiecto bonum fieri malum ex circumstantia, ut verus sit sermo, non est accipiendus in sensu composito (ut sic dicam) scilicet, quod idem actus

internus retinens bonitatem, quam posset habere ex obiecto, fiat ex circumstantia malus, hoc enim improbauimus: sed debet accipi in sensu diuiso, scilicet, quod actus, qui ex obiecto posset esse bonus, vel esset bonus, si mala circumstantia careret, illa adiuncta sit malus, & definit esse bonus, quia licet versetur circa obiectum materialiter bonum, non tendit in illud, quia honestum est: nam si hoc modo tenderet, non admitteret circumstantiam malam. Vnde fit etiam (quod notandum est) ut cum dicitur, actum bonum ex obiecto, ex circumstantia fieri malum, non esse intelligendum de vno, & eodem actu interiori in indiuiduo, qui male fit, sed confuse de actu, qui circa tale obiectum materiale fieri potest. Nam loquendo de actibus internis, actus bonus ex obiecto, non potest idem numero fieri malus, quia bonitas est illi substantialis, & ideo amissa bonitate, mutatur totus actus, ut latius in proprio loco dictum est, & ideo de hoc puncto hæc in presenti sufficiunt.

Ad maiorem autem confirmationem veritatis intentæ, in 3. assertionione respondendo ad secundam hypotheticam quæstionem addimus, quod licet idem actus numero internus haberet ex obiecto bonitatem moralem cum malitia ex circumstantia, autem contrario, non esset meritorius de condigno apud Deum. Primo quia omnibus pensatis, talis actus non haberet dignitatem, qua posset Deo placere, & ab ipso acceptari, *Mundi enim sunt oculi Dei, & ad malum respicere non potest.* Habacuc. 2. & ideo neque ad bonum illud, quod aliquo malo foedatum est, respicere potest, ita ut illi placeat, vel ad præmium illud acceptet. Secundo quia nullum præmium promissum est à Deo propter tale opus, ut ex testimoniis allegatis constat, ergo signum est, non esse acceptabile à Deo ad præmium. Quin potius scriptum legimus Ierem. 48. *Maledictus, qui facit opus Dei negligenter.* Vnde Basil. lib. seu. serm. 2. de Baptism. capit. 8. ubi ex professo probat, non esse acceptum Deo opus præcepti non competenter, seu legitime factum. Declarat autem illud non ita fieri, quod vel præter locum debitum, vel præter temporis opportunitatem, vel præter personæ decorum, vel præter causam, vel præter mensuram, aut præter ordinem, siue præter animi propositum agitur. Similia videri possunt in Chrysostomo homil. 13. in Matth. in Imperfecto. Et potest tertio idem confirmari, quia tale opus non potest dici opus pietatis, & consequenter neque est opus gratiæ, ergo nec meritorium, nam, ut ostendimus, non sunt meritoria opera, nisi quæ sunt ex gratia. Quarto denique, si idem opus posset esse bonum ex obiecto, & malum ex circumstantia, posset esse non solum veniale, sed etiam mortale peccatum, retenta eadem bonitate ex obiecto, & ita idem actus de se posset mereri damnationem æternam, & simul mereri præmium apud Deum, quod absurdissimum est. Sit ergo certum, solum opus sincere, & pure bonum (ut sic dicam) esse meritorium de condigno apud Deum, & opus simpliciter malum, quale est omne illud, quod habet aliquem moralem defectum, esse tantum demeritorium apud Deum, siue illi malitiæ possit esse admixta aliqua bonitas in eodem actu, siue non possit, ut probabilius est.

Addo vero vltimo, accidere interdum posse, ut actui simpliciter bono, & meritorio simul coniungatur aliquis actus leuiter malus, qui non destruet in actu concomitante rationem meriti, licet ipse per se poenam aliquam mereatur. Hæc assertio potest sumi ex D. Tho. 2. 2. q. 83. art. 13. præsertim ad 1. quatenus ait, meritum eius, qui ex instinctu Spiritus Sancti ad orandum accedit, durare, quandiu orando ex eadem intentione perseverat, licet attentionem amittat, & ex aliqua infirmitate mens eius euagetur. Si tamē D. Thomas attente legatur, non loquitur de mentis euagatione culpabili ex negligentia, sed inculpabili ex infirmitate, ut in solution. ad 3. declarat, ubi potius addit,

10. *Assertio. 4.*  
 in ordine  
 respondens  
 quæstioni  
 2. posite in  
 num. 5.  
 Probatur s.  
 Vide Cuiet.  
 opus. tract.

Secundo.

Tertio.

Quarto.

11. *Assertio vltima*  
 resoluens q. 3. &  
 4. posita in  
 num. 5.



Probat  
assertio.

addit, quod si quis ex proposito in oratione mente euagetur, peccat, & orationis fructum amittit. Cum tamen peccatum illud solum sit veniale. Nihilominus assertio posita probari potest in hunc modum. Duobus enim modis intelligi potest. Primo, ut intelligatur operi meritorio posse admisceri demeritum, non secundum eandem partem, seu indiuisibilem durationem sed secundum diuersas, & veluti per quandam operis meritorii interruptionem, & sic est res clara. Nam si opus meritorium habeat successione, ut est v.g. recitatio vnius Horæ, fieri potest, ut oratio optimo merito inchoetur, & paulo post per negligentiam venialem aliqua vana cogitatio misceatur, iterumque statim reiiciatur, & oratio debito modo continuetur, tunc ergo orationis meritum, quod in principio habuit, non perditur propter subortam venialem culpam, neque etiam illa impedire potest, quominus illa reiecta ad orationis meritum redeatur ut est per se clarum. Alio modo intelligi potest assertio pro eadem omnino duratione, & sic in ea supponitur, posse hominem simul habere duos actus, quorum vnus non sit circumstantia alterius, etiam si vnus habitudinem aliquam ad alterum habeat. Quod quidem per se, & ex principiis Philosophiæ est satis probabile, & experimento videtur posse comprobari: nam qui facit bonum opus, v.g. communicat coram aliis, potest id non facere, ut videatur ab aliis, sed optima intentione, & debito tempore, loco, & modo, ac proinde actum religionis simpliciter bonum, ac meritorium efficere. Et nihilominus simul, & eodem tempore potest insurgere cogitatio, & delectatio, quod propter illum actum bonus ab aliis reputetur, & quod in illo actu morose, & voluntarie complacet, non sine veniali culpa. Nam hi actus non repugnant esse simul, ex eo solum, quod plures sunt, suppono enim ex aliis locis Philosophiæ, & Theologiæ, posse animum simul pluribus intendere, quando & attentio ipsa minor est in singulis, & præcipue si illa inter se aliquam habitudinem obseruent, vtrumque autem in præsentia facile potest concurrere. Nam actus meritorius non semper est ita intensus, quin det locum alteri cogitationi, cuius materia, & obiectum sit ipsemet actus bonus, poterit ergo tunc voluntas de eodem actu, aut de laude, & opinione eius vane complacere. Neque etiam repugnant simul isti actus propter peculiarem oppositionem, quam inter se habeant. Nam licet vnus sit bonus, & alter malus, sunt omnino disparati, sicut assensus verus, & falsus diuersorum obiectorum, & actus malus non est circumstantia actus boni, quia non est finis eius, ut supponimus, neque alia circumstantia ibi locum habet: nam potius actus malus supponit bonum cum suis circumstantiis, & hic est quasi obiectum alterius, quod etiam non repugnat, quia ipsa virtus potest esse materia, circa quam malus actus versetur. Hoc ergo modo non repugnat cum actu bono simul esse aliquod demeritum ratione alterius concomitantis actus.

12.  
Ad suasio-  
nem posi-  
tam inn. 4.

Atque hoc ad summum probat ratio dubitandi in principio posita: nam quando actus sunt distincti, optime discernitur bonum a malo, & opus gratiæ a defectu naturæ, vel tentatione dæmonis. Necessarium autem est, ut malum non transcendat malitiam venialis peccati, quia si peccatum mortale sit, destruet gratiam, & charitatem, & consequenter tollet radicem meriti de condigno, etiam si cum actu bono simul esse possit, ut voluntarius actus fidei internæ potest simul esse cum voluntate negandi illam exterius, quæ peccatum mortale est, & ideo tollet meritum talis fidei, si autem quis simul cum fide interna haberet voluntatem confitendi illam propter honorem humanum, licet in hoc peccaret venialiter, non amitteret meritum internæ fidei. Ad exempla vero adducta in prima confirmatione respondetur, in illis omnibus nullum fuisse meritum de con-

Ad 1. con-  
firmat.

digno, an vero fuerit aliquod meritum de congruo? postea videbimus, & videri etiam potest D. Thomas infra q. 114. art. 10, ad 2. vbi exemplum de obstetricibus exponit, iuxta tertiam assertionem nostram, nam potuerunt habere duas voluntates, vnam, qua timuerunt Deum, ne occiderent paruulos Hebræorum, alteram, qua mentitæ sunt, quæ non fuit circumstantia prioris, & ideo potuit in priori esse meritum, non obstante posteriori. Idemque de Raab dici facile potest, ut ex historia constat. In Rege autem Babylonis re vera nullum fuit meritum, ut D. Thomas etiam significat, quia in ipso met actu debellandi, Pyrum Nabuchodonosor prauam intentionem habuit, quia non ut Deo seruiret, sed ut per vim dominaretur, Tyrum impugnavit. Deus autem dicitur retributionem, seu mercedem ipsi, & exercitui eius tribuisse non per comparisonem ad meritum Regis, sed per comparisonem ad suam motionem, ut ait D. Thomas, id est, ut ostenderet, sibi placuisse supplicium Tyrionum, etiam si ad illum usus fuerit peccato Regis Babylonis, non instigando, sed permittendo. Ad vltimam confirmationem respondetur in primis probare vltimam assertionem, deinde dicitur, forte ita esse, quod multa putantur merita apud homines, quæ apud Deum talia non sunt, & ideo necessarium esse iustis cum timore, & tremore, & magna circumspectione suam salutem operari. Tandem vero dicimus, in iustis frequenter esse posse opera pure bona sine vlla malitia, ut contra hæreticos huius temporis Concilium Tridentinum docuit, & supra lib. 1. & 10. diximus.

Ad secun-  
dam.

## C A P V T V.

*Vtrum ad meritum requiratur opus supererogationis, seu consilij, vel possit esse etiam in opere præcepto?*

IN hoc puncto fuit quædam singularis opinio dicens opera præceptorum non esse meritoria apud Deum de condigno, ac iustitia, sed tantum opera bona, quæ sponte sua homo facit sine obligatione præcepti. Ita tenuit Dionysius Cisterciensis in 3. q. 2. art. 3. sub initium, & q. 3. art. 2. concl. 8. & nullus alius, quem viderim. Fundari potuit primo in verbis Luc. 17. Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicit, serui inutiles sumus. Secundo potest inde formari ratio, quia seruus nihil meretur apud Dominum, eo quod præcepta eius impleat, nec debitor aliquid apud creditorem meretur, reddendo illi, quod suum est, quia re vera nihil illi confert de suo, ergo neque homo implendo præceptum diuinum potest per illum mereri aliquid apud Deum, quia id plusquam ex iustitia debitum Deo est. Simili enim ratione vtitur Durand. in 2. d. 27. q. 2. ut probet, apud Deum non posse esse meritum de condigno, cui merces ex iustitia debeatur, quia quidquid Deo offertur, magis est illius, quam hominis operantis, & multo magis vrget, quando accedit debitum ex præcepto. Tertia ratio addi potest, quia præceptum interdum tollit omnem libertatem, ut in his, qui præceptum transgredi non possunt, ut in Christo, Beata Virgine, & aliis in gratia confirmatis, in quibus illud locum non habet. Potuit transgredi, & non est transgressus, & consequenter neque illud. Ideo stabilita sunt bona eius in Domino: imo potius, ideo stabilita sunt, quia peccare non possunt. In aliis vero licet præceptum non auferat naturalem libertatem, auferat moralem, sed hæc videtur esse maxime necessaria ad meritum, quod (ut diximus) morale quid est, & plenum dominium operis requirit: ergo.

Hæc vero sententia non solum temeraria est, sed etiam, ut ego existimo, erronea. Nam in primis contrarius est communis consensus Theologorum, quos propterea referre non est necesse. Deinde tota

1.  
Opinio Cisterciensis  
excludens  
a merito  
opus præ-  
ceptum.  
Eius funda-  
mentum  
primum.  
Secundum.

Tertium.

2.  
Præcedens  
opinio, ut  
erronea in  
Scri-



pugna  
tur primo  
authorita  
te Theologo-  
rum.  
Et Scrip-  
tura.

Scriptura, ut quidam vir doctus, & pius dixit, docet, oblationi mandatorum promissam esse vitæ æternæ mercedem. Nam Matth. 5. sufferentibus persecutionem propter Christum, quauis ad id ex præcepto teneatur, dicitur. *Gaudete, & exultate quoniam merces vestra copiosa est in cælis.* Item dilectio inimicorum in præcepto est Matth. 5. & tamen de illa dicitur. Luc. 6. *Diligite inimicos vestros, & erit merces vestra multa nimis.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. dixit. *Fidem seruauit, quod sine dubio præceptum est, & tamen subdit. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Et aliis locis indifferenter laborantibus, & bene operantibus præmium promittitur, ut prima ad Corinthios tertio, ad Galatas. 6. Apocalypsi. 11. & 14. quam promissionem ad opera non præcepta limitare magnus error est, præsertim cum Scriptura sæpe addit distributionem. *Vnusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet à Domino,* ad Galat. 6. Denique Concilium Tridentinum sess. 6. capite. 16. docet, nihil iustificatis deesse, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, diuina legi pro huius vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur. Vbi non distinguit duo genera operum, alia, quibus præcepta implemus, & alia, quibus vitam æternam meremur, sed eisdem operibus vtrunque à nobis fieri manifeste docet, iuxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata.* Vnde potest notum cum fici argumentum, nam si ad huc mandata seruet usque ad mortem, & nullum aliud opus bonum non præceptum faciat, consequetur vitam æternam, ut ex dictis verbis Christi constat, & quia id faciens non peccabit mortaliter, ergo per opera præceptorum meretur vitam æternam. Probat consequentia, quia adulti, qui bene, & male operari possunt non acquirunt beatitudinem sine propriis meritis, quia omnes recipiunt illam, tanquam coronam iustitiæ, teste Paulo. 2. ad Timoth. 4. *Et non coronabitur, nisi qui legitime certauerit,* ut idem Apostolus in eadem epist. capite. 5. adiungit. Ratio vero à priori est, quia homo non meretur apud Deum eo quod aliquid faciat, quod Deo sit utile, aut in commoditatem eius cedat, sed quia propria voluntate id facit, quod debet, ut dixit D. Thomas. 1. 2. q. 14. art. 1. ad 1. & consonat illud Ecclesiast. 31. *Qui probatus est in illo, & perfectus est. erit illi gloria æterna, qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit, ideo stabilita sunt bona eius in Domino: sed qui implet præceptum, propria voluntate facit, quod debet, & de illo maxime dicitur, Potuit transgredi, & non est transgressus.* Et similiter qui voluntarie superat tentationem, volens non facere, quod prohibitum est, voluntarie facit, quod debet, & tunc proprie potuit facere mala, & non fecit, ergo per hos actus meretur gloriam æternam, & ut stabiliantur bona eius in Domino.

Ratio.

2. probatur  
à posteriori  
eiusdem o-  
pinionis  
falsitas.

3. probatur  
à priori.

Apriori ro-  
boratur.

3.  
Coroll. 1.  
Obligatio  
præcepti no-  
minuit me-  
ritum.

4.  
Coroll. 2.  
Opus præ-  
ceptum est  
magis me-  
ritum,  
quam non  
præceptum  
cæteris pa-  
ribus.

Vnde colligitur primo, tantum abesse, ut obligatio præcepti tollat meritum, ut neque extenuet illud, nec minuat, quia præceptum nec minuit libertatem in operando, nec minuit operis honestatem, cur ergo minuet meritum? Antecedens quoad vtranque partem certissimum est, quia præceptum non infert vim voluntati, neque immutat modum proprium operandi eius, sed quasi extrinsece, seu ex parte obiecti illam excitat, & de se bonum est, & bona operis conditio, seu circumstantia, ergo non est, unde possit minuire meritum operis,

Quin potius hinc videtur concludi, opus præceptum, cæteris paribus magis esse meritum, quam non præceptum, ac proinde præceptum, per se loquendo conferre ad meriti augmentum. Probat, quia opus præceptum, cæteris paribus, melius est, quia addit circumstantiam obedientiæ formalis, seu virtualis, quæ bonitatem augeat, ergo ad meritum. Item opus factum ex voto, cæteris paribus, magis meritum est, ut cum D. Thoma, Caietano, & a-

Pars 3.

liis auctoribus diximus in tom. 2. de Relig. lib. 1. de Voto cap. 17. & tamen votum facit opus magis debitum, imo facit esse in præcepto, quod fortasse antea non erat, ergo simili ratione opus præceptum cæteris paribus, melius est non præcepto, ut recte sentit Anselmus in libr. de Similitud. cap. 82. & 84. Dico autem semper, cæteris paribus: nam si in aliis conditionibus sit inæqualitas, non est dubium, quin possit in de compensari, vel etiam superari obseruatio præceptorum. Potest autem id variis modis contingere, paria. Primo si quis minus voluntarie, & quasi inuitus opus præceptum impleat, alius vero magna voluntate, & maiori fortasse intentione faciat opus non præceptum. Et quia in operibus non præceptis solet esse maior occasio ostendendi hanc liberalem voluntatem, ideo solent etiam ex hac parte præferri secundum quid opera non præcepta. Et ideo etiam interdum abstinetur à præcepto, ut illud facilius locum habeat. *Non ex tristitia, aut necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus.* 2. ad Corinthios. 9. Idemque innuauit idem Paulus scribens ad Philemonem. *Multam fiduciam habens in Christo IESU imperand tibi, quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro, &c.* Secundo si opus consilii ex suo genere melius sit, ut amor non præceptus ieiunio præcepto. Tertio si operibus præceptorum opera consiliorum addantur, quomodo caritas simpliciter magis meritoria est, quam coniugalis. Quomodo dicere solent Patres, opera consiliorum magis meritoria esse, quam opera præceptorum, sicut loquitur August. lib. de S. Virgin. c. 14. & sequentibus, & lib. 1. de Adulterin. coniugiis c. 14. ubi ait, multa esse facienda libenter, non iubente lege, & ea sunt in nostris officiis gratiora, utique cum illis adduntur, quæ iubente lege fiunt, & Ambr. lib. 10. epist. 82. ad Vercellens. & Chrysost. optime homil. 22. in 1. ad Corinth.

Vltimo addo, non tantum opus præceptum, & opus consilii, sed etiam in vniuersum opus bonum, licet neutrum ex dictis conditionibus habeat, esse aptum ad meritum, seu meritorium, si alia conditiones concurrant. Hoc adnoto, quia non omnia opera bona non præcepta possunt dici opera consilii, ut v. g. opus matrimonii de se bonum est, non tamen est in consilio, licet non sit præceptum, & multa opera moralia possunt esse similia, quæ licet bona sint, non sunt tamen optima, nec meliora aliis, quibus simul repugnant, opus autem consilii dicitur, quod melius est alio opere bono sibi repugnante, licet præceptum non sit. Dicimus ergo talia opera bona, etiam si infirmæ conditionis esse videantur, & ex præcepto necessaria non sint, quando bene moraliter fiunt, meritoria esse. Quod videtur satis probari ex illa vniuersali locutione Scripturæ, *Vnusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet à Domino.* Et optime idem confirmat id, quod ponderat Concilium Tridentinum, dicto cap. 16. *In sacris literis usque adeo bonis operibus tribui, ut etiam qui vni ex minimis suis potum aque frigida dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum.* Nam hoc vniuersaliter verum est, etiam si tale opus fiat, quando nec præceptum est, nec est melius cæteris operibus, quæ tunc fieri possent, dummodo bene, & studiosè fiat. Idem ergo est de quocunque simili. Ratio autem fundata in ipso opere, præter

Multipliciter vero contingit non esse cætera paria.

5.  
3. Corollar.  
opus bonum  
potest esse  
meritorium,  
est nec præ-  
cepti sit,  
nec consi-  
lij.

Opus consilij quid?

Probat  
corollar. ex  
Script.

Supereff, ut fundamentis contrariæ sententiæ satisfaciamus, & ad verba Christi Luc. 17. quæ hæretici contra omnia hominum merita detorqueant, facile responderi potest, Christum non dixisse. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, nihil meruimus, vel nulla merces nobis debetur, sed dixisse, serui inu-*

6.  
Ad 1. fun-  
dam. in n. 1.

O o

tiles



*iles sumus*, quia seruando præcepta, nullam vtilitatem Deo afferimus, quod nihil obstat merito, quia, vt dixi, non fundatur in commoditate, vel vtilitate, quæ Deo accrescat, sed in voluntaria honestate, quæ ex se cedit in gloriam Dei. Et quod ad præsentem quæstionem attinet, illa verba Christi, etiam in operibus consiliorum vera sunt, eisq; vti debemus: nam etiam cum fecerimus omnia, quæ Deus nobis consulit, dicere debemus, serui inutiles sumus. Vnde non mihi displicet communis illorum verborum interpretatio, quam ex multis Patribus, quos allegat, Maldonatus tibi refert, illa verba esse dicta à Christo ad humilitatem nobis commendandam, quia quantumuis aliquis bene operari videatur, non debet de suis meritis præsumere, vel quia semper potest formidare, an talia sine, iuxta illud: *Nihil mihi conficius sum, sed non in hoc iustificatus sum, qui autem iudicat me, Dominus est*, 1. ad Cor. 4. vel quia etiam si ei constaret, opera esse digna merito, non posset præsumere de se, ac si aliquid vtilitatis Deo attulisset, imo vt Concilium Tridentinum supra monuit, neque posset in se gloriari, & non in Domino, cuius tanta est in homines bonitas, vt eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, vt etiam dixit Cælestinus Papa in epist. 1. ad Episc. Gallicæ cap. 12. Illis ergo verbis exaggerat Christus misericordiam Dei, qui mercedem promittit pro operibus, quæ ipse donat, & ipsi vtilia non sunt, sed operantibus, Deoque multis alijs titulis debentur, siue ex præcepto, siue ex gratitudine, siue ex charitate, aut religione. Et consequenter humilitatem commendat, vt diximus. Ac deniq; insinuat, eum qui tantum præcepta implet, nihilque liberale, seu supererogationis accumulatur, non mereri à Deo specialiora subsidia, non quidem, quod promissam mercedem non mereatur, sed quod ultra illam nullum alium peculiarem fauorem dignus sit à Domino obtinere. Et hoc vltimum maxime accommodatum videtur parabole, vt dictus auctor egregie prosequitur.

Ad rationem respondetur, illam in omnibus operibus, etiam non præceptis habere locum, vnde ad summum probat, nostrum meritum apud Deum non esse de rigore iustitiæ, quia meremur per dona ipsius Dei, & per opera, quæ illi sunt multistitulis debita: imo magis illius sunt, quam hominis. Non tamen probat illa ratio nostra opera non posse esse simpliciter meritoria, etiam si præcepta sint, quia præceptum solum addit quandam obligationem, quæ non magis impedit meritum, quam quælibet alia ratio debiti. Neque est similis ratio de merito apud Deum, & apud homines, nam inter homines consideratur valor operis, iuxta quantitatem laboris in vtilitatem alterius impensum, apud Deum autem moralis bonitas præcipue spectatur ex parte operis, quia Deus, vt ait Diuus Thomas, ex bonis nostris non querit vtilitatem, sed gloriam, quæ ex bonitate operum resultat, & à nobis dari Deo censetur, quatenus propria voluntate ea libere facimus, quod non minus locum habet in operibus præceptis, quam in non præceptis, vt ostendi. Ad alteram rationem respondetur, in priori eius parte falsum assumi, quia neque Christo præceptum abstulit libertatis vsum, vt in tomo 1. 3. partis ostensum est, & à fortiori neque Virgini, neque alijs confirmatis in gratia, qui licet supposita speciali prouidentia auxilij congrui illis specialiter promissi, seu collati infallibiliter non peccent, nihilominus simpliciter peccare possunt, vt ex dictis supra de auxilio efficaci facile intelligi potest, & iterum de dono etiam perseuerantiæ diximus. In altera vero parte falsum est, quod præceptum tollat libertatem moralem, nam libertas moralis non in hoc consistit, quod aliquid possit tam fieri, quam omitti impune, seu sine culpa, sed in hoc quod sit facultas agendi, & non agendi per intrinsecum rationis vsum, siue actio, vel omisio licita sit, vel non sit, & in hoc consistit dominium ad moralitatem actus

sufficiens, quamobrem in eo sensu immerito distinguitur naturalis libertas à morali. Quod si quis per libertatem moralem intelligat libertatem, seu potius liberationem, aut exemptionem ab obligatione, seu necessitate præcepti, sic negamus talem libertatem esse necessariam ad moralem actionem, vel morales proprietates eius, vt est euident in actibus peccaminosis, & demeritoriis, idemque est in meritoriis, vt ostensum est.

## CAPVT VI.

*Utrum solus actus internus voluntatis sit meritorius, vel etiam externus?*

Similis quæstio tractari solet à Theologis de bonitate, & malitia humani actus. 1. 2. quæst. 20. art. 1. *Tractanda* 3. & 4. & in 2. d. 41. & cum illa videtur præfens quæstionis ratio. *Utrum solus actus internus voluntatis sit meritorius, vel etiam externus?* in eius bonitate fundatur: nihilominus tamen mihi videatur visa est hoc loco necessaria, quia & propriam difficultatem habet, & ad alias condiciones meriti explicandas viam parat, & vtilis est. Aduerto igitur actum internum hic appellari solum illum, qui à voluntate elicitus est, quia solus ille est formaliter liber. Actus ergo externi in primis sunt omnes illi, qui per externa membra corporis exercentur, deinde etiam illi, qui in interiori sensu, vel appetitu, vel etiam in intellectu ex motione, seu imperio voluntatis fieri possunt. Imo etiam in ipsa voluntate licet omnes actus eius, quatenus ab ea sunt elicitus sint, proprie interni, nihilominus quatenus eadem voluntas per vnum actum sibi imperat alium, imperatus vocatur à multis actus externus, respectu imperantis, & hic dicitur proprie, & pure internus. Veruntamen iuxta communem vsum, actus externus est actus alterius potentie à voluntate, & in hoc sensu nunc loquimur. Nam, & ille est externus maxime proprie, & propria etiam habet difficultatē. De actibus vero à voluntate elicitis quatenus vnus ab alio imperari, aut ordinari potest, inferius tractando de bonitate actus interni, quæ ad meritum confert, commodius dicemus.

Præterea vt certa ab incertis secernamus, & punctum difficultatis, remota quæstione de nomine, attingamus, supponendum in primis est, nullum actum alterius potentie à voluntate esse meritorium nisi à voluntate imperetur. Hoc manifestum est ex principio posito in c. 4. quia non est meritorius actus nisi sit liber, sed nullus actus alterius potentie à voluntate, non imperatus ab illa, est liber, quia non immediate, seu formaliter talis est, cum non eliciatur à potentia libera, nec mediate, seu denominatiue, cum non imperetur à potentia libera, vt supponitur, ergo nullo modo est meritorius. Potestq; confirmari, quia simili modo nullus actus externus, quantumuis malus, vel prohibitus sit, est demeritorius, nisi aliquo modo à libera voluntate sit, ergo idem est in merito. Vnde est illa vulgaris sententia Augustini, *voluntatem esse, quæ peccatur, aut recte viuuntur*. Neque in hoc diuersitatem opinionum inuenio. Solum posset allegari Durandus, quatenus opinatur, intellectum esse potentiam formaliter liberam, sicut est voluntas: nam si id verum est, cessat ratio facta, & optime defendi potest, imo consequenter dicendum erit, in actu intellectus etiam non imperato à voluntate posse esse meritum, vt in actu fidei. Illa vero opinio Durandi falsa est, & iam communi sensu reiecta. Simili modo posset in contrarium referri opinio tribuens appetitui sensitiuo formalem libertatem. Sed illa etiam opinio falsa est. Præterquam quod illa etiam non admittit in appetitu libertatem perfectam quæ postulat indifferentiam inter honestum, & turpe, sed inferiorem, quæ ad meritum non sufficit. Et fortasse quippiam simile dicere posset Durandus de libertate intellectu.

7.  
Ad 2. fundam. in eo dem n. 1.

2.

Confirm.

Excluditur instantia de intellectu, quæ afferri posset ex Durand.



Quid impe-  
rium hoc  
loco impor-  
tet.

intellectus. Solum ergo superest in hoc puncto ad-  
uertendum, nomine imperij voluntatis comprehen-  
dendam esse non solum motionem actiuam volun-  
tatis, quam in rigore significare videtur illa vox vo-  
luntati attributa, sed etiam voluntatem libere accep-  
tantem, externam motionem, vel passionem. Nam  
passio Christi non fuit ab illius voluntate priori mo-  
do imperata, quia non fuit actio eius, & nihilominus  
fuit meritoria, quia fuit libere acceptata, & idem est  
de passionibus Martyrum, & similibus afflictioni-  
bus, quas quidem homo in se non efficit, sed patien-  
ter, ac voluntarie sustinet. Idemque in prauis motibus,  
vel delectationibus, quas homo interdum ab extrin-  
seco patitur, & nihilominus peccaminosæ sunt, ac  
meritoria supplicii, si consensu sufficienter libero  
acceptentur. Ratio autem huius denominationis ex  
dicendis patebit.

3.  
2. Supposi-  
tio. Actum  
externum  
boni dicen-  
dum esse  
meritorium.

Vnde suppono secundo, actum externum, bonum  
& libere factum simpliciter loquendo esse merito-  
rium. In hoc conueniunt omnes Theologi statim ci-  
tandi, & est certissimum, quia Scriptura, non solis  
bonis voluntatibus, sed etiam bonis operibus & la-  
boribus etiam corporalibus præmium promittit,  
iuxta illud Paul. 2. ad Cor. 5. Omnes nos manifestari oportet  
ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propter corpus  
sicut gessit, siue bonum siue malum: & 1. ad Corin. 15.  
Abundate in omni opere bono scientes, quod labor vester  
non est inanis in Domino. Et Matt. 10. dare potum aquæ fri-  
gidæ dicitur, non cariturum mercede, & idem dicitur  
de externa confessione Christi ibidem, & de pas-  
sionibus propter Christum toleratis ibidem, & 2. ad  
Corinth. 4. Momentaneum, & leue tribulationis no-  
stræ æternum gloriæ pondus dicitur operari in nobis  
utique si voluntarie toleretur. Ratio autem est, quia  
actus externus voluntarie factus est simpliciter actus  
humanus, & bonus, & cedit in obsequium, & glo-  
riam Dei, & ab illo, vel præcipitur, vel consulitur,  
vel approbatur, ergo de se est capax meriti, etiam apud  
Deum. Sicut etiam actus malus etiam externus  
est vere peccatum, & supplicio dignus, vnde etiam  
est necessaria confessionis materia si peccatum mor-  
tale sit.

Et in ratio-  
ne.

4.  
Proponitur  
quest. præ-  
sentis capi-  
tis.

His ergo suppositis, quæstio de re superest, an a-  
ctus externus habeat proprium meritum distinctum  
à merito voluntatis, ita ut maius præmium utriusque  
actui simul respondeat, quam soli actui voluntatis, si-  
ue meritum actus interni, & externi dicantur sim-  
pliciter duo merita, siue vnum tantum quasi com-  
positum ex illis duobus: hoc enim spectat ad quæsti-  
onem de nomine: nam res eadem est, si in actu exte-  
rno ponitur intrinsecum meritum distinctum à me-  
rito, quod est in actu voluntatis, licet ex utroque  
componatur vnum maius meritum. Est ergo pri-  
ma opinio affirmans, actum externum à bona vo-  
luntate imperatum habere suum proprium meri-  
tum, ratione cuius simpliciter apud Deum magis  
meritorium est velle, & facere, quam solum velle, et-  
iam si utrumque velle æquale sit, ita enim est compara-  
tio facienda. Ita tenuit Scotus quodlib. 18. ar. 3. quia  
idem sensit de bonitate morali. Vnde simpliciter docet,  
in actu exteriori esse peculiare meritum, & in inter-  
iori, ac exteriori simul esse maius meritum, quam  
in solo interiori, vel potius esse duo merita, sicut  
sunt duæ bonitates, & duæ imputabilitates, ut ipse  
loquitur. Vnde cum simpliciter, & sine distinctione  
loquatur, videtur profecto loqui de merito, etiam  
in ordine ad præmium essenziale. Ad hanc senten-  
tiam ex parte accedit Durandus in 2. d. 42. q. 2. di-  
uerso tamen modo: nam cum ipse non cognoscat me-  
ritum de condigno apud Deum, sed de congruo, ad-  
dit, congruum esse, ut magis remuneret voluntatem  
cum opere, quam sine illo, quia plus transfert in Deum,  
ut ipse loquitur, id est, plus illi seruit, qui vult, & o-  
peratur, quam qui tantum desiderat. Addit vero,  
hanc inæqualitatem esse in præmio accidentali, non

Pars 3.

essentiale, quod soli diuinæ ordinationi tribuit.

Hæc sententia suaderi potest primo, quia actus ex-  
terior habet suam propriam bonitatem, ac difficul-  
tatem, atque etiam utilitatem in ordine ad obsequi-  
um, & gloriam Dei, & est actus simpliciter liber, ergo  
etiam habet suum proprium meritum distinctum à  
merito voluntatis. Neque obstat, quod suam liber-  
tatem habeat ab imperio voluntatis, tum quia hoc  
non obstat, quominus illa libertas sit distincta: nam  
licet proueniat ab eadem radice, diuerso tamen mo-  
do, quod satis est ut sit distincta in utroque actu, tum  
etiam quia, ut meritum augeatur, satis est, quod plu-  
res conditiones meriti augeantur, licet non augean-  
tur omnes, ut per se est satis notum, & infra etiam  
videbimus, ergo ut meritum augeatur ratione actus  
exterioris, satis est, quod augeatur bonitas saltem  
extensiuæ, & difficultas operis, & obsequium Dei,  
etiam si non multiplicetur libertas. Et secundo con-  
firmatur hæc ratio, quia maius auxilium gratiæ ne-  
cessarium est ad volendum, & exequendum opus  
pietatis, quam ad volendum tantum, ut constat ex  
Augustino, de Grat. & lib. arbit. cap. 17. & in Enchi-  
rid. c. 32. ergo signum est, augeri bonitatem, & dif-  
ficultatem operis per ipsum actum externum, alias  
non esset cur maius gratiæ auxilium ad illum postu-  
laretur. Tercio martyrium re ipsa toleratum maio-  
ris meriti est, quam sub voluntate desideratum, er-  
go eadem est ratio de aliis actibus meritoriis. An-  
tecedens sumitur ex communi sententia Theologorum,  
qui solos illos reputant veros Martyres, & peculiari  
gloria dignos, qui re ipsa externam mortem passi  
sunt, quod certe non ita esset, nisi maioris esset meri-  
ti. Vnde etiam Bernardus epist. 77. ad Hugon. indu-  
bitanter putat ad meriti cumulum martyrium an-  
tecedere. Quarto solent ab incommodis sumi argu-  
menta, quia sequitur, eum, qui toto conatu, quantum  
potest, desiderat infinite amare Deum tantumdem  
mereri, ac si re ipsa infinite amaret, & illum, qui simi-  
liter cuperet infinitos homines à miseria peccati li-  
berare, vel, infinitas diuitias pauperibus erogare,  
perinde mereretur, ac si re ipsa, & exterius illa opera  
fecisset. Ac denique qui cuperet mereri apud Deum,  
vel seruire illi, quantum Apostoli, aut Beata Virgo  
meruit, vel seruiuit, per illum affectum posset equare  
illorum merita, quæ per se satis absurda sunt. Quinto  
possumus à contrario argumentari: nam peccatum  
executioni mandatum quoad opus externum  
maioris pœnæ meritorium est, ergo, &c. Antecedens  
patet, tum ex usu Ecclesiæ, quæ punit censuris, & ir-  
regularitatibus peccata externo opere completa, &  
non alia, & legum ciuiliū, quæ aliter puniunt ex-  
terna malefacta completa, quam attentata, tum ex  
Augustino, quem Scotus refert lib. 13. de Trin. cap. 5.  
dicente, Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur, sed  
miserior potestate, quia desiderium malæ voluntatis impletur,  
ergo executio malæ voluntatis, quæ non est nisi ex-  
ternus actus, hominem miseriorem facit teste Augu-  
stino, ac proinde maiori pœna dignum, ergo executio  
bona voluntatis facit hominem feliciorē, seu  
maiori beatitudine dignum.

Nihilominus contraria sententia communis est  
Theologorum. Eam tenet D. Thom. 1. 5. q. 20. art.  
4. nam licet de bonitate, & malitia loquatur, in fine  
corporis articuli de merito tam boni, quam mali o-  
peris dicit non minui propter defectum actus exter-  
ni, quando ille non est in potestate volentis. Et ita  
sequuntur ibi Conrad. Caietanus, Medina, & alii  
Moderni interpretes, & Capreolus in 1. distinct. 42.  
q. 1. art. 1. conclus. 4. & ad 5. contra illam, & ibidem  
Gabr. q. vnica artic. 2. conclus. 2. & ibidem Gregor.  
q. vnica. concl. 7. Bonauent. art. 1. q. 2. ubi loquitur  
de opere malo, & idem docuerat dist. 40. artic. 1. q. 3.  
art. 3. q. 3. Idem Richard. in 2. d. 42. artic. 1. q. 1. ad 4.  
citatur & Hugo de Sanct. Victor. in tomo. 3. lib. 2. de  
Sacram. 4. p. cap. 6. apud Vazq. 1. 2. disp. 16. cap. 2. Et

O o 2

est

5.  
Eius ratio  
1.  
Eius rationi  
occurritur.

Ratio 2.

Ratio 3.

Ratio 4.

Ratio 5.

6.  
2. Opinio  
seu assertio  
negans, &  
communi-  
ter recepta.



Varij tamen  
casus dan-  
tur in qui-  
bus maius  
meritum  
accidit a-  
ctui inter  
no ex occa-  
sione exter-  
ni.

7.  
Casus alter  
ad idem.

est sine dubio vera sententia. Quæ in primis intelli-  
genda est, supposita æqualitate in actibus volunta-  
tis. Nam si ex coniunctione ad actum exteriorum, ac-  
tus ipse interior crescat, vel in fervore, & intensio-  
ne, vel in maiori continuatione, aut similibus cir-  
cūstantiis, tunc quidem maius meritum erit in exe-  
quente opus, quam in volente tantum, tunc autem  
augmentum meriti non est propter externum actum,  
sed propter id, quod additur interno. Comparatio  
ergo facienda est, cæteris existentibus paribus in in-  
terno actu voluntatis, & sic dicimus, solum actum  
externum non addere aliquod meritum.

Atque hinc infertur regula, quod utique opus  
externum bonum est in hominis potestate, non posse  
esse æquale meritum in sola voluntate non exeque-  
nte opus, & in exequente illud. Ratio est, quia tunc  
non est æqualis voluntas in utroque, nam in vno est  
efficax, & non in alio. Quia de ratione voluntatis  
est, ut id exequatur, quod vult, si ipsa est efficax, &  
executio est in eius potestate: unde è contrario, si ac-  
tus est in potestate volentis, & nihilominus non facit,  
signum evidens est, non efficaciter velle, sed tan-  
tum per desiderium inefficax, quod simplex affectus  
dicitur, vel conditionata voluntas, vel potius velle-  
itas. Et tunc habet locum, quod monet Ioannes  
epist. 1. cap. 3. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere,  
& veritate.* Et quod dixit Gregor. in Psalm. 7.  
*Pœnit. Non sufficit bene velle, nisi sequitur, & facere.* &  
Ambros. lib. 2. de Offic. capit. 30. *Non satis est bene  
velle, sed opus est bene facere.* Utique cum possumus. Sic  
ergo comparando duos habentes potestatem exte-  
rius benefaciendi, & voluntatem, quorum vnus exte-  
rius operetur, & non alter, sine dubio per se lo-  
quendo, & ex parte actus magis meretur exterius o-  
perans, quam interius tantum desiderans, excessus  
autem non est in solo externo actu, sed in meliori in-  
terno.

8. Dices, interdum aliquis potens, & desiderans au-  
dire Missam, verbi gratia, vel facere elemosynam,  
potest omittere actum propter tam iustam causam,  
ut non minuat meritum voluntatis eius, ergo non  
casum, siue est certa dicta regula, quia tunc ille non minus mere-  
bitur, quam alter, qui operetur. Respondetur in  
primis, tunc posse aliunde compensari meritum, sci-  
licet ex alia iusta voluntate, quæ illum ab executione  
talis actus detinet, nos autem loquuti sumus per  
se, & rebus eodem modo se habentibus in illis duo-  
bus. Vnde secundo dicitur, in illo casu interuenire  
in eo, qui ex iusta causa externum actum omittit,  
quamdam moralem impotentiam exequendi volun-  
tatem, quia licet habeat physicam facultatem, habet  
tamen illam moraliter ligatam, vel præcepto, vel  
consilio prohibente tunc voluntatis suæ executionem,  
& inde fieri optime potest, ut voluntas non mi-  
nus sit prompta in non operante, quam in operante.  
Regula ergo posita intelligitur, quando actus est  
simpliciter, & æqualiter possibilis tam physice, quam  
moraliter, & sic est certissima, & communiter recep-  
ta ab auctoribus vtriusque sententiæ, quia ratione  
facta conuincitur.

Expositio  
regulæ.

9. Quamvis autem in dicto casu, & comparatione,  
is, qui operatur, cum vult, & potest, magis mereat-  
ur, quam alter, qui cum simili potestate non opera-  
tur, licet aliquam habeat voluntatem, nihilominus  
totus excessus meriti est in actu interno, ac proinde  
si in ipso met, qui operatur, mente distinguamus in-  
teriore voluntatem ab actu externo, & confidere-  
mus actum internum ut habentem prius natura  
suum meritum, sicut & prius natura habet, suum ef-  
fectum, quandoquidem est causa efficiens actus externi, sic  
actus externus posterior natura existens nihil meriti  
addit, seu nullum internum meritum secundum assertit,  
sed potius ab interiori actu externus meritorius de-  
nominatur, vel quod perinde est, sicut ex actu exte-  
rno, & interno vnus actus moralis componitur, cu-

ius veluti tota forma in esse moris est actus internus,  
ita etiam ex utroque actu componitur vnus actus  
meritorius, cuius tota forma in esse meriti est inter-  
nus. Hic ergo est legitimus sensus secundæ sententiæ  
D. Thomæ, & communis, quam verissimam iudi-  
cauimus.

Et probatur primo, quia est consentanea Scriptu-  
ris. Dicit enim Christus Matt. 5. *Qui viderit mulierem  
ad concupiscendam eam, iam machatus est in corde suo.* Vn-  
de Augustin. lib. 1. de liber. arb. cap. 3. hoc tacite ex-  
plicans addit. *Si cui non contingat facultas concubandi cum  
coniuget aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere,  
& si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si  
in ipso facto deprehenderetur.* Hinc etiam ait Bernardus  
epist. 77. manifeste probari, voluntatem pro facto  
reputari, ubi illud excludit necessitas, tam in bonis,  
quam in malis. *Nisi forte (inquit) putetur in malo, quam  
in bono efficacior inueniri voluntas apud Deum, quæ chari-  
tas est, & promptior esse ad vlciscendum, quam ad remun-  
randum reputetur misericors, & miserator Dominus, ergo  
in bonis, licet in malis voluntas reputatur pro facto  
apud Deum. Idem fere eodem modo colligit Cassia-  
nus lib. 8. de Institutio. renuntiant. cap. 19. ex illo,  
1. Ioan. 3. *Qui fratrem suum odit, homicida est,* intelli-  
gens, licet non sequatur effectus, esse homicidam af-  
fectu apud Deum, & subdit. *Qui non solum pro operati-  
onis effectu, sed etiam pro voluntate, ac voti desiderio, aut præ-  
mium reddet, aut penam.* Quod optime etiam confir-  
mat exemplum Abraham Gen. 22. qui non minus me-  
ruit apud Dominum, impeditus ab Angelo, ne occi-  
deret filium, ac si exterius illū sacrificasset, utiq; pro-  
pter definitam voluntatem, ratione cuius illi dictum  
est. *Quia fecisti rem hanc, & non perpercisti filio tuo propter  
me, &c.* Si igitur quoties factum excludit necessitas, tā-  
tum meretur sola voluntas, quantum meretur voluntas  
operans si posset, ergo operatio non addit meritum  
voluntati, per se loquendo, & cæteris paribus.*

Secundo Marc. 12. & Luc. 21. de vidua paupere  
mittente in gazophylatium duo minuta, dixit Domi-  
nus. *Vidua hæc pauper plus, quam omnes misit:* quod du-  
plici ratione Patres exponunt, primo secundum  
quantitatem non absolutam, sed respectiuam, quia  
licet diuites maiorem quantitatem pecuniarum of-  
ferrent, tamen per comparisonem ad facultatem  
dantis, plus pauper vidua offerebat, quam Pharise-  
us diues. Secundo ex quantitate affectus, quia vidua  
maiori affectu offerebat. Et vnum sequitur ex alio:  
nam ut inquit D. Thomas. 2. 2. q. 32. artic. 4. ad 3. quia  
vidua plus dedit secundum suam proportionem, in-  
de pensatur in ipsa maior charitatis affectus. Idemq;  
sensit Ambros. lib. 2. Officior. cap. 30. dicens. *Duo  
ara vidua illius diuitum muneribus prætulit, quia totum illa,  
quod habuit contulit, illi autem ex abundanti partem exi-  
guam contulerunt.* Vnde infert. *Affectus igitur diuitem  
collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.*  
Idem sensit libro. de Viduis ante medium, dicens.  
*Vberior est numus è paruo quam thesaurus è maximo, quia  
non quantum detur, sed quantum resideat, expenditur.* Vn-  
de inferius colligit. *Non ergo quid fastidio expuas, sed  
quantum deuotione conferas astimandum est.* Ex quo non  
leue sumitur argumentum, quia in externo actu plus  
facit diues, quam pauper, & tamen non plus meretur  
imo minus, si voluntas pauperis maior sit, vel æqua-  
liter, si considerata proportione voluntatis paupe-  
ris æqualis censeatur, ergo signum est totum meri-  
tum ex voluntate mensurari.

Et inde vltius optima proportione colligitur, si  
aliquis sit ita pauper, ut nihil offerre possit, & æqua-  
lem habeat voluntatem offerendi, apud Deum non  
minus offerre, nec minus mereri, quia eadem pro-  
portio in eo spectari potest, quia sicut illi æqualiter  
offerunt, quia offerunt, quod possunt, licet plus, vel  
minus offerant, ita hic offert, quantum potest scilicet  
affectum, seu externum actum in desiderio.  
Quam doctrinam confirmat Gregor. homilia. 5. in  
Euang.

10.  
Eius funda-  
ment. 1. ex  
varijs locis  
Scrip.

11.  
Fundam. 2.  
ex varijs  
locis.

12.  
Applicatur  
amplius e-  
xemplū de  
vidua pau-  
pere pro af-  
fessione.



Euang. dicens. Ante Dei oculos nunquam est vacua manus a munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate: Et affert illud Psalm. 55. In me sunt Deus vota tua, quæ redam laudationem tibi: Et exponit: ac si aperte dicat. Et si exterius munera offerenda non habeo, intra me metipsum tamen inuenio, quod in ara tue laudis impono, quia qui nostra datione non pascere, oblatione cordis melius placaris. Et eodem modo expendit illam Christi sententiam D. Bonauentur. Luc. 21. ubi alia in eius confirmationem adducit, & similiter Chrysostomus homilia. 3. in epistol. ad Timoth. dicens: Vidua illa, quæ duo minuta miserat, pro alacritate voluntatis nihil minus diuitibus intulit, & Cyprian. in tract. de Opere, & elemosynis eundem locum tractans dicit. Dominus non de patrimonio, sed de animo opus eius examinans, & considerans, non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit. Vidua ista plus misit in dona Dei.

13. Fundam. 3. ex loco Pauli non satis perspecto alij afferunt. Tertio solent ad hoc confirmandum adduci verba Pauli. 2. ad Corinth. 8. Si voluntas prompta est, secundum id, quod habet, accepta est, non secundum id, quod non habet: ac si sensus sit, non minus acceptatur à Deo eius promptitudo, etiam si pauca operetur, quam si magna, quæ vult operaretur, quia non potest maiora operari. Sed re vera non est hic sensus Pauli, imo vero colligere inde posset aliquis, voluntatem non acceptari, nisi quantum ad id, quod potest exequi, ut ibi obicit Caietanus: horratur ergo ibi Paulus Corinthios ad quasdam elemosynas conferendas, & quia promptam voluntatem in eis senserat ad illam exequendam monet, dicens. Hoc enim vobis vtile est, qui non solum facere, sed & velle cepistis ab anno priori, nunc vero & facta perficite, & quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit, & perficiendi: & quoad hoc adhibet limitationem, dicens, ex eo, quod habetis, quia nimirum, licet voluntas sit prompta, non acceptatur, id est, non postulat, seu non exigitur ab ea, ut plus faciat, quam possit. Et ita exponunt ibi Chrysostomus, & Græci, & indicant etiam Ambrosius, & alii.

14. Ex vero illo sensu probabiliter arguitur 3. loco pro assertionem. Nihilominus ex hoc vero sensu probabile sumitur argumentum: nam Deus approbat, & acceptat promptitudinem voluntatis, quæ extenditur ultra id, quod potest, dummodo impleat, quod potest. Vnde cum Paulus ait. Si voluntas prompta est secundum id, quod habet, accepta est, &c. non est sensus, Deum non habere gratam, & acceptam maiorem promptitudinem, hoc enim alienum est à bonitate Dei: est ergo sensus, Deo acceptam esse totam illam voluntatem, licet ab ea non exigit, ut exequatur, nisi quod potest, ergo etiam in eo, quod non potest, æque accepta est, si est æque prompta, etiam si illud non perficiat, & consequenti ratione si æque prompta est voluntas, etiam si nihil faciat, quia nihil potest, æque erit grata, & accepta. Atque hoc modo videtur exponere locum illum Cyprianus libro. 3. ad Quirin. ubi cum dixisset, in opere, & elemosynis, etiam si per mediocritatem minus fiat, ipsam voluntatem satis esse, id confirmat prædicto testimonio Pauli. Ex quibus obiter ostensum est: hanc sententiam non solum Scripturæ, sed etiam Patribus esse consentaneam: nam illi multum fauent Cyprian. Augustin. Chrysostom. Gregor. Ambrosi. Bernard. & Cassian. in locis allegatis.

15. Externum opus ad voluntatem dupliciter comparatur. Vt ratione probetur assertio, aduertere oportet, opus externum duobus modis comparari ad voluntatem internam, scilicet, & ut obiectum, & ut effectum, & priori ratione est actus exterior prior intentione, sub altera vero ratione est posterior in executione. Vnde actus externus priorem rationem retinet respectu voluntatis, siue in actum externum prodeat, siue non prodeat, posteriorem autem rationem non habet, nisi quando in re, seu in executione coniungitur voluntati. Iam ergo argumentum in hunc modum, nam si actus exterior consideretur ut præbens bonitatem, vel dignitatem actui interno in suo genere causæ, tantam dignitatem ad meritum illi

tribuit, quando in re non fit, quantam tribuit, quando fit: si vero consideretur actus, exterior pure ut effectus voluntatis, nihil per se addit conferens ad meritum, ergo totum meritum est in voluntate ut terminata ad actum externum per modum obiecti, effectus autem subsequutus nihil addit meriti. Prima pars antecedentis manifesta est, quia vterque actus ut obicitur voluntati, æque bonus est, & ut supponimus, etiam voluntas æque tendit in vtrumque, ergo æqualem bonitatem, vel dignitatem moralem ab utroque accipit. Altera vero pars probatur, quia in primis actus exterior sub ratione effectus consideratus nihil confert actui interno, quia, ut sic, non est causa, sed effectus eius, neque est prior, sed posterior illo. Deinde neque actus exterior per se, ac formaliter spectatus augere potest moralem dignitatem totius operis ut compositi ex actu interno, & externo, quia supposito actu interno, in emanatione actus externi ab interno nulla est moralitas, quia nulla est indifferencia, seu libertas, sed necessitate omnino naturali sequitur actus externus posito interno, ergo actus externus per se nullam conditionem moralem addit actui interiori, ratione cuius actus ex illo compositus magis meritorius esse possit. Confirmatur, & declaratur: nam si fingamus hominem sola voluntate posse immediate mouere baculum, sicut Angelus mouet cælum, tunc certe motus baculi externus nihil meriti, vel moralitatis addere posset voluntati mouendi illum, sicut si Angelus meretur mouendo cælum, non plus mereretur mouendo, quam volendo, quia ipse non plus agit, erga similitur non plus meretur homo mouendo membra externa quam volendo, quia licet fortasse mouendo proprii corporis membra, plus aliquid efficiat, illud non est moraliter, sed ad summum physice, ac necessaria consecutione, quod ad meritum non sufficit. Aliter etiam potest idem declarari, nam quando homo non agit exterius, sed patitur, meretur tamen voluntarie acceptando passionem, tunc nemo dicit, passionem addere speciale meritum voluntati, cum non sit ab illa, sed omnino ab alio, imo etiam pro illo tempore supponatur prius facta, quam acceptata, & ut sic, non potuerit esse meritoria, sed tantum, ut acceptata, quod habet solum per denominationem à voluntate, ac proinde non potest esse maioris meriti, quam sit ipsius voluntatis, ergo etiam in actibus externis imperatis à voluntate non est maius, seu nouum, & partiale meritum, quia licet ibi interueniat aliqua actiuitas inter vnum, & alium actum, illa prout est aliquid distinctum ab interna determinatione libera voluntatis, est tantum naturalis quædam physica emanatio, aut sympathia, quæ non magis potest ad nouum meritum conducere, quam mera passio. Vnde tandem confirmatur contra Scorum, quia licet actus internus, & externus physice duo sint, tamen quatenus vnus est ab alio, & secundus necessario sequitur, posito primo, sic vnus habent imputabilitatem, ergo & vnus rationem meriti, ac proinde non erit maius meritum in vtroque simul, quam in primo. Consequentia clara est, quia meritum non est in actu secundum se, sed ut imputari potest homini ratione libertatis, ut iam ostensum est. Antecedens vero probatur, quia in vtroque actu vnice est usus libertatis, & vnica determinatio voluntatis ad volendum, ex qua iam non libere, sed necessitate naturali sequitur externus actus.

Sed instabit aliquis, nam ex discursu facto sequitur, etiam in duobus habentibus potestatem faciendi tantum esse meritum in volente, & non faciente, instantia quantum in perficiente, quod est manifeste falsum, contra suam & contra dicta. Sequela probatur, quia in vtroque actus externus est obiectum voluntatis, ergo in hac parte æquale habent meritum, & aliunde ex actu externo non crescit meritum operantis, ergo semper manent æqualis meriti. Respondetur, negando primam

Confirmatur primo.

Secundo.

Tertio.

16.

Instantia contra suam & contra dicta. Sequela probatur, quia in vtroque actus externus est obiectum voluntatis, ergo in hac parte æquale habent meritum, & aliunde ex actu externo non crescit meritum operantis, ergo semper manent æqualis meriti. Respondetur, negando primam



*Dissolvitur* primam consequentiam, quia ut meritum actus interni sit æquale non satis est, quod obiectum sit æquale, sed oportet, ut modus attingendi æqualis sit, quod in prædicto casu non inuenitur, sicut ab effectu evidenter probatur, ut in principio explicuimus.

*17. Replica.* At enim statim replica occurrit, quia sequitur etiam in duobus, quorum alter sit potens, alter impotens ad exequendam voluntatem, fieri non posse, ut æquale sit meritum voluntatis in operante, & non operante, quod assertioni repugnat. Sequela vero patet, quia nunquam actus interior voluntatis esse potest in utroque æqualis quoad modum attingendi actum externum per modum obiecti: nam ille qui potens est, vult actum externum per efficacem actum, quem per hoc verbum, *volo*, explicamus, alter vero impotens non potest habere tam perfectum actum, sed quem velleitatem appellant, quia per hoc verbum explicatur, *vellem*, inter quos actus prior est multo perfectior. Imo inter duos, qui habent potestatem agendi si unus operatur, & non alius, licet uterque habeat aliquam voluntatem, inde colligimus esse inæquales, quia in vno est, *volo*, & in altero est, *vellem*, sed eadem differentia inuenitur, licet alter sit impotens ad operandum, ergo semper voluntas eius est minus perfecta, ac proinde minoris meriti. Quod aliter etiam explicatur: nam ille, qui est potens, habet internum actum voluntatis, qui dicitur vsus actiuis, quo efficaciter applicat externas facultates ad operandum, hunc autem actum habere non potest, qui est impotens, ergo non potest habere tam perfectam voluntatem, ac proinde nec æquale meritum.

*18. Quid in primis dicendum ad replicam.* Respondetur in primis, licet per impossibile hoc ita esset, nihilominus semper illud esse verum, quod in operante totum meritum est in voluntate, & quoties excedit non operantem (ut profecto frequentissime contingit) id non esse propter externum actum, sed propter aliquam maiorem perfectionem interioris actus voluntatis. Deinde ad punctum difficultatis respondeo effectum operandi posse esse æqualem, vel maiorem, in eo, qui est impotens ad exequendam voluntatem, ac in exequente.

*Deinde respondetur ipsi difficultati replica.* Et ratio est, quia quando defectus efficacæ voluntatis est ex sola impotentia actus, non obstat, quominus affectus voluntatis, & determinatio eius sit æqualis volitioni efficaci alterius. Quia re vera voluntas, quantum est ex se toto affectu, atque ita efficaciter, ex parte sua appetit externum actum, solumque illum non efficit, quia non potest, quod non minuit eius affectum, & ideo nec meritum. Quod optime explicari potest exemplo actus poenitentiae, qui efficax est quoad auertendam voluntatem à peccato commisso, quantum propter impossibilitatem faciendi, ut non fuerit factum, quod præteritum esse supponitur, semper actus ille ex parte obiecti aliquam conditionem includat, ut in 4. tom. 3. partis disp. 3. sect. 3. explicavi. Ita ergo in præsentī voluntas, v.g. dandi eleemosynam, cum non possum, ex parte voluntatis efficax, & omnino determinata esse potest, etiam si propter impotentiam conditionem in obiecto includat. Unde ad argumentum respondetur, isto modo posse esse æqualem voluntatem non operantis, voluntati operantis, quia licet sint inæquales in efficiendo, non tamen in afficiendo, & hoc satis est ad æqualitatem meriti ex parte actus, nam actu efficere, vel non efficere actum ad extra non addit actui interiori perfectionem. Præsertim, quod in eo, qui non facit, carentia non provenit ex voluntate, sed ex impotentia. Et in hoc cernitur magnū discrimen inter eum, qui non operatur, cum possit, & eum, qui non operatur, quia non potest: nam in illo defectus actionis provenit à voluntate, in hoc vero minime, sed ab impotentia. Unde licet utriusque actus explicetur per, *vellem*, nihilominus est longe diuersus in perfectione, & affectu, potestque diuersitas explicari ex conditione inclusa in obiecto:

nam in illo, qui est potens, cōditio inclusa, nō est, si possem, cū illa in re subsistere supponatur, sed est, si nō esset arduū, vel insuaue, vel aliquid simile, cōditio vero alterius pura est, si possem, & ideo in priori talis est cōditio, ut suspendat effectū etiam data potestate, & posito tali affectu: in altero vero potestate carēte talis est affectus, ut si cōditio illa, si possem, subsisteret, reuera haberet effectū. Quauis enim homines fortasse lateat, quando affectus ille attingat hunc gradū perfectionis, ac determinationis, nō est tamen dubiū quin esse possit, & Deo manifestus sit, ergo dignus est, ut ab eo acceptetur ad æquale meritum non minus, quam si externum actum perficeret. Tandem à posteriori, seu ab inconuenienti solet assertio confirmari, quia alias sequitur, posse vnum hominem ab alio cogi, seu per vim impediri, ne æqualiter mereatur, hoc autem est valde absurdum, ergo, &c. Sequela patet, nam posset quis ligare. v.g. manus diuitis, ne posset eleemosynam exterius dare, ergo posset impedire aliquod meritū eius, etiam si eandē, vel æqualē, haberet voluntatē. Hoc autem consequens absurdū esse ostēdit D. Thom. dicto. a. 4. quia sicut inuoluntaria operatio nec præmiū, nec poenam meretur, ita neque inuoluntaria carētia operationis potest hominis bonā voluntatē habentis meritū minuere. Quod certe in peccatis nemo negare potest: nam si quis solum inuite detentus Missæ assisat, perseverans interius in voluntate non audiendi nihil meretur, & præterea peccat, ergo pari ratione qui per vim cogitur non facere eleemosynam, si in voluntate equali perseverat, nihil de merito suo amittit. Ideoque merito S. Lucia tyranno minanti. *Iubebo te ad lupanar duci*, sapienter respondit. *Si inuitam iusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*, quia nimirum, nec meritum castitatis minuetur, nec amittetur aureola Virginitatis, & utriusque addetur meritum, & corona martyrii.

Ad rationem contrariæ sententiæ respondetur, ex teriorem actum ex se tantum habere bonitatem obiectiuam, quæ naturalis est, non moralis. Et illam æqualiter amplectitur voluntas, quæ propter impotentiam non operatur. Non habet autem exterior actus, quando exercetur, aliam moralem bonitatem præteream, quæ est in interno actu voluntatis, à quo imperatur. Idem dicendum, est de difficultate exterioris actus, illa enim in tantum confert ad meritum, in quantum voluntate vincitur, ita ut non impediat affectum voluntatis de se efficacem. At vero difficultas eadem in affectu superata per exteriorem actum, non auget meritum interioris voluntatis, per se loquendo, id est, nisi forte experimentum ipsius difficultatis sit occasio, ut interior voluntas augeatur: tunc enim iam non erunt cætera paria ex parte interioris actus, & ideo mirum non est, quod illius meritum augeatur. Denique idem dicendum est de libertate, quia non est duplex in actu interno, & externo, sed vna tantum, ut ostensum est. Nec refert, quod interior actus sit immediate liber, exterior autem mediate, quia non est intelligendum actum exteriorem fieri liberum per nouum usum libertatis, sed per denominationem mediatam ab illo vnico vsu libertatis, quo fit actus interior, ad quam denominationem sufficit, quod actus exterior naturaliter, & necessario manet ab interiori. Imo ideo illa denominatio mediate est, quia proxima emanatio actus exterioris ab interiori non est libera: nam si illa esset libera, ab illa exterior actus proxime, & immediate liber denominaretur, nunc autem quia illa emanatio libera non est, ideo actus exterior solum denominatur liber ab eadem libertate, qua interior actus liber est, & ideo tantum est ibi vna libertas. Quod ita etiam potest declarari, quia libertas actus consistit in potestate continendi illum, voluntas autem immediate potest continere actum suum interiorem, at vero exteriorem in tantum suspendere potest, in quantum potest non velle exteriora membra mouere:

*A posteriori tandem probatur assertio.*

*19. Ad rationem opinionis contrariæ inn. 5.*

*Difficultas exterior per se loquendo non auget meritum interioris actus.*

*Discrimen potentis, & non potentis operari bonum, cum ambo velint.*



uere: est ergo eadem vtriusque actus libertas, quæ re-  
vera non augetur ex perfectione actus exterioris, sed  
quali extenſiue augetur eius deominatio, vt sic di-  
cam, quod nihil refert ad meritum, vt explicauit. Et  
ideo propter nullam illarum trium conditionum ac-  
tus exterior per se auget interioris meritum.

20. *Ad 2. ratio-  
nem.* Ad secundum respondetur, cum dicitur, maiorem  
gratiam esse necessariam ad volendum, & perficien-  
dum opus, quam ad volendum tantum, id dici ratio-  
ne perseverantiae in proposito voluntatis, quod mo-  
raliter semper antecedit executionem, & sepiſſime  
contingit, vt prius homo voluntate proponat, &  
postea oblata occasione operadi deficiat. In hoc ergo  
sensu dicit August. maiorem gratiam, seu aliam esse  
necessariam ad perficiendum opus, quam ad volen-  
dum tantum. Tunc autem non tantum additur ex-  
ternum opus voluntati, sed additur noua voluntas,  
vel noua perseverantia in priori voluntate. Et ita  
tunc optime poterit augeri meritum, quia iam non  
sunt cætera paria ex parte voluntatis. At vero si com-  
paretur actus interior voluntatis ad solum exteriorẽ  
actum, qui ab eo immediate procedit pro eodem in-  
stanti, vel eadem temporis duratione, sic non est ne-  
cessaria maior gratia ad actum externum, quam ad  
internum, sed vna & eadem ad vtrumq; simul datur,  
quia & vterq; componunt vnum actum moralem, &  
interiori posito, naturaliter ab eo manat exterior.

21. *Ad 3. ratio-  
nem.* Ad tertium respondetur, ex parte hominis, vel (vt  
ita loquamur) ex opere operantis tantum meritum  
esse posse in Martyrio in voto, sicut in martyrio in re,  
vt omnia adducta probant. Dicunt vero aliqui hoc  
esse intelligendum, quoad præmium essentiale, nam  
quoad accidentale aliquid illi accrescet ratione actus  
exterioris, nempe aureolam, seu gaudium, qd Martyr  
de sua passione habebit, quod alius, qui re ipsa passus  
non est, habere non poterit, quantumcunq; volunta-  
tem patiendi habuerit. Quod si hoc verum est, non  
tantum in martyribus, Doctoribus, & Virginibus lo-  
cum habebit, sed etiam in facientibus eleemosynam,  
vel quæcunque alia opera externa. Atq; ita concedunt  
Richardus, Capreolus, & Caietanus, dicentes, semper  
opus bonum externum addere aliquod meritum  
quoad præmium accidentale, quod præmium so-  
lum in illo gaudio constituunt. At vero si rationes su-  
pra factæ efficaces sunt, de omni merito proprio cu-  
iuscunque præmij procedunt, quia etiam meritum  
accidentale præmij requirit suam libertatem. Neque  
illud gaudium est proprium præmium, sed est effe-  
ctus necessario consequens ex tali obiecto, & statu,  
sicut etiam amicus gaudebit de bonis operibus ami-  
ci. De martyribus autem aliquid amplius dicendum  
est, idemque suo modo de Virginibus, & Doctoribus,  
nimirum ex peculiari priuilegio, & ordinatione di-  
uina aliqua dona, vel præmia esse promissa ex libera-  
litate diuina actui externo martyrij, quasi ex opere  
operato, quæ non dantur propter solam voluntatem  
martyrij, etiam si magnam, & magis meritoriam esse  
contingat. Et hoc est, quod Theologi docent, & in eo-  
dem sensu loquutus est Bernardus, cuius veram men-  
tem ex eadem epist. satis ostendimus. Et ideo non sit  
recte argumentum ad alia opera, tum quia reuera,  
etiam in martyrio hoc non est meritum maius ope-  
rantis, tum etiam quia ex speciali priuilegio non licet  
generalem legẽ inferre. Et simile de baptismo aquæ,  
vel de communionem Eucharistiæ, nam si præcise spe-  
ctetur meritum operantis tantum esse potest in ba-  
ptismo in voto, sicut in baptismo in re, & in sumptione  
Eucharistiæ mere spirituali, ac sacramentali dig-  
ne facta, & nihilominus cæteris paribus, plus gratiæ,  
& gloriæ confertur recipienti exterius sacramentum,  
quam non recipienti, quia vero illud est speciale pri-  
uilegium sacramenti, & opus operatum, nihil inde  
contra doctrinam datam inferri potest: idem ergo est  
de martyrio.

22. *Ad 4. ratio-  
nem.* Quartum argumentum aliquibus visum est diffi-

cile, sed reuera non est, negandæ enim sunt omnes se-  
quelæ, quæ in illo fiunt. Et ratio est, quia in illis omni-  
bus exemplis voluntas interior non est commensu-  
rata obiecto, neque in re est tam efficax etiam de se,  
quanta fuisset, si conditio sub qua fertur, potuisset  
expleri, aut esset expleta, quod facile explicatur in  
singulis exemplis: nam in primo desiderium amandi  
infinite Deum, habet pro obiecto infinitum amorem  
Dei, & ideo quantumcunq; conatu in præſenti fiat, nũ-  
quam potest esse adæquatus tali obiecto, neq; habere  
illam vim, quæ ille amor haberet ad amandũ Deum,  
si in re poneretur, sed infinite distat ab illo, & ideo ta-  
le desiderium nec æquale, nec infinitum meritum ha-  
bere potest. Idem est in secundo exemplo, in quo et-  
iam sumitur obiectum infinitum, cui præſens deside-  
rium non potest adæquari, nec etiam actui, vel acti-  
bus, quos aliquis exerceret, si de facto infinitas diui-  
tias haberet, & illas effunderet. Deniq; in his duob. ex-  
emplis interior affectus est de re simpliciter impossi-  
bili, qui necessario est minus efficax, q̃ voluntas de actu  
externo simpliciter possibili, cui potest esse commẽ-  
surata, etiam si ex accidenti deficiat potestas illam exe-  
quendi. In tertio vero exemplo, licet merita Aposto-  
lorum, aut B. Virginis, quæ sunt obiecta illius affectus,  
non sint quid infinitum simpliciter, includunt nihil-  
ominus plurimos, & perfectissimos actus internos  
voluntatis, quibus impossibile est illum affectum in  
efficacia bene operandi, aut volendi adæquari. Vnde  
nõ comparatur ille affectus ad illa merita, sicut actus  
internus ad externum, cui de se adæquari possit, sed  
comparatur sicut actus ad obiectum ita eminens, &  
quali immensum, vt illi adæquari non possit.

Ad quintum negatur antecedens, iam enim osten-  
sum est, voluntatem prauam, quæ propter impoten-  
tiam non impletur, æquẽ demeritoriam esse apud  
Deum, ac si exterius expieretur. Hoc autem non ob-  
stante, merito dixit Augustin. ad infelicitatem quan-  
dam, & ad cumulum miseriæ pertinere posse prauam  
voluntatem implere, non quia actus externus præci-  
se spectatus, ac cæteris paribus augeat offensionem  
Dei, aut pœnæ reatum, sed quia est occasio vel arden-  
tius peccandi, vel maioris moræ in ipsa actuali com-  
missione peccati, vel etiam augendi, & multiplican-  
di peccata, vt experientia satis docet. Quod quidem  
etiam cõtingere potest in bonis, sed in illis rarius est,  
quia sæpe ex abundantia externarum rerum, vel po-  
testatis sumunt homines occasionem male potius,  
quam bene operandi, etiam si eisdem facultatib. pos-  
sint bonas, & piæ exequi voluntates. Et ideo non ita  
dixit Aug. esse feliciorẽ, qui potest bonam volunta-  
tem implere, sicut dixit esse miseriorẽ, qui malam  
voluntatem exequi potest. Addere item possumus,  
præter id, quod ad Deum spectat, in ordine ad homi-  
nes, & ad præſentem vitam humanam, miseriæ pe-  
culiarem esse, posse malam voluntatem implere, quia  
ex vsu illius oritur sæpe proximorum scandalum, &  
propria infamia, & per eandem fit peccator apud ho-  
mines dignior pœna: nam homines vident ea, quæ  
patent, Deus autem intuetur cor, & ideo homines  
iudicant de ijs, quæ exterius fiunt, non per se de inter-  
nis affectibus. Et propter hoc etiam ex legibus huma-  
nis, siue Ecclesiasticis: siue civilibus non recte sumitur  
argumentum, quia non dubitamus, quin opera ex-  
terna augeant meritum apud homines, qui non tam  
bonitatem, vel commoditatem humanam remune-  
rant, hanc autem accipiunt ex operibus externis, &  
laboribus, non ex puris affectibus internis. Quod si  
interdum in remunerando opere, illius virtutem vt  
fortitudinis, prudentiæ, aut alterius similis excellen-  
tiam respiciunt, solum ex externis actibus de illo iu-  
diciũ ferunt, quæ omnia in merito apud Deum longe  
diuersa sunt, & ideo non recte Durandus à me-  
rito humano ad diuinum argumentum  
sumptit.

23. *Ad 5. ratio-  
nem.*



## CAPVT VII.

*Utrum actus meritorius debeat esse supernaturalis,  
& ex aliqua actuali gratia pro-  
fectus.*

1. **M**ulti ex Theologis, qui putant, omnem actum moraliter bonum, & virtutis acquirere esse meritorium gratiæ, & gloriæ apud Deum, consequenter dixerunt, necessarium non esse, ut actus meritorius sit supernaturalis, neque ut procedat ex proprio auxilio gratiæ actualis. Fundamentum huius opinionis est, quia iustus non indiget auxilio gratiæ actualis ad vnum, vel alium actum bonum moralem exercendum, ut in primo libro ostensum est. Ex quo principio sequitur, huiusmodi actum etiam factum ab homine iusto esse mere naturalem. Quod autem ille meritorius sit in homine iusto, videtur probari primo ex Scripturis, in quibus his operibus præmia æterna promittuntur, ut danti potum aquæ frigidæ, vel eleemosynæ, aut alia opera misericordiæ facienti: hæc autem promissiones non nisi iustis fiunt, ut infra videbimus. Imo finale iudicium, ex his operibus maxime nobis proponitur futurum Matth. 25. Vnde secundum argumentum sumi potest, quia mala opera moralia ex se merentur poenam æternam etiam damni, & carentiæ visionis beatæ: ergo & moralia opera bona merentur æternam visionem, si aliqui persona digna, & iusta sit. Probatur consequentia tum quia Deus est promissor præmiæ, tum etiam, quia oppositorum est eadem, seu proportionalis ratio. Tertio fieri solet argumentum, quia aliàs posset dari in homine iusto opus indifferens quoad meritum, & demeritum: consequens non videtur admittendum: ergo neque id ex quo sequitur. Sequela probatur, quia si homo iustus faciat opus bonum morale mere naturale sine auxilio gratiæ non demeretur: ergo vel per illud meretur apud Deum, quod intenditur, vel illud opus nec meritorium, nec demeritorium est, quod est esse indifferens in genere meriti. Hoc autem consequens admittendum non esse, probatur, quia iuxta veriore doctrinam non datur opus in individuo indifferens in ratione boni, vel mali: ergo nec in ratione meriti admittendum est, videtur enim esse eadem ratio, præcipue illa, quod talis actus otiosus, & inutilis reputandus est, cum ad vitam æternam non conducatur, unde non videtur aliqua morale deformitate carere. Vnde pro hac sententia referri possunt omnes auctores, qui sentiunt, non posse dari in homine iusto opus indifferens in genere meriti, ac proinde omne opus moraliter bonum factum ab homine iusto, etiam ductu rationis naturalis, & de Natura & grat. c. 4. solis viribus liberi arbitrij esse meritorium de con- q. 18. art. 9. digno vitæ æternæ, quæ dicitur fuisse opinio Victo- dub. penult. riæ, & eam sequuntur Soto, & Medina, & nonnulli alij moderni Thomistæ.

Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, quam breuiter duabus assertionibus explicabo. Prima est. Ut opus sit meritorium simpliciter apud Deum, id est, de condigno, & de iustitia, & vitæ æternæ, vel alicuius doni, quod ad illam conferat, necessarium esse, ut ab actuali gratia procedat. Loquor de actuali gratia, quia licet habitualis necessaria etiam sit, ut infra videbimus, nunc dicimus illam non sufficere, sed necessariam esse actualem. Ita sentiunt quæ plures ex modernis, qui de gratia contra hæreticos huius temporis scripserunt, quos paulo post referam. Videturque probari efficaciter ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. vbi postquam docuit iustos suis bonis operibus mereri vitæ æternam, rationem reddit his verbis. Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eo-

rum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur. & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam promeruisse censeantur. In quibus verbis posset aliquis dicere, per virtutem, quam Christus iugiter in iustificatos influit, intelligere tantum gratiam sanctificantem, & virtutes infusas, quas Christus in iustificatos semper influit, saltem eas conseruando. Sed hoc alienum certe videtur à mente Concilij, & à proprietate verborum: nam cum dicit, illam virtutem semper antecedere, comitari, & subsequi bona opera iustorum, aperte alludit ad auxilia præuenientia, comitantia, & subsequencia, de quibus illo libro tertio dictum est. Item cum dicit Christum influere hæc virtutem, Sicut vitis in palmites, plane loquitur de influxu auxilij actualis, ut ex verbis Christi, à quibus illa metaphora sumpta est, infra ostendemus: ergo iuxta hanc interpretationem necessarium semper est ad opus meritorium auxilium actuale gratiæ.

Pondero præterea alia verba eiusdem capituli, vbi dicit, licet bonis operibus iustorum merces æternæ gloriæ promittatur. Absit tamen, ut Christianus homo in se ipso, vel confidat, vel gloriatur, & non in Domino cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona. Et in eis primum expendo, quod si homo iam gratus posset per solas virtutes naturales meritorium opus efficere, posset aliqua ex parte in se ipso confidere, quia iam suis viribus sine auxilio gratiæ posset mereri. Sicut si creatura posset post receptam virtutem à Deo sine concursu eius operari, merito posset de sua virtute confidere. Item haberet homo aliquid unde posset in se, & non in Domino gloriari. Nam iuxta Pauli doctrinam 1. ad Corint. 4. tunc aliquis in se gloriatur, quando de aliquo bono gloriatur quasi non acceperit, & sancti, præsertim Augustinus exponunt, ita gloriari in se quicumque præsumit posse suis viribus, & sine actuali auxilio gratiæ, quod ad vitam æternam conducatur. Vnde etiam est ponderandum, quod omnia opera, quæ Deus vult esse nostra merita dicit, esse ipsius dona: non vocantur autem opera specialiter dona Dei, nisi quia fiunt per auxilium gratiæ. Sic enim ex eo, quod ad Philip. 1. dicit Paul. Vobis donatum est pro Christo, ut credatis: colligere solet Augustinus, ad credendum esse necessarium auxilium gratiæ.

Accedit, quod sententia illa sumpta est à Cælestino Papa, qui in prædicto sensu illam exposuit. Nam in epist. 1. ad Episcopos Galliæ cap. 8. cum dixisset, omnia studia, & omnia opera, & merita Sanctorum ad Dei gloriam esse referenda, rationem subiungit, dicens. Quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donauit. Quomodo autem donet, declarat in fine capituli dicens. Ideo utique, quia preparatur voluntas à Domino. & ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum tangat ipse corda fidelium, &c. Ergo si omnia merita sunt dona Dei, omnia isto modo donantur ab ipso, ac subinde in illis verum est, quod ibi concludit. Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt, ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, & in bonis quibusque voluntatis humane singulis motibus magis illius valere sentiamus auxilium. Et in eodem sensu repetit in cap. 12. Ut omnium bonorum affectuum, atque operum, & omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei attenditur Deum profiteamur auctorem, & non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præueniri, per quem fit, ut aliquid boni, & velle incipiamus, & facere, quo utique auxilio, & munere Dei non aufertur liberum arbitrium sed liberatur, Et tandem subiungit. Tanta enim est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, & pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus. Cum ergo Concilium Tridentinum sententiam, & verba Cælestini vsurpet dubitari non potest, quin in eodem sensu dixerit, nostra merita esse dona Dei, quo Cælestinus id explicauit, utique ratione specialis gratiæ auxilij.

Optimum præterea argumentum ad veritatem hanc

3. Eiusdem capituli verba alia ponderantur pro assert.

4. Eodem modo locutus antea fuerat Cælestin. Papa.



Ponderatur  
& alia ex  
Jes. 14. c. 8.

hanc confirmandam sumimus ex eodem Concilio sessione 14. capite octavo, ubi ad faciendum opera satisfactoria pro peccata temporalia, quæ remissa culpa, manet, requirit non tantum habitualem gratiam (imo de hac nihil expresse dicit) sed actuale auxilium, sic enim ait. Neque vero ita nostri est satisfactio hæc, quam pro peccatis exolumus, ut non sit per Christum Iesum, nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus, ita non habet homo, unde gloriatur. A satisfactione autem ad meritum optimum sumitur argumentum, tum quia magis est mereri vitam æternam, quam satisfacere pro peccata temporalia. Unde potest quis pro altero condigne satisfacere, non tamen alteri gratiam, vel gloriam de condigno mereri. Tum etiam quia non magis potest homo gloriari in proprio merito, quam in satisfactione. Denique etiam illationem possumus ex Concilio confirmare: nam subdit statim. Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus. Tandem addere possumus Concilium Arauticanum canon. 8. dicens. Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant. Loquitur autem de gratia auxiliante, ut ex discursu cæterorum canonum constat, & præsertim ex 20. dicente. Multa in homine bona sunt quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstat Deus, ut faciat homo: præstat hoc Deus per auxilia specialia, & necesse est intelligi, saltem de operibus pietatis, inter quæ dubium non est, quin omne opus meritorium de condigno numeretur. Similiter induci potest canon 22. quia per omne opus meritorium servit homini diuinæ voluntati, quoties autem sic servit, voluntas eius à Domino præparatur, utique per speciale aliquod auxilium: ergo nunquam meretur homo apud Deum sine tali auxilio. Maior nota est ex ipsa ratione meriti. Minor à Concilio in illo canone traditur: ergo virtute docet consequens, quod inde sequitur.

Est prolo-  
quiū Aug.  
li. 2. contra  
duas epist.  
Pelag. c. 8.  
Sic August.  
tract. 19 in  
Ioan. scribit

6. Probatur  
2. assert. ex  
plerisque a-  
liis autho-  
ritatibus  
sacris.

Vnde ulterius probari potest assertio omnibus testimonijs Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, quibus supra libro primo ostensum est, ad singula opera pietatis necessarium esse auxilium actuale gratiæ non solum iniustis, sed etiam iustis. Nam quodlibet opus meritorium de condigno est opus pietatis, quia ad iustitiam apud Deum, & vitam æternam conducit: ergo ad omne opus meritorium est necessarium actuale auxilium gratiæ. Atque hoc modo fundatur optime assertio in verbis Christi Ioannis decimo quinto. Ego sum vitis, vos palmites, qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum: qui quidem fructus in meritis maxime consistit. Addit autem Christus Dominus rationem, Quia sine me nihil potestis facere: nihil scilicet, quod inter illos fructus computari possit: ergo sine Christo nihil meriti facere possumus. Illud autem sine me intelligunt Concilia, & Patres dicto loco citati, id est, sine auxilio meo, sine excitatione, & cooperatione mea: ergo quodlibet opus meritorium sub illa sententia Christi comprehenditur. Sit autem argumentum sumitur ex sententia Pauli ad Philippen. secundo. Cum metu, & tremore vestram salutem operamini: & subiungit mirabilem rationem Deus est enim qui in vobis operatur, & velle, & perficere pro bona voluntate. Quoties ergo operamur salutem, Deus incipit, & perficit opus, quod ad auxilia actualis gratiæ pertinet: sed per quodlibet opus meritorium operamur salutem: ergo in omni opere meritorio Deus incipit, & perficit per auxilium actuale. Eodem modo expendi potest illud prima Corinth. tertio. Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit nam quodlibet opus meritorium de condigno est aliquod gratiæ, & sanctitatis incrementum: ergo Deus est, qui omne huiusmodi incrementum dat. Et nihilominus addit Paulus. Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Dei enim sumus adiutores, ac si diceret, laborem hominis dignum esse mercede,

quia non solus ipse operatur, sed adiuvat Deus in se operantem: ergo in omni opere bono non est homo principalis operator, sed cooperator Dei principaliter operantis. Unde optime Augustinus sermon. 16. de Verb. Apostol. Illo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus, redde, quod promissisti, quia fecimus, quod iussisti, & hoc tu fecisti, qui laborantes iniusti. Et idem confirmat Leo Papa sermon. 7. Quadrag. cuius verba postea tractabimus. Tandem induci potest illud 2. ad Corinth. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, nam ut argumentatur Augustinus in lib. de Prædestinat. Sanctior. in principio, opus meritorium non fit sine pia cogitatione: ergo si pia cogitatio non potest haberi sine auxilio gratiæ, multo minus poterit sine illo fieri opus meritorium, ideoque recte dixit August. epistol. 106. non longe à principio, Nos non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis, ac per hoc & ipsum hominis meritum donum est gratuitum. Atque ad hunc modum multa alia testimoniis in dicto loco citata induci possunt. Ratio vero assertionis ex sequenti sumenda est, & in multis, ex capitum sequentium doctrina est declaranda.

Ratio pro  
assert. unde  
petenda.

Secunda ergo assertio est, omnem actum meritorium apud Deum esse aliquo modo supernaturalem. Dixi aliquo modo, quia non contendo esse debere supernaturalem, quoad substantiam, sed vel illo, vel alio modo, siue absoluto, siue respectivo, siue phyllico, siue morali. Et ita possunt pro hac assertionem referri omnes auctores, qui docent actum virtutis moralis non esse meritorium sine relatione charitatis, quæ sine dubio supernaturalis est. Quam opinionem graues Theologi tenent, quos infra referemus, & interim videri potest Bellarminus lib. 5. de Iustificat. capite 15. & sequentibus, nam in eis multa adducit, quæ assertionem confirmant. Quidquid tamen sit de propria relatione charitatis, necessarium censeo, ut actus fiat aliquo modo supernaturali, de quo quis, vel qualis sit? postea inquiram, nunc solum probabo ita esse. Primo quia quoties Scriptura promittit præmium nostris operibus, vel loquitur de actibus in se supernaturalibus, ut sint actus dei, spei, & charitatis, vel cum de moralibus loquitur, illis addit aliquid, quo supernaturalem modum indicet, quale est illud Matth. 10. Qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipiet, & qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti accipiet, & qui potum dederit vni ex minimis istis calicem aquæ frigide tantum in nomine discipuli non perdet mercedem suam, Marcus autem capite nono dixit: Quicumque dederit vobis calicem aquæ in nomine meo quia Christi estis. Quæ omnia significant aliquam relationem operis supernaturalem: imo in verbis Matthæi significatur, mercedem futuram esse proportionatam tali modo operandi. Qui modus solet etiam significari à Christo per particulam, propter me, Matth. 10 vel propter nomen meum Matth. 19 vel in nomine meo, ut Luc. 9. Quicumque susceperit puerum istum in nomine meo, me recipit. Et ideo Paulus ad Colosien. 3. monet. Omne quodcumque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi facite, nimirum, ut sint ad vitam æternam utilia.

7. Assertio 2.  
Actus me-  
ritorius de-  
bet esse mo-  
do aliquo  
supernatu-  
ralis.

Secundo sequitur hæc assertio ex præcedenti, nam quando opus tale est, ut semper, & in singulis, & ut ita dicam, per se, necessarium sit auxilium gratiæ ad illud perficiendum, signum est, tale opus esse supernaturale: sed ostensum est, tale esse quilibet opus meritorium, ut per se, ac semper, & in singulis auxiliū gratiæ ad illud requiratur: ergo signum est, tale opus semper esse debere supernaturale. Maior in lib. 1. & 2. late probata est, quia quoniam opus est mere naturale per se fieri potest per naturalia principia, & auxilia, & si interdum fieri non potest sine auxilio gratiæ, est quasi ex accidenti propter difficultates, vel impedimenta ex peccato exorta. Unde quia illæ difficultates possunt interdum in particulari cessare, non est illa necessitas tanta, ut non pos-

Probatur  
1. ex Scri-  
ptura.

8. Probatur 2.  
quod asser-  
tio hæc con-  
sequatur ex  
præcedenti.

sic



Optima  
confirmatio.

fit aliquis talis actus sine auxilio gratiæ interdum fieri. Cum ergo hoc in opere meritorio non contingat, signum est, necessitatem auxilij provenire ex aliqua supernaturalitate operis ad meritum requisita. Vnde confirmatur optime, quæ etiam in Angelis, & in homine in statu innocentie fuit necessarium auxilium gratiæ ad meritum, ut superius adducta probant: ac vero in illis non erat necessarium auxilium gratiæ ad opera naturalia, vel naturales proprietates eorum: ergo signum est ad meritum esse necessariam aliquam conditionem supernaturalem actus, ratione cuius erat illis necessarium actuale auxilium gratiæ ad meritum.

9.  
Probatur  
3. ratione à  
priori.

Ultimo addere possumus rationem à priori, quæ licet ex ordinatione diuina in Scripturis declarata, præcipue sumenda sit, tamen in ipsa rei natura habet congruitatem, & fundamentum: nam media debent esse nisi proportionata: meritum autem est vnum ex potissimis medijs ad consequendam beatitudinem supernaturalem, quia proprium meritum de condigno non est, nisi vitæ æternæ, vel gratiæ, sub gratia comprehendendo omnia auxilia, quæ ad vitam æternam conducunt, ut postea videbimus, & è conuerso vita æterna non datur, per se loquendo, his, qui mereri possunt, nisi mediante merito: ergo meritum semper esse debet aliquod opus eiusdem ordinis cum illo fine, ac proinde supernaturale. Quæ illatio confirmari potest: nam simili discursu probatum est, esse

Confirmatio  
illatio.

aliquos actus supernaturales, & dispositiones ad gratiam debere esse supernaturales, & ad primum auxilium gratiæ non posse dispositionem præcedere, quia deberet esse naturalis: ergo non minus certa debet in proposito censeretur. Et quidem in hoc sensu videtur loquutus D. Thomas q. 109. art. 5. ad merendum necessariam esse gratiam, & loquitur non solum de actuali, sed etiam de habituali: videturque ista ratione, quod actus perducentes ad finem, debent esse fini proportionati, & simili modo loquitur qu. 114. art. 2. & consentire videtur Caietanus 1. p. q. 63. art. 6. in solut. ad 3. dub. 1. Consentit V. Valdes. tom. 3. de Sacramentalibus. cap. 9. Osius in Confessio. cap. 66. Lindsan. lib. 3. Pano. plæ capit. 20. & alios in sequentibus capitibus referemus. Et in eis particularibus difficultatibus occurrentibus fatisciemus.

10.  
Ad 1. arg.  
innum. 1.

Argumenta vero in principio posita nunc breuiter expediemus. Ad primum concedimus iustos mereri de condigno per opera moraliter bona, sicut in Scripturis citatis significatur, dicimus tamen oportere, ut aliquo modo supernaturali fiant, quod in illis locis non negatur, & in alijs declaratur, ut vidimus, quis autem sit iste modus ex discursu sequenti capitulum constabit. Ad secundum, in quo ex demerito fit illatio ad meritum respondetur, ineptissimam esse illationem: nam homo suis viribus potest gratiam, & gloriam perdere: non tamen acquirere, quia longe facilius est perdere à bono, quam illud pericere, sicut etiam supra de omissione pura diximus, & si fortasse posset ad demeritum vitæ æternæ sufficere, non tamen ad meritum.

11.  
Tractatur  
questio in 3.  
argumento  
inclusa  
Pars negans  
immerito  
tribuitur  
D. Thomæ.

Tertium argumentum petit quæstionem, quæ ab alijs late tractari solet, an in homine iusto possit dari actus indifferens in ratione meriti, id est, nec meritorius, nec demeritorius, esto non possit in indiuiduo dari actus indifferens in ratione boni, vel mali. Aliqui enim partem negantem D. Thomæ attribunt in 1. 2. q. 18. art. 9. & q. 21. ar. 4. Sed immerito, nam in priori loco non agit de merito, sed de bonitate, & malitia, nos autem iam supponimus hoc posteriori modo non dari actum indifferenter. In altero vero loco in primis D. Thomas non tractat de merito de condigno, sed de merito secundum quandam generalem rationem, quæ potest in omni actu bono saluari, ut postea videbimus. Vnde quod notandum est, D. Thomas non tractat specialiter de operibus iustorum, & discursus eius æque procedit in operibus

bonis peccatorum. Dico ergo, nullum esse inconueniens, dari in iusto opus bonum, ac proinde non demeritorium, nec meritorium de condigno, quia illa duo, scilicet meritum, & demeritum nec de se sunt immediate opposita, quæ non includunt immediatam contradictionem, sed quasi moralem oppositionem contrariam, in qua potest inueniri medium per carentiam vtriusque contrarij, nec potest assignari diuinum præceptum, vel ordinatio, vel aliud principium extrinsecum, ex quo talis necessitas, vel immediata oppositio oriatur. Et huic sententiæ fauet D. Thomas q. 114. art. 3. quatenus dicit opus bonum, quatenus est à libero arbitrio, esse meritorium tantum de congruo, nam inde recte colligimus, si in homine iusto sit opus bonum à solo libero arbitrio procedens, ad summum esse posse meritorium de congruo. Neque contra hoc obstat, quod obijciebatur, quia talis actus quatenus inutilis ad vitam æternam non videtur aliqua deformatione carere. Respondemus enim primo, deformationem illam, si qua est, solum esse imperfectionem negatiuam non priuatiuam, & ideo non reddere actum malum, sed non perfectum. Secundo dicimus, licet talis actus non sit per se utilis ad vitam æternam, iuuat saltem tanquam remouens prohibens, quia impedit peccatum, & hoc satis est, ut possit esse bonus, si obiectum, & circumstantias debitas habeat. Et hæc resolutio ex his, quæ postea de merito moralium actionum dicemus, magis confirmabitur.

Pars affirmans posse in iusto dari opus quod nec meritorium, nec demeritorium sit.

Iam soluitur 1. quod 3. argumēto opponebatur.

Soluitur secundo.

## C A P V T VIII.

*Vtrum solus actus elicitus à charitate sit meritorius de condigno apud Deum?*

**D**iximus, opus meritorium non tantum bonum, sed etiam aliquo modo supernaturale esse debere, sequitur explicandum qualis esse debeat hæc bonitas, & quanta hæc supernaturalitas, quod præstabitur discurrendo per tres ordines virtutum. In primo ponimus solam charitatem, tanquam summè perfectam, & aliquo modo principium, & radicem totius meriti. In secundo ponimus virtutes, & dona per se infusa. In tertio reliquas virtutes morales infimi ordinis, seu acquisitas. Et in primis circa actum charitatis supponimus tanquam per se notum, actus elicitos à charitate maxime esse per se, & intrinsece meritorios de condigno apud Deum, quia nulli sunt excellentiores actus, nec Deo gratiores, & ideo in Scriptura maxime promittuntur præmia diligentibus Deum, & Paulus dixit, Dominum redditurum coronam iustitiæ non solum ipsi, qui fidem seruauerat, sed etiam omnibus, qui diligunt aduentum eius 2. ad Timoth. 4. & ad Galat. 5. apud Deum tantum valere fidem, quæ per charitatem operatur, & 1. ad Corinth. 13 omnia charitati tribuit.

1.

Très virtutum ordinis. Charitatis actus sunt apprimè meritorij.

Solum posset in hoc puncto quæri, an hoc sit verum de omni actu charitatis indifferenter? non enim defuerunt qui aliquam limitationem in hoc posuerint vel ex parte durationis, vel ex parte intensiōis, ad certam postulantes aliquem certum gradum, vel minimum intensiōis terminum, infra quem actus, etiam si charitatis sit, vel durationem non sit meritorius. Ad eum vtrique modum quo alii qui Scholastici dixerunt, non omnem actum amoris, charitatis vel contritionis sufficere ad obtinendam iustitiam, ad merendum, & remissionem peccati, nisi certam intentionem habeat, vel tanto tempore duret. Sed sicut illa sententia omnino falsa est, & hoc tempore improbabilis, ut in tomo 4. 3. partis disp. 4. sect. 4. & 5. ostendimus: ita in præsentibus illud asserere esset ineptissimum, quia rationes ibi factæ hic etiam vim habent, & quia est limitatio quædam præter absolutum, & indefinitum modum loquendi Scripturæ sine villo probabili fundamento rationis, vel auctoritatis.

2.

Perperam limitatur intensiōis vis charitatis ad merendum.

Et quidem de duratione neminem dixisse inuenio, esse

3.



Probatur  
de duratio-  
ne diuifibili.  
Actus me-  
ritorius à  
duratiōe  
non pender.

esse necessarium, vt actus duret aliquo determinato tempore, etiam minimo. Aliqui tamen requirunt, vt duret per tempus saltem indefinitum: sed improbabili-ter, cum actus charitatis in vno instanti habeat totam suam perfectionem substantialem & intrinsecam, vt patet in Angelis & CHRISTO, qui in primo instanti suæ Conceptionis perfectissime meruit. Sed de hoc infra cap. 21.

4.  
Probatur  
de intensio-  
ne.

Quod attinet ad intensiōem actus, aliqui volunt actum charitatis debere esse intensiorem habitum, ad promerendum præmium essentiale: sed hoc refutatum est supra libro nono. Quare suppono vt certum, omnem actum elicited à charitate, quantum est ex parte actus esse meritorium de condigno. Dixi quantum est ex parte actus (quod semper in sequentibus subintelligendum est) quia ea parte personæ est necessarius status gratiæ, & alia de quibus infra.

5.  
Questionis  
propositæ  
sensus.

Hoc posito quæstio est de altera parte exclusiua: An, scilicet solus actus elicited à Charitate sit de condigno meritorius præmij substantialis, id est, gratiæ sanctificantis & visionis Dei.

1. Opinio  
affirm.

Prima opinio affirmat, solos actus elicited à Charitate esse meritorios de condigno præmij substantialis: actus autem aliarum virtutum, licet impenentur à Charitate, non addere illis meritum præmij essentialis, sed accidentalis tantum. Hæc opinio videtur habere magnum fundamentum in Diuo Thoma prima patt. quæstion. nonagesima quinta, articulo quarto, vbi licet. *Quantitas meriti ex duobus potest pensari, vno modo ex radice Charitatis, & gratiæ, & talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in DEI fruitione: alio modo considerari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis. Et tamen vtraque respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.* Eandem opinionem videtur docere Bonauentur. in 2. distinctione quadragesima, articulo secundo, quæstione tertia. Expresse hanc docet & defendit Bannez 2.2. quæstione vigesima quarta, articulo sexto, dub. 5.

6.  
Suadetur  
ex Script.

Fundatur præcipue in aliquibus locis Scripturæ, in quibus soli Charitati, seu dilectioni Dei videtur promitti præmium essentiale: Ioannis decimo quarto, vigesimo primo, & Rom. decimo tertio, decimo, & primæ Corinthior. decimo tertio, tribuit Charitati officia omnium virtutum: quia ab illa habent, quod sint meritoria, & sine illa nihil valent, ideo ad Galat. quinto, inquit: In CHRISTO IESU neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur. Quod confirmatur ex illo, primæ Corinthior. secundo. Oculi non vidit, neque auris audiuit, & in cor hominis non ascenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus se: ergo præmium essentiale soli amoris præparatur, imo & illi soli promittitur Iacob. primo, duodecimo. Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se. Hinc etiam Paulus dixisse videtur Roman. quinto. Spes (quæ principaliter est de essentiali præmio) non confundit, quia Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.

7.  
Ex Patrib.

Secundo hæc opinio probatur ex Patribus, qui vbiq; tribuunt Charitati rationem meriti, & iustitiæ nostræ apud DEVM: Augustinus libr. de Natur. & grat. capite quadragesimo secundo. Charitas est verissima plenissima, perfectissimaque iustitia, & capite septuagesimo. Charitas inchoata, inchoata iustitia est, charitas prouecta, prouecta iustitia est, charitas magna, magna iustitia est, charitas perfecta, perfecta iustitia est sed charitas de corde puro conscientia bona, & fide non ficta. Ex quo loco potest formari tale argumentum: Essentiale præmium respondet nostræ iustitiæ apud DEVM: sed hæc iustitia est sola charitas, ergo solum opus proprium charitatis est opus iustitiæ apud DEVM ad essentialia præmia promerendum. Et ideo idem Augustinus libro decimo quinto de Trinitat. capite

decimo octauo dixit, solam Charitatem diuidere inter filios Dei & perditionis, & Prosper libro tertio de vita contemplat. capite decimo quarto, & decimo quinto, charitati videtur tribuere omnem rationem & valorem meritorum, & Gregorius homilia septima in Euangel. Charitatem omnium meritorum radicem esse dicit.

Tercio hæc opinio potest suaderi ex intrinseca natura meriti de condigno: Nam vt opus sit meritorium de condigno, necesse est, vt sit ita proportionatum præmio, vt aliquam æqualitatem ad illud habere videatur: sed solus amor Dei ex Charitate habet talem proportionem cum visione Beatifica, quæ est essentialia præmium nostrorum meritorum, ergo. Mai. patet. Minor declaratur, primo, quia sicut Visio Beatifica perfecte vnit animam DEO in termino, ita Charitas in viâ. Secundo sicut præmium visionis Beatificæ est consecutio Dei, prout est in se: ita sola dilectio est tendentia in eundem DEVM, prout est in se, ergo illa sola habet dictam proportionem. Tercio, licet in Beatitudine sola visio seu fruitio est quasi substantialis, in qua etiam amor includitur: reliquæ virtutes sunt quasi accidentia: ita amor in viâ est quasi substantialis vita animæ cui actus reliquarum accidunt.

Quarto in omnibus operibus huius vitæ inuenitur magna imperfectio & inæqualitas ad præmium Beatitudinis, ergo optima proportio est, vt perfectissimo actui vitæ respondeat optimum præmium patriæ, cætera inferioribus actibus. Denique augmentum præmij essentialis correspondet augmento gratiæ, & consequenter augmento charitatis, sed charitas non augetur, nisi suis proprijs actibus, ergo etiam præmium essentialia non correspondet, nisi actibus charitatis, non autem actibus aliarum virtutum.

Hæc tamen opinio nullo modo probanda, aut toleranda mihi videtur, quia videtur parum consentanea Scripturis, & communi sensui Ecclesiæ, & Patrum, nimiumque coarctat merita Sancto- rum.

Dico ergo, iustos mereri præmium substantiale non solum per actus elicited à charitate, sed etiam per actus aliarum virtutum. Hæc assertio, quam attigi in Relectione de reuiuisc. merito. disputati- onis secunda, sectione vltima, numero quinquagesimo quarto, est communis Theologorum infra ci- tandorum. Probatur. Primo ex Matthæi vigesimo quinto. Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi, esurui enim, & dedisti mihi manducare, &c. Vbi per Regnum non intelligitur præmium accidentale, vt patet ex similibus locis Io- annis 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei, & illud, Regnum celo- rum vim patitur, & violenti rapiunt illud, Matthæi 11. 12. sed essentialia, quod Christus dabit propter opera mi- sericordiæ. Idem probatur ex ijs locis, in quibus Deus dicitur vnicuique daturus mercedem secundum o- pera sua, Matthæi decimo sexto, Rom. secundo, pri- mæ Corin. 3. & 2. Corin. 9. Psal. sexagesimo primo, Ec- cles. decimo sexto. Confirmatur ex Matth. decimo nono, vbi interroganti, Quid boni faciam, vt habeam vi- tam eternam, respondit Christus. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata, & mox enumerat mandata moralia. Et 1. Timoth. 6. vers. 17. 18. 19. & Rom. decimo tertio. Beneficentiæ (inquit) & communionis nolite obliuisci, talibus enim hostijs promeretur Deus, at Deus non est præmium accidentale, sed essentialia, ergo.

Probatur secundo ex Concilio Tridentino sessio- ne sexta, capite decimo sexto, vbi absolute dicit: vi- tam eternam esse mercedem ex Dei promissione bonis operibus promissam & meritis fideliter reddendam, vbi per vitam æ- ternam intelligitur præmium essentialia, hoc enim est propria hæreditas filiorum Dei, quæ dicit Conc. esse mer- cedem

S.  
Ex ratione.

Probatur  
minor pri-  
mo.  
Secundo.

Tercio.

Quarto.

2.  
Censura  
prima opi-  
onis.

2. Opinio  
negatiua,  
& vera.

Probatur 1.  
plusquam  
probabiliter  
ex Scriptu-  
ra.

10.

Probatur  
2. vehemen-  
ter ex Trid.



cedem non solius charitatis, sed bonorum operum, quæ ad alias etiam virtutes pertinent. Vnde id confirmat ex illo 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino.* Et infra expresse dicit, illis operibus bonis in Deo factis, quibus diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfacimus, promereri iustos vitam æternam. At vero præceptis diuinis non satisfacimus per solum actum charitatis, sed necessarii sunt etiam aliarum virtutum actus: ergo illis etiam actibus vere, & proprie meremur vitam æternam. Ac denique in can. 32. absolute definit, iustificatum bonis operibus ex gratia factis vere mereri gratiæ augmentum, vitam æternam, & augmentum gloriæ, vbi nec generalius de bonis operibus, nec clarius de essentiali præmio loqui potuit.

11.  
Probatur 3.  
rationibus.  
Prima.

Tertio argumentor ratione, quia in primis cum charitas ipsa duos habeat principales actus, scilicet dilectionem Dei, & proximi, interrogo, an sola dilectio Dei sit meritoria de condigno substantialis præmii, vel etiam dilectio proximi? Primum profecto credibile non est: nam cum Paulus dicat ad Rom. 13. *Qui diligit proximum, legem implebit*, & alibi dicat, *Factores legis iustificari apud Deum*, quomodo credibile est, hanc dilectionem non esse meritoriam gratiæ, & gloriæ essentialis? Et hoc confirmat, quod ibidem Paulus subdit, quod plenitudo legis est dilectio, & quod ait Ioannes. 1. canonic. capit. 1. *Qui diligit fratrem suum in lumine manet*, & cap. 3. *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Denique ille actus est elicitus à charitate, & virtute continet dilectionem Dei, cur ergo non erit meritorius illius præmii? Si autem primum admittatur, scilicet, actum dilectionis proximi habere proprium, & (vt sic dicam) substantiale meritum distinctum à merito amoris Dei: hinc in primis enervantur fere omnia fundamenta prioris sententiæ, quia amor proximi non est tam perfectus actus, sicut amor Dei, neque attingit directe, & tanquam obiectum, quod, ipsum finem vltimum, & ideo non est super omnia, sicut dilectio Dei, ergo non est de ratione meriti præmii essentialis, quod sit perfectissimus actus, nec quod directe tendat in ipsum Deum, qui est obiectum beatificum. Ac denique licet illa dilectio proximi eliciatur à charitate, quæ est virtus Theologica, nihilominus in se non est actus proprie, & formaliter theologicus, sed moralis, quatenus proxime, ac directe versatur circa materiam creatam, ergo eadem ratione poterunt alii actus morales esse meritorii, cum etiam fieri possint propter Deum, & multi in indiuiduo, & fortasse etiam in specie possint esse meliores, vt actus, religionis, vel poenitentiae.

12.  
Confirmatur.  
ruri.

Confirm. 2.

Et confirmatur, quia si amor proximi meritorius est, etiam actus misericordiæ, & beneficentiæ proximorum erunt meritorii essentialis præmii, quia virtualiter continent ipsum amorem, quauis ordinarie sine proprio actu interno amoris proximi elicitio à charitate exerceantur, sed immediate per actum elicitum misericordiæ, quæ vel non minus, vel satis, superque placet Deo, & est quædam dilectio in opere, & veritate. Et absolute id probari potest, quia his operibus, vt opera misericordiæ sunt, promittitur in Scriptura merces æternæ vitæ, vt vidimus. Ac denique confirmatur, quia alias in omnibus operibus vitæ actiue nullum esset substantiale meritum, nec per ea, vt talia sunt augetur vera iustitia, & sanctitas apud Deum. Consequens autem absurdum est, & incredibile, & contra communem Ecclesiæ sensum, parumque homines iustos ad huius vitæ exercitia alliciat, contrarium autem legimus fecisse Christum, cum dicebat. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur, beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur.* & Paulus cum aiebat. *Fidem seruauit, ideo reposita est mihi corona iustitiæ*, non intellexit esse sibi reddendam solum quia dilexit Deum contemplando,

& orando, sed etiam quia munus suum impleuit euangelizando, & pro salute proximorum laborando. De qua re videri potest Bernardus lib. de Grat. & lib. arbit. circa finem, & Augustinus tract. 51. in Ioan. vbi explicat quid sit, & quanti meriti sit ministrare Christo in obsequiis proximorum. Et alij Patres contra Iouinianum docentes, pro meritorum multitudine maius præmium essentialis retribui. Vt videre licet in Hieronymo lib. 2. contra Iouinian. & Augustino lib. de Sancta Virginit. per multa capita. & Gregor. lib. 4. Moral. 2. vlt. & alijs, quos retuli dicto lib. 2. de visione Dei cap. 20. quibus addi possunt verba Prosperi lib. 2. de Vocat. gent. vbi licet aliud agens, inquit. *Implenda voluntatis Dei ita est præordinatus effectus, vt per laborem operum per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum*, & qui bona gesserint non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum sua merita coronentur. Addo denique sententiam libri de Ecclesiast. dogmatib. *Abstinentibus à vino, vel carnibus pro amore castigandi corporis nihil credere meriti accrescere, non hoc Christiani, sed Iouiniani est.*

Nec satisfaciet, qui dixerit, opera vitæ actiue fieri debere ex amore Dei, & inde habere præmium essentialis, hoc inquam, non satisfacit, nam ex hoc ipso sequitur præmium essentialis non augeri propter talia opera, quod certe nimium auerteret voluntates ab usu, & exercitio illorum, tum etiam quia potius talia opera impedirent augmentum illius præmii, quia moraliter efficiunt, vt actus interiores, & elicitis amoris Dei nec tam frequentes sint, nec tam intensi: tum etiam quia sequeretur, non esse maioris meriti, per se loquendo, dare magnam quantitatem in elemosynam, quam paruam, neque esset magis meritorium orare, quam legere, v. g. ex honesto motiuo, & sic de alijs actibus moralibus perfectioris, vel minus perfectæ virtutis. Sequela probatur, quia ista omnia possunt fieri ex æquali amore Dei actuali, quod enim contingat melius opus morale ex maiori amore Dei procedere, neque est necessarium, aut per se requisitum, vt per se constet, neque etiam est ordinarium, aut nimium frequens, vt quidam fingunt. Nam sæpe contingit, hos actus fieri sine actuali amore Dei. Vnde eodem modo continget fieri cum æquali amore actuali, vel etiam in virtute vnus, & eiusdem actus præcedentis. Consequens autem multum repugnat Scripturis allegatis, immo quidam modernus Thomista dixit, esse contra loca expressa Scripturæ, & allegat, quæ adduximus, & nonnulla alia, quæ postea nos poterimus, quia pertinent ad particulares virtutes, in quibus hæc veritas magis probabitur.

Aluar. libr. 7. de Auxilijs disp. 60. num. 22.

Ratio autem à priori assertionis est, quia neque ex natura rei, neque ex aliqua Dei lege ostendi potest, hanc conditionem, scilicet, quod actus sit elicitus à charitate, esse necessariam ad meritum de condigno ipsius beatitudinis essentialis, & alioqui in actibus aliarum virtutum inueniri possunt omnes alie conditiones necessariae ad meritum, vt per se notum est: ergo. Maior quoad posteriorem partem de lege Dei satis probatur, quia nullibi ostendi potest: & efficacius, quia contraria lex in Scripturis allegatis inuenitur. Quoad alteram vero partem probatur, quia actus aliarum virtutum, licet immediate non attingant Deum ipsum, cedunt in gloriam eius, & sunt media vltimo fini consequendo proportionata, vt in capitibus sequentibus magis declarabitur. Et vtræque pars respondendo ad fundamenta contrariæ sententiæ fiet euidentior.

14.  
Secunda ratio principalis, & à priori.

Testimonia ergo Scripturæ primo loco allegata, probant quidem, dilectioni charitatis promitti essentialis præmium, non tamen probant, illi soli promitti. Item aliqua ex illis probant, sine charitate nullum esse meritum de condigno, & esse aliquo modo radicem totius meriti, & ad summum aliquam relationem charitatis ad huiusmodi meritum postulari, inde tamen non sequitur, totum essentialis meritum in solo

15.  
Ad loca Scripturæ in n. 6



## CAP V T I X.

*Vtrum actus elicit a virtutibus infusis sint meritorij  
de condigno sine peculiari relatione  
charitatis?*

*Ad Patres  
in num. 7.*

in solo actu charitatis formaliter inueniri. Vnde Di-  
uus Thomas 1. 2. qu. 114. artic. 4. inde solum intulit,  
quod *meritorium vite eternae primo pertinet ad charitatem,  
ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum ac-  
tus a charitate imperantur.* Neque plus probant testi-  
monia Patrum secundo loco adducta. Charitas e-  
nim dicitur esse ipsa iustitia, quasi formalis, & essen-  
tialis, cum illa gratiam comprehendendo, & in suo  
gradu, fidem, & spem, vt in libr. 8. explicuimus, non  
est autem necesse, vt omnia opera iustitiae, & meri-  
toria de condigno immediate procedant ab essen-  
tiali, seu principali iustitia, sed satis est, vt ab alijs fa-  
cultatibus eius eliciantur, vt in sequenti cap. magis  
explicabimus. Neq. Prosper, aut Bernard. aliud dixe-  
runt, nisi charitatem esse necessariam ad meritum, &  
esse radicem eius, quae vera sunt, etiam si non sit cha-  
ritas proximum principium omnium actuum, qui-  
bus de condigno meremur.

*16.  
Ad rationem  
in num. 8.*

Ad rationem tertio loco positam respondetur,  
concedendo esse necessariam proportionem ad me-  
ritum de condigno, & negando, hanc non inueniri  
in actibus aliarum virtutum, sed in solo actu chari-  
tatis. Quia haec proportio non consistit in aequalita-  
te perfectionis: nam haec etiam inter actum charita-  
tis, & visionis beatæ fortasse non inuenitur, neque  
etiam ad sufficientem proportionem necessarium  
est, vt actus meriti directe, & immediate attingat  
Deum ipsum, qui est substantiale praeium merito-  
rum per visionem sui, seu comprehensionem obti-  
nendum, quia hoc spectat ad quandam aequalitatem  
rei ad rem, quae necessaria non est. Vnde neque in a-  
more proximi, neque in voluntate colendi Deum,  
neque in similibus actibus, qui ad meritum suffici-  
entissimi sunt, inuenitur. Sufficit ergo, quod opus  
bonum sit, & in Deum, vt supernaturalem finem  
tendat: nam haec proportio est quasi via ad termi-  
num, vel medij ad finem, actus autem bonus eo ipso,  
quod ad illum terminum tendit, tanquam ad finem  
vltimum, est proportionatum medium, & quasi via  
recta ad illum. Et ita responsum est ad primam, & se-  
cundam probationem. Ad tertiam respondetur ni-  
hil referre proportionem illam. Praesertim quia om-  
nes virtutes operantur, etiam charitas in via,  
comparantur ad gratiam, tanquam accidentia in-  
trinfeca, seu proprietates ad essentiam, & ita omnia  
habent cum gratia proportionem, vt illi ad conse-  
quendam visionem beatam, per quam consumma-  
tur, deseruiant. Praesertim quia etiam in beatitudi-  
ne amor est quasi proprietas consequens visionem,  
& nihilominus illam in via meretur. Adde, acciden-  
tia, licet per se tantum sufficiant ad similia acciden-  
tia, producenda, tñ vt coniuncta formae substantiali esse  
posse apta instrumenta ad producenda substantia: ergo  
seruata aliquali proportionem, licet actus aliarum  
virtutum per se spectati solum valerent ad praemia ac-  
cidentalitatis (quod fortasse voluit Diuus Thomas in  
priori loco citato) nihilominus vt coniuncti gratiae,  
& charitati erunt satis apti ad substantiale meritum.  
In quarta probatione si sermo sit de imperfectione  
priuatiua, falsum est assumptum, quia in actibus alia-  
rum virtutum nulla talis imperfectio inuenitur. Si  
vero sit sermo de imperfectione negatiua: nulla est  
illatio, quia iam dictum est, non esse necessariam æ-  
qualitatem perfectionis, inter actus praemij, & meri-  
ti de condigno. Denique in vltima probatione fal-  
sum assumitur: nam gratia per omnes suos actus  
augarur, & consequenter omnes eius vir-  
tutes, vt in libr. 9. tractatum re-  
liquimus

*Ad tripli-  
cem proba-  
tionem mi-  
noris ipsius  
rationis  
principalis.*

**E**X dictis habemus, hos actus, cum studiose fiant, 1.  
& liberi sint, de se aptos esse ad meritum de con-  
digno ex parte suorum obiectorum, & bonitatis, *Enodatio  
tuli huius  
capitis.*  
quam ab illis sumunt: superest nunc explicandum an  
ex parte vltimi finis aliquam aliam bonitatem, vel  
moralem conditionem ad hoc meritum requirant,  
& quae talis relatio propria est charitatis, quae in ipsum  
vltimum finem propter se tendit, ideo an sit necessa-  
ria talis relatio, vel qualis sufficiat? inquirimus. Vt au-  
tem punctum difficultatis attingamus, praemittenda  
est communis distinctio Theologorum de triplici  
relatione actus a charitate, scilicet habituali, actuali,  
& virtuali. Prima consistit in sola existentia habitus  
in supposito, quando aliud bonum opus operatur:  
actualis consistit in actuali motione, quae fit per ac-  
tum charitatis actu existentem, & mouentem ad  
actum alterius virtutis, quem in finem suum ordi-  
nat: tertia, seu virtualis diuersis modis explicatur.  
Quidam putant sufficere, quod actus charitatis  
praecesserit, quo homo se, & omnia opera sua refert  
in finem charitatis, etiam si multo antea elicitus  
fuerit, ita vt nec eius memoria tunc occurrat, neque  
alia virtus mouens ad operandum ex illo sit reli-  
cta, dummodo actus ille praecedens retractatus non  
sit, quia hoc satis esse putant, vt virtus eius morali-  
ter semper maneat. Alij vero existimant, hoc non  
satis esse ad relationem virtutalem, sed necessarium  
esse, vt praecedens actus, mediante aliquo alio actu,  
qui nunc sit, influat aliquo modo in praesentem ac-  
tum. Et sine dubio ad propriam relationem, seu in-  
tentionem virtutalem hoc necessarium est, vt in ter-  
tio tomo 3. partis, disputa. decima tertia, sect. 3. latius  
dixi, tractando de intentione virtuali in ministro  
Sacramenti requisita: nam ad actionem humanam,  
saltem talis intentio necessaria est, & ideo in hac si-  
gnificatione semper illa voce vtamur. Tamen quia  
altera relatio per actum vniuersalem omnino praee-  
ritum aliqualis relatio est maior, quam ntere habi-  
tuali, & minor, quam actualis, vel virtualis, possu-  
mus addere quartum membrum, & vt habeamus  
terminos, quibus sine æquiuocatione vtamur, voce-  
mus illam relationem obiectiuam, quia de illa est spe-  
cialis controuersia. Ac denique addimus quintum mem-  
brum relationis, quam vocare etiam solent virtua-  
lem, nos autem supra li. 1. vt haberemus distincta no-  
mina innatam, vel quasi connaturalem actui vocaui-  
mus. Et in praesenti est illa, quae non nascitur ex praee-  
cedenti actu, sed ex necessaria conexione inter aliquam  
virtutem cum virtute charitatis, & consistit in natu-  
rali inclinatione, seu pondere alicuius actus alterius  
virtutis a charitate in finem ipsius charitatis. Ad eum  
modum res naturales dicuntur in suis actionibus in-  
tendere assimilationem Dei.

*Relatio tri-  
plex actus  
charitatis  
communi-  
ter tradita.*

*Simile quip-  
piam habe-  
tur to. 4. de  
Poenit. disp.  
22 sectio. 5.  
num. 10.*

*Additur &  
quarta.*

*Et quinta.*

Hac distinctione supposita, de prima relatione 2.  
nulla mouetur quaestio, nunc enim supponimus, nul-  
lum actum bonum esse meritorium de condigno,  
nisi persona sit gratia, quod infra probandum est.  
Vnde fit, etiam esse necessarium habitum charitatis  
in persona operante, vt actus sit meritorius de condi-  
gno, etiam si sit fidei, vel qualiscunque alterius virtu-  
tis infusae. Ergo haec relatio habitualis, vt necessaria  
supponenda est, si tamen relatio ipsius actus in talem  
finem appellanda est. Aliqui enim negant illam esse  
vocandam relationem actus, quia per habitum so-  
la refertur persona, seu potentia, non vero actus, in  
quem habitus non influit, sed tantum cum illo con-  
comitanter se habet. Alij aliqualem relationem illam  
esse

*Vt actus sit  
meritorius  
de condigno  
requiritur  
persona gra-  
ta, siue ea  
relatio ha-  
bitualis di-  
cenda sit, si-  
ue non.*



esse putant propter peculiarem relationem, quam charitas habet ad Deum, tanquam ad ultimum finem super omnia diligendum, unde consequenter habitualiter, & de se refert in eundem finem omnia referibilia in ipsum, quæ in habente charitatē inveniuntur. Nam ipse charitatis habitus dicitur informare fidem, & alias virtutes, & vitam quasi habitualement illis tribuere, etiam si actus non præcesserint. Sed hæc controuersia est de modo loquendi, & parum refert vocare illam relationem habitualement, dummodo intelligatur, nullam moralem bonitatem accrescere actui ex tali relatione: imo neque aliquam moralem dignitatem, seu existimationem pertinentem ad valorem meriti præter eam, quæ ex habituali gratia personæ nascitur, ut infra videbimus.

3. *Opinio requirens actualem relationem in actibus infusis.*  
*Reijcitur.*  
 Defecunda relatione actuali aliqui dixerunt esse necessariam ad meritum cuiuscunque actus, etiam virtutis infusæ, quod videtur sentire Durand. in 3. distinctione 23. questione 8. loquens de actu fidei, & extendens sermonem ad cæteras virtutes, quarum actus dicit esse meritorios, quia imperantur à charitate, sine qua non essent meritorij: quamvis enim expresse non declaret, se loqui de imperio per actum formalem, & coexistentem, indicat tamen, & cum eo sentit Paludanus ibi quæst. 4. art. 3. & ad eum modum loquuntur nonnulli alij Theologi. Sed nobis hæc opinio non probatur, præsertim quoad virtutes per se infusas, quod à fortiori constabit ex his, quæ de acquisitis in capite sequenti dicemus. Nunc sufficiens probatio sit, quod talis relatio nullo sufficienti fundamento probatur, ut videbimus, & alioqui est difficillima in singulis virtutum operibus, & ita sine causa iustorum merita multum diminuit. Et propter idem fundamentum idem cenſeo de propria relatione virtuali, quam alij sine causa requirunt. Sed quia generaliter loquuntur de virtutibus comprehendendo etiam acquisitas ex his, quæ de illis dicemus, hoc à fortiori probabitur. Quin potius nec relationem obiectuam per actum præcedentem existimo esse necessariam in his virtutibus, quia ante quemlibet actum elicitum à charitate possunt actus elicti ab his virtutibus esse meritorij de condigno, ut iam ostendam.

4. *Assertio.*  
*Probatur 1. à fortiori.*  
*Probatur 2. ex proprijs.*  
 Dico ergo, actus virtutum infusarum factos ab homine grato esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, ex vi suæ bonitatis, & connaturalis ponderis, seu relationis in illum finem absque alia relatione, quasi extrinseca, quæ per actum charitatis præteritum, vel præsentem illis adueniat. Hæc assertio à fortiori probabitur ex his, quæ sequenti cap. de actibus acquisitis virtutum moralium dicemus, & ibi authores referemus. Nunc breuiter probatur ex proprijs: nam isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali, sunt enim quoad substantiam supernaturales: ergo ex intrinseca natura sua habent, ut procedant à Deo, tanquam à primo agente supernaturali, & mouente hominem per actuale auxilium gratiæ præuenientis, quod auxiliū de facto per Christum datur, quæ omnia in superioribus ostensa sunt: ergo illi actus per se, & intrinseca natura sua tendunt in Deum finem supernaturalem: ergo nullam aliam relationem requirunt, ut sint meritorij de condigno in persona grata.

5. *Quæ à Deo ut efficiente procedunt, ad ipsum, ut finem redeunt.*  
 Prima consequentia probatur, quia omnia, quæ procedunt à Deo ad eundem redeunt, tanquam ad ultimum finem naturali pondere, & inclinatione naturæ: ergo quæ procedunt à Deo, ut auctore supernaturali ordinantur ad ipsum, ut supernaturalem finem intrinseca, & naturali ordinatione, nam ultimus finis semper proportionatur primo principio. Unde in superioribus dicebamus, quod sicut natura intellectualis per se tendit in Deum, ut naturalem finem, quia ab illo ut prima causa naturali procedit, ita gratia sanctificans natura sua tendit in Deum finem su-

pernaturalem. Unde etiam diximus actum acquisitum virtutis moralis, natura sua referri ad Deum, ut naturalem finem ultimum, id eoq; esse posse simpliciter bonum sine alia relatione, quam illi operans adijciat: ergo simili modo, & seruata proportionem actus supernaturalis per se, & natura sua tendit in Deum finem supernaturalem, etiam si ab operante per alium peculiarem actum non referatur. Idemq; dicendum est de ipsis virtutibus infusis: nam licet non omnes immediate Deum attingant, tanquam obiectum: nihilominus omnes in eum tendunt, ut supernaturalem finem: nam proportionantur gratiæ, à qua suo modo dimanant, & ideo in eundem finem tendunt, sicut etiam potentiæ animæ eundem habent naturalem finem ultimum cum ipsa anima. Imo anima per substantiam suam quali remote, proxime vero per potentias suas in illum finem tendit. Simili ergo proportionem virtutes infusæ ad gratiam comparantur respectu supernaturalis finis ultimi, ergo & actus talium virtutum per se & ex intrinseca ratione sua in eundem finem referuntur.

6. *Excluditur alia omnis relatio, præter quam quod sit persona grata.*  
*Primo quia non constat ex Dei ordinatione.*  
 Altera consequentia principalis rationis probatur primo ratione supra tacta, quia altera relatio sine fundamento postulatur, quia neq; ex diuina ordinatione speciali postulatur, neque ex natura rei ostendi potest necessaria. Prior pars probatur primo, quia ex nullo loco Scripturæ ostenditur, ut solutionibus argumentorum, & ex dicendis in cap. sequenti manifestum fiet. Secundo probatur ex Conc. Trid. dicto cap. 16. dicente. Cum ille ipse Christus Iesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos ingit virtutem influat, quæ virtus bona ipsorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo, sunt facta, diuina legi pro huius vite statu satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur. Vbi Concil. nullam præcedentem, vel comitantem relationem operantis requirit, & sine illa habent isti actus omnia, quæ Conc. ex parte illorum requirit: nam sunt actus virtutis, quam infudit Christus in iustificatos, &c. Ergo nihil illis deest necessariū ad meritum, etiam si illa relatio defuit. Dices, Concil. indicare illam relationem in verbis illis, quæ Deo sunt facta. Sed hoc gratis dicitur, quia illa verba generaliora sunt. Satis enim in Deo fit, quod in gratia & ex gratia fit, & ad quod Deus specialiter promouet, & adiuuat, & quod natura sua in Deum tendit, & in gloriam eius cedit.

7. *probatur amplius illud non constare.*  
 Unde etiam potest illa prior pars ex posteriori probari, nam si hæc relatio non est ex natura sua necessaria ad meritum, non est, cur gratis dicamus, ex lege Dei positua factam esse necessariam. Quia Deus non postulat ad meritum quidquid melius, vel perfectius est, sed sufficienti dignitate operis contentus est, hoc enim ad liberalitatem, & suo modo ad iustitiam optimi Imperatoris spectat. Probanda vero superest altera pars, nimirum, illam relationem non esse ex natura rei necessariam, quæ probatur, quia nulla ratio afferri potest, ob quam duplex relatio eiusdem actus in eundem finem sit necessaria: ostendimus autem, in his actibus esse intrinsecam relationem ad supernaturalem finem: ergo ex natura rei non est alia necessaria. Dices, illam relationem intrinsecam actui esse naturalem, & ideo non sine causa postulari aliam, quæ sit moralis per actum morale operantis. Respondeo, licet illa relatio sit connaturalis actui, tamen quia ipse actus moralis est, respectu operantis, ideo etiam illa relatio est moralis, & liberæ facta ab operante, non quidem libertate distincta ab illa, qua fit actus, sed eadem, nam eo ipso, quod libere vult operari actū, qui natura sua tendit in Deum supernaturalem finem, vult etiam operari propter illum finem. Unde etiam confirmatur, quia isti actus ex se sunt media proportionata ad tendendum in illum finem: ergo etiam ex se habent sufficientem propo-

*Obiectio soluitur.*

*Confirmatio.*



Confirm. 2.

proportionem ad illud meritum, iuxta dicta in capite præcedenti: ergo ex natura sua aliam relationem, tanquam simpliciter necessariam non requirunt. Potest etiam confirmari, quia si homo conderetur in statu puræ naturæ, actus naturales virtutum moralium essent media sat proportionata ad naturalem beatitudinem consequendam, & in suo ordine essent illa digni: ergo idem cum proportionem dicendum est de actibus bonis supernaturalibus cuiusque virtutis, seu speciei fiat.

8. Probatur ulterius assertio inductione omnium virtutum infusarum, ac primum theologicarum.

De fide.

Addere tamen possumus inductionem quandam. Nam in primis actus fidei de se meritorius est de condigno, si aliqui persona sit grata line alia relatione ad Deum præter illam, quam ex visui obiecti, & voluntariæ perfectionis includit. Hoc videtur mihi docere D. Thomas 2. 2. quæstion. 2. art. 9. vbi quærens, an actus fidei sit meritorius, respondet affirmando, quia *est actus intellectus assentientis veritati diuinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam, & sic subiacet libero arbitrio in ordine ad Deum.* In quibus verbis solum pondero, in ipsa voluntate credendi diuinæ veritati esse sufficiens fundamentum meriti ex parte actus, & sufficientem relationem ad Deum. Et in solut. ad 1. dicit, quod licet actus fidei non sit meritorius sine charitate, tamen charitate superueniente eo ipso fit meritorius. Vnde colligo, primum actum fidei elicitedum ab homine iam iustificato esse meritorium augmenti gratiæ, etiam si actus charitatis non præcesserit, neque simul cum actu fidei elicatur, quia procedit à fide formata, & per se est magnum Dei obsequium, cui captiuat intellectum. Item quia est dispositio valde proportionata essentiali præmio, propter quod dici solet à Theologis, quod fidei viæ respondet visio in patria, vt videre licet in D. Thoma 1. 2. quæst. 3. art. 3. Et potest confirmari ex illo Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* Quibus significatur illum actum fidei fuisse meritorium de condigno augmenti iustitiæ, vt sensu Iacobus capite secundo, & explicuit Concilium Tridentinum sessione 6. cap. 10. Et quamuis verum sit, Scripturam non dicere, illum actum fidei Abraham non fuisse ex imperio charitatis formali, vel virtuali per actum ab ipsa elicitedum, tamen neque illud imperium requirit, & potius significat, ipsum actum fidei fuisse sufficientem ad meritum propter egregiam bonitatem suam, quam ponderauit Paulus ad Rom. 4. dicens. *Qui contra spem, in spem credidit.* & ad Hebr. 11. in obedientia Abraham maxime ponderat fidem, quia vnigenitum, in quo acceperat promissionem obtulit, arbitrans, quia *& à mortuis suscitare potens est Deus.* Illa ergo fides, & obedientia fuit sufficiens ad secundam iustificationem Abraham, etiam si actus impetrans charitatis non præcessisset, vt fuit possibile sine vlla controuersia. Atque hac ratione moueri potuit P. Vazquez 1. 2. disput. 210. cap. 5. ad dicendum, licet actus fidei solus ad primam iustificationem nunquam sufficiat, posse sufficere ad secundam, quod mihi verissimum videtur. Nam si homo baptizatus in infantia perueniens ad usum rationis incipiat bene operari credendo, & in illis actibus per aliquam moram se exerceat, priusquam amet, satis pie operatur, & se, ac mentem suam Deo subijcit, quapropter persuaderi non possum, quin statim de condigno mereri incipiat.

9. De spe.

Idem sentio de actu spei, si fiat ab homine iustificato ante actum charitatis fere propter easdem rationes, quia est actus valde affinis fidei, & participans firmitatem eius, & subiectionem ad Deum, quem etiam immediate attingit, & est adeo proportionatus præmio essentiali, vt in beatitudine dicatur ei correspondere comprehensio ex Diuo Thoma supra. Et hoc etiam optime confirmat illud 1. Ioann. 3. *Qui habet hanc spem, sanctificat se*, quod non solum de prima iustificatione, sed etiam de secunda optime intelligitur, vt ibi interpretes notant. Addo præterea, spem suo modo tendere in Deum, vt in vltimum finem;

nam licet id non faciat sub perfectissima ratione, facit tamen sub honestissima, quæ non solum ad meritum talis actus, sed etiam ad meritum moralium actuum, si ex tali relatione fiant, satis esse potest, vt infra ostendam.

Iuxta hæc discursu potest de illis virtutibus moralibus, quæ Deum aliquo modo immediate attingunt, saltem vt obiectum, Cui. Huiusmodi est obedientia, de qua iam aliquid attigimus, ponderando meritum Abraham. Et præterea considerari potest, quod licet sit virtus minus perfecta theologicibus, est tamen propinquissima charitati, & illi maxime conformis, continet etiam quali formale Dei obsequium, & illi maxime gratum, quomodo ergo non est per se proportionata ad meritum gloriæ, si per se respiciat Deum etiam vt supernaturalem legislatorem. Altera virtus ex his est religio, quæ cultum Dei proxime respicit, & ideo satis est proportionata, vt ab ipso met Deo, & ipsum met Deum præmium mereatur. Quod de actu orationis, qui est vnus ex præcipuis huius virtutis, docuit Diuus Thomas 2. 2. quæst. 83. artic. 15. vbi dicit oportere, vt illud meritum radiceetur in charitate, quia necesse est, vt persona orans, & eius religio sit charitate formata, non tamen dicit, oportere, vt immediate imperetur à charitate, sicut non requirit imperium humilitatis, vel aliarum virtutum, quas ibi enumerat, vt orationem perfectam comitantes. Idemque considerari potest in actibus sacrificandi, & vouendi, & similibus ad hanc virtutem pertinentibus. Denique poenitentia etiam ad hunc ordinem virtutum pertinet, eiusque actus esse potest in homine iusto ante actum charitatis, vt si contingat detestari perfecte peccatum, priusquam de diligendo Deo cogitet, sicut esse possibile supra diximus, vel si poenitentia sit imperfecta, & homo per sacramentum iustificetur, & postea si in eo actu perduret, vel alium similem efficiat. Inter hos vero duos casus notanda differentia intercedit: nam in priori casu actus ille poenitentiae est à charitate elicitedus, & ideo de illo fortasse concedetur esse meritorium de condigno: nam reuera non potest probabiliter negari, saltem quando procedit à supposito iam grato, tum quia est actus elicitedus à charitate, vt dixi, tum etiam quia quando est prior natura, quam gratia, est sufficiens dispositio ad illam: ergo si ab illa posteriori elicatur, non solum disponet ad augmentum eius, sed etiam de condigno illud merebitur. Nihilominus tamen ex hoc argumentum sumimus simile illi, quod de amore proximi facimus, quia hic actus non est tam perfectus sicut propria dilectio Dei, neque habet illam proportionem cum essentiali beatitudine, quam habet proprius dilectionis actus, & immediate versatur circa materiam creatam, quamuis propter Deum, & nihilominus est meritorius de condigno: ergo etiam in alijs actibus supernaturalium virtutum potest simile meritum inueniri. At vero in alio casu poenitentia imperfecta est alicuius inferioris virtutis. Et de illo, accedente sacramento, credimus, quod licet non sit meritorius de condigno, vt antecedit infusionem gratiæ, statim ac per illam formatur, esse perfecte meritorium vel gloriæ in eodem instanti, in quo fit iustificatio secundum opinionem D. Thomæ, & multorum Thomistarum, qui addunt, non posse hominem iustificatum in ætate adulta consequi gloriam, nisi per meritum de condigno, vel saltem in tempore proxime sequenti, vel per continuationem eiusdem actus, vel per repetitionem similis, & ita sentire videtur Richard. in 4. dist. 14. art. 6. q. 1. ad 1. Et ratio est, quia licet non præcedat actus charitatis, actus ille sufficienter formatur per gratiam: ergo si ille idem actus informis habuit proportionem sufficientem vt subiectum disponderet ad infusionem gratiæ, saltem cum sacramento, idem iam formatus habebit sufficientem proportionem ad meritum de condigno.

10. Pergit inductio ad virtutes morales, quæ attinunt Deum De obedientia.

De religione.

De poenitentia.

Quid quando actus poenitentiae est contritio eliciteda a persona non dum grata in illo prior?

Quid quando est solum attritio cum Sacramento?



11. Tandem ex his potest fieri inductio ad alias virtutes morales per se infusas. Nam licet non sint tam perfectæ sicut præcedentes, neque ita immediate attingant Deum etiam ut obiectum, cui, nihilominus cum ex dictis constat, non esse necessarium ad meritum de condigno, ut sit actus perfectissimus, neque ut attingat Deum ut obiectum, quod, nec ut habeat summam proportionem cum præmio beatitudinis, ex quadam paritate generali recte colligimus, etiam actus aliarum virtutum moralium per se infusarum esse aptos ad idem meritum, quia sunt eiusdem ordinis, & quia sunt media proportionata, & quasi viæ tendentes ad illum finem, ac terminum: nam licet non sint viæ ita directæ, ut sic dicam, inde inferri non potest esse incapaces talis meriti, etiam si per se, ac præcise fiant, sed ad summum non esse tanti meriti secundum species suas. Quod ideo addo, quia in indiuiduo interdum, omnibus pensatis, possunt esse maioris meriti, ut patet, si actus heroicus fortitudinis, castitatis, iustitiæ, aut misericordiæ, ad remissum actum charitatis comparatur: nam certe secundum æstimationem moralem plus apud Deum valebit, cum ab amico, & ex motu supernaturali fiant, ratio autem meriti attendenda est secundum moralem actus æstimationem, non est ergo cur isti actus per se, & seculis alia ratione quasi extrinseca non sint meritorij de condigno. Obiectiones autem, quæ contra hanc partem fieri possunt, in sequenti capite dissoluemus.

Prædictæ virtutes in indiuiduo possunt esse magis meritorie charitate remissæ.

## C A P V T X.

*Verum actus virtutum moralium acquisitarum de se sufficiant ad meritum de condigno, vel relationem supernaturalem requirant, & quæ illa sit?*

1. **S**upponimus sermonem esse de his actibus, quantum est ex parte ipsorum, & concurrentibus alijs conditionibus requisitis, & præsertim gratia ex parte personæ operantis. Quo supposito, est prima sententia affirmans, omnes actus virtutum moralium acquisitarum esse meritorios de condigno in homine iusto, etiam si fiant sine supernaturali relatione, vel motione non solum charitatis, sed etiam cuiuscunque alterius virtutis infusæ. Ita tenet Soto lib. 3. de Natur. & grat. capit. 4. & sequitur Medin. 1. 2. q. 18. art. 9. dub. penult. & q. 114. art. 4. & tribui etiam solet Victoriæ, imo & D. Thomæ, & antiquis Thomistis, de quibus postea dicemus, & pro illa acriter pugnat Valq. 1. 2. dispu. 207. eam tamen modo longe diuerso defendit. Nam priores auctores supponere videntur, ad meritum de condigno non esse per se, ac simpliciter necessarium auxilium gratiæ actualis, sed sufficere habitualement gratiam, quæ dignificando personam, dignificat etiam omnes bonos actus eius, & reddit illos gratos, & acceptabiles Deo, ideoque licet inferioris ordinis sint, eleuat illos, ut sint apti ad meritum de condigno etiam essentialis præmij. Unde quod Concilia, & Patres dicunt, omne opus meritorium esse ex influxu gratiæ, putant sufficienter saluari per hunc quasi moralem influxum habitus gratiæ in huiusmodi actus. At vero P. Vazquez negat, hoc sufficere: putat vero huiusmodi actus fieri non posse vnquam sine actuali auxilio gratiæ, quod ex hac parte ad meritum de condigno sufficiat, in reliquo vero dicti auctores conueniunt.

Vazq. aliter, quam ceteri opinionem hanc tueretur.

2. **F**undamentum illis commune est illud fere, quod nos supra adduximus ad probandum, hæc moralia opera esse meritoria de condigno, quia illis promittitur beatitudo, & ex illis proponitur nobis forma futuri iudicij. Cui fundamento additur, quod Scriptura non restringit has promissiones ad actus morales virtutum per se infusarum, ut ex absoluto mo-

do loquendi Scripturæ constat: non est ergo nobis licitum illam restrictionem addere, cum neque à Concilijs, neque à sanctis Patribus addatur. Præsertim cum de his virtutibus moralibus infusis vix aliquid apud sanctos Patres reperiatur, & inter Scholasticos incertum sit vtrum dētur: ergo cum certum sit hos actus morales esse meritorios, non est ad fundamentum incertum de illis virtutibus reuocandum. Et simili argumento excludunt necessitatem alterius relationis, quia neque ex Scriptura, vel ex alijs principijs fidei, neque ex natura rei, seu ratione naturali necessitas illius relationis ad meritum ostendi potest.

Secunda opinio parum differens à præcedenti docet, hos actus posse quidem esse meritorios de condigno, negat tamen ad hoc sufficere habitualement gratiam, vel charitatem personæ, sed necessarium esse, ut aliquo modo per charitatem referantur, propter fundamenta, quæ statim in alijs opinionibus referemus. Addit vero hæc opinio sufficere relationem per aliquem actum vniuersalem etiam omnino præteritum, quam nos obiectiuam vocauimus. Ita sentit Capreolus in 2. d. 41. qu. 1. art. 1. concl. 2. & Caietan. 1. 2. q. 21. articulo 3. quatenus sentit in homine iusto omnem actum esse meritorium, vel demeritorium. Addit vero hoc pendere ex alia questione de præcepto charitatis, quam remittit in questionem 100. vbi in art. 10. iterum illam remittit in 2. 2. q. 44. art. 4. vbi nihil de ea dixit. In prioribus autem locis simul sumptis indicat sufficere ad meritum operum aliarum virtutum, quod homo impleuerit charitatis præceptum, quia quilibet (inquit) habens charitatem, ex hoc ipso quod est in charitate, diligit Deum ex toto corde, habens ipsum pro vltimo fine, ac per hoc sui ipsius, & consequenter suorum omnium finem, alioquin in charitate non esset. Et idcirco (addit) non oportet pias mentes scrupulo agitari, quomodo præceptum impleant, ut omnia in gloriam Dei faciant. In quibus verbis videtur, vel cum prima opinione sentire, vel ad summum postulare tantum vnum actum, qui ad implendum charitatis præceptum sit sufficiens. Unde etiam 1. 2. questione 109. articulo 9. sentit posse hominem iustum facere aliquod opus bonum, & meritorium sine auxilio gratiæ. Et huic sententiæ fauet etiam Diuus Thomas in 2. d. 40. questio. 1. articulo 5. ad 3. quamuis ad 6. aliquantulum recedere videtur, & q. 2. de Virtutibus, seu vnicâ de Charitate, ar. 3. præsertim ad 3. & 9. vbi ad rationem meriti requirit in actibus virtutum moralium informationem charitatis, sentit autem sufficere informationem per ipsummet habitum, vel ad summum per aliquem generalem actum ipsius. Et hanc opinionem inresequitur Valentia 2. tom. disp. 8. q. 6. punct. 3. §. Porro, cum sequentibus vbi sub disunctione ait, vel quod antea ille actus vniuersalis præcesserit, vel quod operans sit ita affectus erga Deum, ut quicquid boni facit, sine difficultate in Deum referret, si in memoriam veniret.

4. **F**undamentum huius sententiæ in primis supponit aliquam relationem charitatis ab operante factam esse necessariam ad meritum, in quo conuenit cum sequenti sententia, vbi illius probationes afferemus. Deinde addit, hanc relationem generalem, seu obiectiuam esse sufficientem, quod suaderi potest primo, quia ille actus præcedens sufficit, ut boni actus postea facti in supernaturalem finem referantur: nam iuxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. q. 1. articulo 6. ad 3. ro obiecti- Virtus primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, manet nam seu generalis in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiam si de vltimo fine nerali. actu non cogitetur: ergo etiam prima intentio hominis Id suadetur iustificati, qua se conuertit in Deum, se, & omnia sua primo, in illum referendo, sufficiet, ut omnia bona opera subsequenter ex vi illius intentionis in finem eius referantur. Secundo potest hoc confirmari, quia illa voluntas de se est efficax, & non est retractata, ut supponitur: ergo sufficiet ad moralem relationem subsequenter actuum, etiam si nulla eius memoria, vel alius phylicus effectus perseveret: nam hæc relationem

3. *Opinio 2. parum differt a priori.*

*Videatur idem Capreol. d. 40. art. 1.*

4. *Fundamentum eius est aliquam relationem requiri ad meritum, sufficere vero: nam iuxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. q. 1. articulo 6. ad 3. ro obiecti- Virtus primæ intentionis, quæ est respectu vltimi finis, manet nam seu generalis in quolibet appetitu cuiuscunque rei, etiam si de vltimo fine nerali. actu non cogitetur: ergo etiam prima intentio hominis Id suadetur iustificati, qua se conuertit in Deum, se, & omnia sua primo, in illum referendo, sufficiet, ut omnia bona opera subsequenter ex vi illius intentionis in finem eius referantur. Secundo potest hoc confirmari, quia illa voluntas de se est efficax, & non est retractata, ut supponitur: ergo sufficiet ad moralem relationem subsequenter actuum, etiam si nulla eius memoria, vel alius phylicus effectus perseveret: nam hæc relationem*



Tertio.

tio moraliter potius, quam physice p̄fanda est. Tertio fauet huic sententiæ, quod mitigat rigorem eorum, qui maiorem relationem requirunt, & satisfacit Scripturis, vel Patribus, qui aliquam relationem postulare videntur, ac denique, quia hoc satis est, vt talia opera aliquo modo supernaturali fiant.

5.

Opinio 3. asserens non sufficere relationem obiectiuam sed virtutalem.

Bellarmin li. 5. de iustific. cap. 15. Loca disp. 48. de Grat.

Tertia sententia supponit etiam, necessariam esse ad meritum operum moralium, relationem charitatis, & nihilominus docet illam obiectam relationem non sufficere, vnde concludit esse necessariam relationem virtutalem. Hanc opinionem sequuntur aliqui moderni, & in hunc modum interpretantur sententiam D. Thomæ, & antiquorum Theologorum, qui relationem actualem charitatis postulare videntur. Ex quibus Bonauentura in 2. distinct. 41. art. 1. qu. 3. ad vltim. satis expresse ita suam sententiam explicat, & indicant alij statim citandi. Et quidem si relatio charitatis supponatur necessaria per actum aliquem operantis, satis potest hæc sententia persuaderi contra præcedentem. Quia si actus fuit vniuersalis, & ita præcessit, vt nec memoria, nec virtus aliqua eius relicta sit, nihil omnino insuit in actum particularem, qui nunc fit, & ideo talis intentio extrinseci finis, non sufficit ad dandam actui nouam speciem bonitatis, vel malitiæ ex tali fine, quia reuera non fit propter illum finem. Ergo similiter in præfenti talis intentio non sufficit ad meritum, si alioqui intentio operantis necessaria est. Et confirmatur, quia ille homo perinde se habet in præfenti tempore in ordine ad præsentem operationem, ac si præcedens actus non præcessisset, sed tantum haberet charitatem in habitu, quia ille præteritus actus solum in habitu manet, quem fortasse auxit: ergo si solus habitus charitatis etiam intensus ad meritum actus non sufficit, profecto neq; actus ille præcedens sufficiet, vel si vltra habitum non est necessaria virtualis relatio, neq; ille primus actus necessarius est. Multoq; minus sufficere potest illa dispositio operantis, quæ per illam conditionalem explicatur, quia ita est affectus ad Deum, vt si memoriæ occurreret, statim ad illum referret opus, quod facit. Hoc, inquam, non sufficit, si vltra habitum requiritur alia relatio ex parte operantis. Quia Deus non iudicat hominem ex his, quæ facturum esset: si hæc, vel illa occasio occurreret, vt supra libr. 1. & 3. contra Semipelagianos ostensum est, ergo neque illa dispositio hypothetica, vt sic dicam, potest facere actum meritorium apud Deum, nec supplere defectum relationis, quæ necessaria supponitur. Sicut licet gentilis ita sit affectus ad idola, quod si memoriæ occurreret, quando dat eleemosynam, esset demeritoria apud Deum, tanquam relata ad idola: ergo multo minus potest sufficere similis dispositio ad meritum præmij apud Deum, quia maior perfectio ad meritum, quam ad demeritum requiritur. Vnde perinde est dicere, illam dispositionem sufficere ad meritum, ac dicere solum habitum gratiæ, & charitatis satis esse. Nec refert, quod cum illa dispositione coniungatur actus generalis omnino præteritus, quia, vt dixi, etiam ille respectu præfentis operis nihil addit habituali dispositioni. Sicut in exemplo adducto de gentili, etiam si in illo præcessisset similis relatio vniuersalis ad idola, si eo tempore, quo fit operatio, nullo modo mouet ad illam nec per se, nec per virtutem relictam non reddit actum demeritorium, vt supra libr. 1. est probatum. Igitur data hypotheli, quod relatio operantis ex charitate est necessaria ad meritum boni operis moralis, verisimum profecto est, illam relationem obiectiuam non sufficere.

6.

Probatum iam pro 3. imo, & 2. opinione statuendam esse prædi-

Superest ergo probandum, id, in quo hæc duæ sententiæ conueniunt, scilicet ad hoc meritum necessariam esse relationem charitatis ex parte operantis. Quod probatur primo ex communis sententia Theologorum: nam D. Thomas dicta qu. 114. artic. 4. dicit: Meritum vite æternæ primo pertinere ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario secundum quod earum actus a cha-

Pars 3.

ritate imperantur: & in 3. d. 30. art. 5. ad 1. dicit gratiam esse principium merendi remotum, charitatem vero esse principium merendi proximum, & quæst. 26. de Veritat. art. 6. ad 8. dicit, radicem meriti esse charitatem: imo addit illi respondere præmium essentiale, operi autem ex suo genere respondere præmium accidentale, & q. 2. de Verit. seu vnica. de Charit. art. 2. ad 9. dicit. Omnes virtutes habere quandam formam communem a charitate, secundum quam sunt meritoria vite æternæ. Et quæst. 6. de Potent. art. 9. dicit: Omnes virtutes habere efficaciam merendi a charitate, quæ nos vnit Deo a quo meremur, & perficit voluntatem, per quam meremur. Et plura similia loca apud D. Thomam inueniuntur. Idem sentit Alens. 2. par. quæst. 96. memb. 3. art. 2. & 3. part. quæst. 24. memb. 4. art. 5. alias quæst. 61. memb. 6. art. 3. ad vltim. & 4. part. qu. 101. memb. 3. artic. 3. & idem sentit Bonauentura loco supra citato: & Scotus, & Gabriel, in eadem distinct. & Durand. dist. 40. q. 2. & in 3. d. 23. q. 8. & ibi Palud. qu. 4. art. 3. & Almain. dist. 18. q. 1.

Secundo probatur, quia in Scriptura promissio beatitudinis præcipue fit charitati, vt in cap. 8. allegatum est: ergo cum non tribuatur charitati, vt elicienti tantum, oportet, vt saltem ad illam pertineant aliquo modo, scilicet vel elicientem, vel saltem impetrantem. Ad hoc enim videtur alludere Apostolus dicens 1. ad Corinth. 13. Charitas patiens est benigna est, &c. & adiungens, Si charitatem non habeam nihil sum, nihil mihi prodest: quod de charitate non solum inherente, & quali otiosa, sed de operante, vel eliciendo, vel saltem imperando. Et hoc recte confirmat illud ad Galat. 5. In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque preputium, sed fides, quæ per charitatem operatur. Oportet ergo, vt fides excitet charitatem, & per illam alias virtutes moueat. Denique Iacobus cap. 1. Beatus (inquit) vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vite quam repromisit Deus diligentibus se. Vbi propter patientiæ opus dicit dandam esse coronam diligentibus promissam, quia tunc patientia est illo præmio digna, quando ex charitate exhibetur.

Tertio idem sentire videntur Patres, quoties de nostris meritis, vel pijs operibus ad vitam æternam conducentibus loquuntur, nam hoc tribuunt tantum operibus, quæ procedunt aliquo modo a charitate, quam Spiritus sanctus in cordibus nostris infundit. Quod quidem probari in primis potest illis testimonijs, quibus supra probauimus, actuale influxum gratiæ Christi ad singula meritoria opera necessarium esse, hoc enim maxime solet a Patribus probari, quia ad diligendum Deum, huiusmodi auxilium necessarium est, vt videre licet in Concil. Mileuitano c. 4. & in August. lib. de Gratia Christi c. 18. vbi contra Pelagium ait non esse eandem radicem bonorum, & malorum operum, nam illorum est cupiditas teste Paulo 1. ad Tim. 4. Vbi admonet (inquit) debere intelligi, radicem bonorum omnium esse charitatem: diximus autem supra, hoc esse intelligendum de operibus pietatis inter quæ maximè opera meritoria computantur. Vnde in lib. de Corrept. & grat. capit. 2. explicando, quomodo hæc gratia sit necessaria ad omne bonum, ait, non solum vt monstrante ipsa, quid faciendum sit, sciant, verum etiam vt præstante ipsa, faciant cum dilectione, quod sciunt. Et ideo in libr. de Grat. & liber. arbit. cap. 17. charitatem ponit vt radicem omnium bonorum operum, & in illa maxime necessitate gratiæ ad bene operandum constituit, & libr. de Spirit. & liter. cap. 14. in fine cum dixisset: mandatum non seruari, (vtique fructuose) nisi fiat ex amore iustitiæ: rationem subiungit, dicens. Non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit: & adducit verba Pauli ad Galat. 5. supra citata, & libr. 1. de Morib. Ecclesiæ, cap. 15. Spiritus (inquit) ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino virtutem esse affirmauerim, nisi summum amorem Dei. Et inde consequenter virtutes omnes, vtique ad promerendam

etiam relationem ex parte operantis.

7. Seundo ex Scriptur.

8. Tertio ex Patribus.



beatitudinem fructuosas, per amorem Dei definit, quod cum de amore eliciente intelligi non possit, necessario videtur intelligendum, saltem de amore imperante.

9. Quarto addi possunt rationes. Prima quia ista opera moralia natura sua non intendunt in proprium finem charitatis: ergo ut in illum tendunt, necesse est, ut ab operante per charitatem in illum referantur: ergo eadem relatio est ad meritum talium operum necessaria. Probat hanc ultimam consequentiam, quia ut opus sit proportionatum tali merito, oportet, ut tendat in illud bonum, quod est maxima merces, tãquam medium in suum finem. Secunda, quia hoc meritum de condigno maxime fundatur in amicitia supernaturali inter Deum, & hominem, ut infra videbimus: sed hæc moralia opera non sunt actus illius amicitie, nisi ab ipso amore supernaturali aliquo modo procedant: ergo indigent huiusmodi relatione. Tertia ratio est supra tacta, quia per hoc meritum augentur gratia, & charitas: sed illa non augentur, nisi per opera, quæ sint aliquo modo sua: non possunt autem esse à charitate, nisi ab illa aliquo modo procedant, saltem per imperium, seu relationem, & consequenter neque à gratia sanctificante esse possunt sine tali imperio charitatis, quia nec procedunt ab alijs virtutibus connaturalibus ipsi gratiæ, neque gratia ipsa immediate in illa influit.

10. Atque ex his testimonijs, & rationibus orta est quarta opinio affirmans non sufficere relationem per actum præteritum charitatis, etiam si proxime præcesserit, & in particulari fuerit de tali opere desiderando, vel proponendo illud facere ex amore Dei, sed oportere, ut actus amoris simul cum morali opere concurrat, & ad illud moueat, ipsumque in ultimum finem referat. Quæ sententia solet tribui Durando in 2. d. 40. q. 2. quia dicit, ad meritum non sufficere, quod actus possit ordinari in finem charitatis, sed quod de facto ordinetur. Sed hoc sufficienter potest intelligi de ordinatione virtuali, nam multi ex alijs auctoribus eodem modo loquuntur, & idem Durandus in 3. dist. 23. q. 8. similiter dixit actus esse meritorios, quia imperant à charitate, quod non oportet intelligi de imperio immediato per actum formalem charitatis: qui tunc existat: nam sufficienter intelligitur de actu præterito, si tunc virtute imperet. Tribuitur etiam hæc opinio Gabrieli in 2. d. 41. artic. 3. dub. 2. Sed oppositum expresse docet, distinguens relationem virtualem ab actuali, & dicens, licet sit certius, actualement conferre ad hoc meritum, tamen esse valde probabile, virtualem sufficere.

11. Vnde nullum inuenio Theologum, qui hanc quartam sententiam docuerit, & ideo non solum minus probabilem, ut indicat Gabriel, sed etiam improbabilem illam iudico, quia nec probabilis auctoritate nititur, ut dixi, nec etiam video probabile illius fundamentum. Solum enim excogitari potest alterum ex duobus. Vnum est, quod hæc relatio virtualis impossibilis sit, aut insuficiens ad moralem modum operandi. Et hoc est omnino improbabile. Omnes enim Theologi, & Philosophi morales hanc virtualem relationem admittunt: item experientia satis illam ostendit. Vnde dixit Gabriel supra, facile posse vnumquemque de se cognoscere, an ex formali, vel virtuali intentione alicuius finis operetur: item contra aliàs oporteret in conficiendis sacramentis, in contractionibus, & alijs similibus actionibus habere semper intentionem formalem, & actualement, quod dicere absurdissimum est, quia cum illud sit moraliter impossibile, plures effectus sacramentales, vel morales, qui ex intentione hominis pendent, in dubium reuocarentur. Denique quia in alijs causis non repugnat aliquid fieri in virtute alicuius causæ quæ præcessit: cur ergo id repugnet in humano imperio, seu intentione? Aliud fundamentum illius sententiæ esse posset, quod virtualis relatio charitatis licet sit possibilis, nõ

sufficiat ad meritum. Et hoc etiam improbabile est, quia conditiones necessariae ad meritum ex doctrina Ecclesiæ iuxta Scripturas sacras accipiendæ sunt: sed omnia, quæ Scripturæ, ac Patres docent de necessitate charitatis ad meritum, satis, superque verificantur, si relatio virtualis intercedat: imo minor etiam potest sufficere, ut videbimus: ergo alienum est ab omni ratione maiorem exigere.

Præter has opiniones esse potest quinta docens, nullam relationem charitatis etiam actualement cadentem in opera moralia virtutum acquiratarum sufficere, ut illa habeant proprium aliquod meritum de condigno. Quam opinionem tenent auctores allegati in c. 8. in prima opinione, & illi soli. Et quamuis eorum opinio non possit de alijs actibus extra charitatem in vniuersum defendi, ut ibi ostendimus, nihilominus in his actibus acquisitis videtur posse habere aliquam probabilitatis speciem, quia ista opera sunt ex sua specie, & substantia inferioris ordinis, & ideo quantumvis ab operante referantur, nunquam possunt esse proportionata supernaturali fini, maxime quo ad meritum de condigno consecutionis, seu retributionis eius. Et declaratur in hunc modum, quia quando quis facit eleemosynam, referendo illam in finem charitatis, verum quidem est, mereri de condigno per illam relationem charitatis, quia illa est actus charitatis extrinsece denominans actum eleemosynæ, tamen inde non potest effici meritorius ipse actus eleemosynæ intrinsece (ut sic dicam) & per proprium ac distinctum meritum, quia neque illud ex se habet, ut supponitur, neque actus imperans potest illud dare, tum quia nihil intrinsecum illi communicat, sed solam extrinsecam denominationem, tum etiam, quia non potest vnum, & idem imperium charitatis, & per se meriti suum præmium, & simul conferre alteri actui, ut nouum præmium mereatur.

Circa hanc autem opinionem aduertere oportet, aliud esse querere, an morales actus acquisiti imperati à charitate sint meritorij vitæ æternæ simpliciter loquendo: aliud vero esse interrogare, quale sit illud meritum, vel quid addat interno actui charitatis? Nam hæc posterior quæstio difficilior est, & resolutionem habet minus certam, & ideo de illa speciale caput instituimus. Nunc solum prius punctum tractamus, in quo hæc ultima opinio nullo modo admittenda est, quid vero de omnibus sentiamus per sequentes assertiones exponemus.

Dico ergo primo. Actus moralium virtutum acquiratarum exerciti aliquo modo supernaturali à iustis, sunt meritorij de condigno vitæ æternæ. De hac assertionem, ut dixi, & cenfeo, dubitari non potest, nam in illa conueniunt omnes Scholastici, qui absolute id affirmant de actu eleemosynæ, vel alio simili, si aliquo sufficienti modo ex gratia, & charitate fiat, sicut fieri posse supponitur. Et nihil distinguunt de actibus elicitis à virtutibus per se infusis, vel acquisitis: imo plures illorum virtutes morales per se infusas, non admittunt: & qui illas agnoscunt, indifferenter loquuntur, quod est signum de omnibus loqui. Et idem argumentum fieri potest de Scriptura, & Patribus, ac de Concilio Tridentino. Ratio vero propria pendet ex declaratione huius meriti, & ideo nunc solum utimur generali ratione, quia isti actus sic facti sunt boni, & ex vera gratia libere facti: ergo supposito statu gratiæ in persona operante, nihil illis deest ad meritum de condigno iuxta sententiam Concilij Tridentini supra in simili inductam. Et confirmatur, nam actus externi si à sufficienti interno imperantur, sunt simpliciter meritorij: ergo multo magis actus interni harum virtutum dicendi sunt simpliciter meritorij, si ex imperio supernaturali fiant.

Dico secundo. Ut huiusmodi actus morales sint meritorij, non satis est, quod fiant ab homine grato, si non fiant ex aliquo motiuo, & imperio supernaturali. Probat, quia si aliter fiat tale opus, scilicet solo subiecto ex pura

12. Opinio 5. statuens nullam omnino relationem sufficere virtutibus naturalibus ad meritum

13. Quid in proxima opinione in presenti statuatur.

14. Assertio 1. & communis. Actus virtutis naturalis, si modo aliquo supernaturali, sunt meritorij.

Vnde possit probari priusmo. Probatur 2. generali ratione. Confirmat.

15. Assertio 2. Non supernaturali, zantur ex solo subiecto ex pura



ex purgatione, & honestate naturali, sine actuali influxu gratiæ fieri potest, ergo id non satis est, ut sit meritorium de condigno. Probatur consequentia, quia ostensum iam est, nullum actum meritorium fieri posse sine speciali auxilio gratiæ. Vnde non video, qua probabilitate Soto, & alii auctores, qui concedunt, posse iustum aliqua moralia opera ordinis naturalis facere sine auxilio gratiæ, concedant talia opera esse meritoria de condigno, hoc enim ex principio posito in ca. 7. vehementer improbat, & ex mox dicendis amplius impugnabitur. Alii vero auctores, qui negant talem actum bonum posse fieri ab homine iusto sine auxilio gratiæ, putant se effugere vim rationis, negando illius antecedens, quia talis actus fieri non potest sine cogitatione congrua, quam verum gratiæ auxilium esse putant. Veruntamen in lib. 1. ostensum est, illam non esse gratiam, nisi nomine tenus, sicut bonum ingenium, & temperamentum corporis aptum ad virtutem dici potest gratia, non est autem illa gratia, quæ per inspirationem peculiarem Spiritus Sancti datur, de qua Concilia, & Sancti loquuntur. Vnde addo, quod licet illa cogitatio congrua detur aliquando ex speciali prouidentia Dei ultra id, quod debetur generali ordini causarum naturalium, & tunc maiorem habeat rationem gratiæ, nihilominus illam solam non satis esse, ut actus ab illa procedens sit meritorius de condigno alicuius meriti supernaturalis. Probatur primo, quia talis actus in homine impio, vel peccatore non est meritorius de congruo alicuius auxilii, vel doni supernaturalis, ut in eodem lib. 1. & tertio contra eosdem auctores ostendimus, ergo nec in homine iusto sufficit ad meritum de condigno supernaturalis præmii: nam eadem proportio, ut ex dicendis infra de merito de congruo constabit. Secundo, quia ille actus licet procedat ex cogitatione congrua liberaliori modo data ex parte Dei non est moraliter melior, nec in maiorem laudem hominis operantis cedit, quam esset factus ex simili cogitatione congrua orta ac debita ex solo generali cursu causarum naturalium, ut contingere potest, vel in alio homine iusto, vel in eodem in alia occasione. sed quando cogitatio congrua habetur hoc posteriori modo, actus non est meritorius, ut ex iam probatis supponimus, ergo neque posteriori modo factus. Maior satis nota est ex dictis libro primo: quia illa maior liberalitas ex parte Dei non est circumstantia operis, ut ab homine procedit, sed est modus operandi Dei, qui non immutat modum operandi hominis, neque illi aliquid addit. Consequentia vero probatur, quia meritum fundari debet ex parte actus in bonitate operis, & in moralis modo operandi hominis.

Tertio moueor maxime tam ad hanc partem, quam ad totam assertionem confirmandam, quia de ratione operis meritorii est, ut sit ex fide, illa autem cogitatio congrua alioqui mere naturalis, siue proueniat, tanquam debita aliquo modo ex communi cursu causarum naturalium, siue ex aliqua Dei liberalitate, non est fides, ut per se patet, ergo actus ex vi illius tantum factus non est ex fide, ac subinde non est meritorius de condigno. Solum superest probanda maior propositio, quæ videtur sufficienter probari ex illo ad Galat. 5. *In CHRISTO IESU, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Sicut enim ex eo quod Apostolus dixit. 1. ad Corinthios 13. loquens de quocumque opere virtutis: *Si charitatem non habeam, nihil mihi prodest*: recte colligimus, nullum opus, quantumvis aliunde bonum sine charitate factum esse meritorium de condigno, ita quia Paulus dicit, in Christo nihil valere, nisi quod fides operatur, recte colligimus, omne opus virtutis non factum ex fide, non esse meritorium de condigno apud Deum. Imo inde etiam colligimus, non satis esse habere fidem, etiam viuam, nisi fides ip-

sa operetur: nam Paulus de fide operante aperte loquitur.

Secundo hoc ipsum non minus confirmat alter locus Pauli ad Roman. 4. ubi de Abraham duo simul dicit, quæ apparent repugnantia, nisi recte distinguantur. Negat enim, fuisse iustificatum ex operibus, & affirmat fuisse iustificatum ex fide iuxta illud, quod de illo scriptum est. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, quod de quadam secunda iustificatione Abraham dictum est Gen. 15. ut supra l. 8. tractatum est, ergo intelligit Paulus etiam secundam sanctificationem non fieri ex operibus, utique à fide non procedentibus, de his enim in illa propositione negatiua loquitur, ut cum August. in eodem l. 8. probauimus. E contrario vero affirmat, talem sanctificationem fieri ex fide, sub qua etiam opera, quæ à fide procedunt comprehendit: nam & ipsa fides opus quoddam est, quod Christus postulabat, cum dicebat Ioan. 6. *Operamini non cibum, qui perit, ut ibi Augustinus ponderat, ergo nulla opera bona, etiam si in homine iusto existant, sunt meritoria de condigno, alioqui mererentur augmentum iustitiæ, & ita illa esset quadam iustificatio ex operibus.* Neque enim possunt vere dici talia opera esse ex fide solum quia in persona supponitur habitus fidei, tum quia ut in dicto loco lib. 8. ponderavi, particula, *ex*, nec temporis ordinem, nec solam concomitantiam dicit, tum etiam quia respectu talium operum fides illa otiosa est, & perinde se habet, ac si non esset.

Tertio confirmat hoc ipsum testimonium Iacobi cap. 2. nam veluti exponens Paulum. ut Augustinus notauit. dicit. *Abraham ex operibus iustificatus esse, quoniam fides cooperabatur operibus illius.* Vbi euidentius loquitur de iustificatione quoad augmentum iustitiæ, & de merito proprio, ut exposuit Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 10. Dicit autem Iacobus, illa opera Abraham habuisse tale meritum, quia fides viuæ illis cooperabatur. Et aperte sentit hoc fuisse necessarium ad talem iustificationem ex operibus, nam illam causalem addidit Iacobus, ut tacite explicaret, quæ opera non iustificent, etiam si in homine fidei, & iusto inueniantur iuxta sententiam Pauli. Atque hoc ipsum notauit Cardinalis Bellarminus libro. 2. de iustificat. capit. 19. §. *Respondet*, dicens, Abraham iustum iam fuisse eo tempore, cum dictum fuit, reputatum esse eius fidem ad iustitiam, & nihilominus dicere Paulum, illum non fuisse iustificatum ex operibus, sed ex fide, quia opera eius ex fide procedebant, *Excludit autem (inquit) Apostolus opera, quæ Abraham facere potuisset, non ex fide. Nam etiam hi, qui fidem habent, aliquando operantur non ex fide, ut cum peccant, aut cum faciunt opus apud moralia, & addit, de talibus etiam operibus verificari, quod Paulus ait. Si Abraham iustificatus est ex operibus (utique non procedentibus ex gratia fidei) habet gloriam, sed non apud Deum.* Possemus tandem ad hanc doctrinam confirmandam afferre testimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, præsertim Augustini, dicentium, fidem esse initium omnis iustitiæ, & meriti apud Deum, quæ adduximus in lib. 1. cap. 16. & 19. & ideo illa nunc omitto. Videri tamen potest Augustinus epistol. 105. & præfat. in Psalm. 31. Ex his ergo concludo, cogitationem congruam mere naturalem, siue appelletur gratia, siue non, sed naturæ debita, supposito talium causarum ordine, non posse esse sufficientem fundamentum meriti apud Deum ex parte intellectus, hoc enim testimonia adducta conuincunt. Et ratio sufficiens est, quia sine fide impossibile est placere Deo, quod non solum de persona, sed etiam de singulis actibus eius proportionem seruata Sancti intelligunt, & inde etiam inferimus, etiam ex parte voluntatis requiri ad opus meritorium maius auxilium gratiæ, quam soli cogitationi naturali correspondere possit, ut iam probauimus.

Dico ergo tertio actum virtutis acquiri debere fieri

17.  
Confirmatur 2.

18.  
Confirmatur 3.

Vnde possit confirmari.

Concluditur cogitationem congruam non posse fundare meritum.

Soto redarguitur.

Responsio aliorum vt Vasq. &c. ad probationem factam impugnatur.

Id ostenditur 1.

Ostenditur 2.

16.  
Ostenditur 3. ac tota ipsa assertio confirmatur primo.



*Assertio. 3.* actus prædicti requirunt ad meritum fieri ex motiui supernaturali, & id satis est si operans sit in gratia. Vnde probetur. 1. assertionis pars prior.

propter aliquem supernaturalem finem, seu ex motiui aliquo supernaturali, ut possit esse meritorius de condigno, quod si homo iustus ita operetur, id satis erit, ut per talem actum de condigno mereatur. Prior pars huius assertionis sufficienter sequi videtur ex præcedenti, tum quia si actus virtutis acquiratur, & consequenter bonus ex solo motiui naturali non sufficit ad meritum, profecto necessarium erit, ut bonitas superioris ordinis illi addatur, hæc autem addi non potest sine aliquo superiori motiui, tum etiam quia si ex parte intellectus est necessaria fides ad meritum, ut probatum est, etiam ex parte voluntatis necessaria erit aliqua supernaturalis intentio: nam istæ potentie cum proportionem eleuantur ad operandam, vel merendam iustitiam, neque alia ratione requiritur fides ad operationem meritoriam voluntatis, nisi ut proponat ei obiectum aliquo modo supernaturale, & modo consentaneo ad supernaturaliter operandum. Deinde probant hanc partem huius assertionis testimonia, quæ dicto cap. 7. induximus ad probandam necessitatem auxilii gratiæ, & supernaturalis actus ad meritum, ponderando illas particulas à Christo additas, cum talibus operibus præmium promittit, scilicet, *in nomine meo*, propter nomen meum, *in nomine iusti*, Prophetæ, aut discipuli. Nam hæc, & similia motiui aliquod supernaturale significant. Et hoc confirmat illud Matth. 5. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* nam his verbis significavit Christum dilectionem naturalem ex sola humana amicitia, vel gratitudine, etiam si bona sit, non habere mercedem apud Deum, sed necessariam esse dilectionem aliquo modo supernaturalem. Vnde est illud Gregorii homilia 27. in Evangelio. *Sunt nonnulli, qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis, & carnis, quibus tamen in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ, aliud, quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientia.* Et addit, quod, ad rem nostram spectat. *Hi nimirum, & proximum diligunt, & tamen illa sublimia dilectionis præmia non assequuntur.* Quod certe eadem, vel minori ratione de cæteris actibus ex solo motiui naturali factis dici potest. Et sumitur etiam ex Leone Papa sermon. septimo. Quadrag. capite secundo: ubi de operibus misericordiæ, ait. *Non sunt fraudanda sua laude, si propter naturæ communicationem fiant: sed quia non ex fidei fonte procedit, ad præmia æternæ non pervenit, ideo alia est conditio operum cælestium, alia terrestrium.* Vbi sola bona opera ex fide procedentia vocat cælestia, id est digna cælesti merito, de aliis vero, quæ terrestria vocat, solum dicit habere suam laudem, utique apud homines, non apud Deum, quoad spiritualia, scilicet præmia. Idem sentit Augustinus, vel auctor libr. de Ecclesiastic. dogmat. c. 64. dicens. *Melior est continentia (scilicet quam nuptiæ) sed non sibi sufficit ad beatitudinem, si pro solo amore pudicitia retinetur, sed si, & cum affectu causæ vacandi Domino eligatur.* Est autem ratio generalis supra tacta, quia in actu mere naturali non est proportio ad supernaturalem finem, & ideo necesse est, ut ad illum ordinem eleuetur, quod sine aliquo fine, aut motiui supernaturali fieri non potest. Vnde Divus Thomas in secundo dist. 27. quæstione 1. art. tertio, recte dixit, meritum, & præmium hanc proportionem servare debere, ut saltem sint eiusdem ordinis, ita ut si præmium excedit facultatem naturæ, ita etiam, & meritum. Et in prima parte quæstio. 62. artic. quarto, ad primum & 2. dixit Angelum non meruisse, nisi per bonum opus superans naturales vires eius.

20. Posterior pars assertionis. Probatur.

Hinc autem facile probatur altera pars assertionis. Primo eisdem Scripturæ testimoniis, quia dum promittunt mercedem sic operantibus, non requirunt ad meritum verum, & proprium altiore modum operandi. Vnde si iustus sic operetur per virtutes morales sine alio imperio superioris virtutis præterquam illius, ad quam pertinet finis, seu motiui

supernaturale, propter quod operatur, implet conditionem sub qua promissa est merces: ergo mereatur illam, & suo tempore illam consequetur, cum Christi promissio non possit deficere. Secundo probari potest assertio testimoniis, & rationibus, quibus capite præcedenti probauimus, actus morales per se infusos non indigere alia relatione extrinseca ad meritum, nam eadem applicari possunt ad actus virtutum moralium acquiratarum factos ex aliquo supernaturale fine, quia eo ipso virtualiter ordinantur ad finem ultimum supernaturalem, non quidem relatione virtuali proveniente ex alio priori actu voluntatis elicito, sed relatione inclusa illomet actu respiciente motiui supernaturale, ergo est in tali actu sufficiens proportio ad meritum similis illi, quæ in actu infuso inuenitur. Tertio probatur assertio quia in tali actu inveniuntur omnes conditiones necessariæ ad meritum supposito statu gratiæ in persona operante. Et ad hoc possunt iterum ponderari verba Concilii Tridentini in capite. 16. ubi positus fere his conditionibus ex parte actus, quod sit bonus, & ex influxu Christi in membrum sibi coniunctum sicut vitis in palmitem, addit, *Nihil amplius illis deesse credendum est, &c.* ergo ille modus operandi ad proprium meritum talium operum sufficit.

Quarto specialiter hoc probatur excludendo necessitatem alterius relationis, quæ per proprium actum charitatis, & dilectionis Dei fiat. Quia dupliciter cogitari potest, quod actus charitatis præcedens tempore, vel natura sit necessarius ad hoc meritum. Primo, quia est simpliciter necessarius, ut homo possit operari ex motiui supernaturali, vel quia licet non sit necessarius, ut alius actus fiat ex alio inferiori motiui supernaturali, ultra hoc necessarium est ad meritum, ut fiat ex motiui ipsius finis ultimi super omnia dilecti, neutrum autem horum dici potest, ergo. Prima pars Minoris probatur primo, quia licet iustus non habuerit actum charitatis, potest per fidem cogitare de aliis motiui supernaturalibus, verbi gratia, de redemptione suorum peccatorum, de excellentia præmii, spe illius, & similibus, quæ per se sufficiunt mouere voluntatem, etiam si ab altiori motiui bonitatis Dei nunc non excitetur, neque per actum præsentem, neque per virtutem ab eo relictam, ergo potest voluntas ex illis motiui supernaturalibus impetrare sibi actus naturales, quia cogitari possunt media ad illos fines utilia, ergo non est necessaria alia superior relatio, ut illi actus tali modo supernaturali, quantum minus perfecto fiant. Et confirmatur: nam isto modo potest interdum operari fidelis in peccato existens, dando eleemosynam propter aliquem extrinsecum finem supernaturalem, licet nondum Deum super omnia diligat. Et intra ordinem naturæ potest homo honeste operari, & propter intrinsecam honestatem obiecti, & ordinando illam ad alium finem honestum, eiusdem ordinis, quantum Deum etiam ut auctorem naturæ nunquam super omnia dilexerit, neque in ipsum retulerit, vel omnes actus suos in generali, vel illos in particulari, ergo etiam in ordine gratiæ non repugnat ille modus operandi sine alia superiori relatione, quæ in priori actu ipsius operantis fundetur.

Sed dicunt aliqui, quod licet sit verum præcedentem actum charitatis non postulari propter ipsum actum inferiorem, ut ex proprio imperio formali, vel naturali charitatis fiat, nihilominus esse necessarium, quod ille charitatis, vniuersalem relationem cæterorum operum continens, præcedat, ut homo possit esse iustus, & consequenter ut alius actus possit esse hominis iusti. At hoc non recte dicitur. Primo, quia illo modo confunditur conditio necessaria ex parte personæ merentis cum conditione requisita ex parte actus, quo ad supernaturalitatem eius, vel relationem in finem supernaturalem. Nam illa necessitas dilectionis Dei si qua est, solum est,

Probatur.

2.

Tertio.

21.

Probatur 4. impugnando omnem aliam relationem.

Confirmatur.

22.

Effugium.

Refutatur, primo.



Refutatur.

2.

est, vt disponat hominem ad iustificationem. Vnde si hoc semel faciat, ad meritum alterius actus, in quem nullo modo moraliter influit, nihil conferre potest, vt supra satis ostensum est. Deinde in rigore falsum est, quod sumitur: nam infans baptizatus perueniens ad vsum rationis non indiget tali actu charitatis, vt iustificetur, nam ad illum statum iustus peruenit, & potest incipere operari per fidem, & alias virtutes prius quam per charitatem operetur. Similiter adultus iustificatus per Sacramentum cum sola attritione potest ex pietate fidei dare elemosinam alteri fidei, vel Religioso, prius quam actum elicitem dilectionis Dei, vel relationem vniuersalem suorum operum in ipsum faciat, imo etiam extra Sacramentum potest interdum homo iustificari per contritionem sine illa formali relatione, & ante illam postea dicto modo operari, ergo ille actus dilectionis, vel illa relatio non est simpliciter necessaria, vt possit homo iustus hæc opera facere ex alio sine supernaturali minus perfecto.

23.  
Impugna-  
tur deinde  
predicta a-  
ctualis rela-  
tio, tanqua-  
m necessaria,  
vt ex illa  
euadat opus  
merito di-  
gnum.  
Pars altera  
argumenti  
probatur.

Superest probanda altera pars, scilicet non esse necessariam præcisè propter meritum. Et in primis satis constat non esse necessariam propter formalem relationem obiectiuam, cum illa nihil morale addat actui, qui postea sit sine aliquo influxu illius, vt satis probatum est. Deinde certum iudico non esse necessariam formalem relationem, vt ex sententia fere ab omnibus Theologis recepta ostendimus, atque etiam probauimus, nulla auctoritate, vel probabili ratione id suaderi. Imo incredibile videbitur, si quia consideret illum modum operandi non esse communem iustorum, sed magnam perfectionem postulare, ideoque dici posse singulare perfectorum. Cum autem Christus non solum perfectis, & perfecte operantibus, sed etiam omnibus mandata seruantibus vitam æternam promiserit, non est verisimile, postulasse ad meritum gloriæ singularem modum operandi perfectorum. Denique quod nec virtualis etiam relatio necessaria sit, non parum persuadet ratio proxime facta, quia etiam ille modus exercendi alias virtutes est valde perfectus, & satis rarus, saltem in frequenti operatione virtutis, vnde neque est præceptus, neque vlla sufficienti ratione, aut auctoritate probatur, necessarius ad meritum, vt ex solutionibus argumentorum patebit. Imo si attente ponderentur loca Scripturæ supra allegata, in quibus vita æterna promittitur bene moraliter operantibus ex motiuo aliquo supernaturali valde probabiliter ex illis colligitur, illum modum operandi, & quodcumque ex illis motiuis sufficere ad meritum, siue motiuum pertineat ad obedientiam fidei, siue ad fiduciam spei, siue ad cultum Christianæ religionis, siue ad placandum Deum, siue ad specialem affectum Christi, imo & Virginis, vel alicuius Sancti, vel alio simili, etiam si ex altiori motiuo, vel actu charitatis neque actu, neque virtute procedat. Cum ergo Scriptura non amplius requirat, & hoc sufficiat, vt opus sit proportionatum ad meritum, non est cur Dei liberalitatem, & promissiones restringamus, cum magis sit consentaneum diuinæ prouidentiae, vt modo accommodato humanæ fragilitati, & conditioni hæc omnia ordinauerit.

24.  
Ad Schola-  
sticos anti-  
quos in n. 6.

Solum superest, vt ad motiua in contrarium adducta respondeamus. Et in primis de antiquis Scholasticis dicimus, solum intendere, necessarium esse ad meritum, vt opus aliquo modo pertineat ad supernaturalem charitatem, & in illa fundetur, & radicetur, hoc autem habet eo ipso quod sit ex motiuo quocumque supernaturali, dummodo fiat ab amico Dei, quia est proportionatum amicitiae diuinæ, & de se tendens in finem charitatis, quæ in operante supponitur. Neque plus probant testimonia Scripturæ vt ex aliis testimoniis eiusdem Scri-

pturæ probatum est: nam optimus modus exponendi Scripturam, est, vt quædam loca per alia explicentur. Vnde quoties ille, qui habet fidem charitate formatam operatur ex supernaturali motiuo consentaneo ipsi charitati, dici potest fidem per charitatem operari, quia operatur secundum præcepta, & regulas charitatis, & quia omnes virtutes, quæ proxime operantur in tali merito, ab ipsa charitate originem ducunt, & in ipsa radicantur. Simili modo satis fit testimoniis Patrum, in quibus est præterea aduertendum, cum dicunt, ad diligendum Deum esse necessarium auxilium gratiæ, non solum loqui de affectu interno dilectionis, sed includere etiam dilectionem exercitam (vt sic dicam) ipso opere, & obseruatione mandatorum, propter hanc enim dixit Ioannes primæ cano. capite. tertio. *Diligamus opere, & veritate.* Vnde qui facit aliquid etiam humanum, quale est, verbi gratia, obedire Principi, vel Domino temporali, quia sic est voluntas Dei, vt dixit Petrus, primæ cano. capite. secundo merito dici potest diligere Deum ipso opere, & ad illum modum diligendi est etiam gratia maxime necessaria. Et in hoc sensu maxime loqui solet Augustinus. Adeo vt aliqui putauerint, nomine charitatis ipsum intelligere non solum affectum Dei, aut proximi, sed etiam quemlibet amorem iustitiæ præsertim supernaturalis, vt in superioribus vidimus, quod generaliter loquendo, non probauimus, in vno autem, vel alio loco potest tolerari, præsertim vbi generalius loquitur de amore iustitiæ, vt indicat libro de Spirit. & liter. capitulo 32. & libro 21. de Ciuitat. Dei capite. 26. vbi de victoria vitiorum dicit: *Non fieri veraciter, atque sinceriter nisi vere delectatione iustitiæ, quæ est in fide Christi,* & tamen subiungit. *Tunc victa virtute deputanda sunt, cum DEI amore vincuntur,* quod potest intelligi de amore Dei, quod in ipso opere, & affectu implendi voluntatem Dei, vel colendi ipsum, vel alio simili includitur, quanuis etiam possit intelligi de proprio amore Dei super omnia, sine quo integra vitiorum victoria esse non potest.

Ad testimo-  
nia Scriptu-  
re in n. 7.

Ad Patrum  
in n. 8. ad-  
ductos.

Ad primam rationem respondetur solum probate, opus morale non esse proportionatum merito, nisi sub aliqua relatione supernaturali ex parte operantis fiat, non probat autem, quod præter hanc relationem sit necessaria propria relatio charitatis procedens aliquo modo ab actu elicito eius, quia prior sufficit, vt actus sic factus sit proportionatus vltimo fini supernaturali, & tanquam medium per se, & ab intrinseco tendens in illum. Ad secundam concedimus meritum hoc fundari in amicitia hominis cum Deo, quam facit charitas simul cum gratia, propter quod optime dicitur, omne meritum radicari in charitate. Dico tamen, moralia opera facta ex supernaturali motiuo ex se, & ex vi illius modi, quo sunt, esse opera istius amicitiae in actu exercito, vt sic dicam, etiam si à proprio, & elicito actu amoris non imperentur. Sicut inter homines, qui beneficia confert filio amici solum, quia filius eius est, verum opus amicitiae exercet, etiam si tunc non eliciat internum actum amoris circa amicum, neque talis actus præcesserit, aut ad beneficium conferendum mouerit. Ad tertiam similiter respondeo sicut opera sic facta sunt apta ad meritum, ita esse apta ad augendam gratiam, quia non augent illam phylice, sed meritorie, & ad hoc satis est, vt ab illa procedant media aliqua virtute per se infusa, saltem vt referente, & ordinante tales actus ad aliquem finem supernaturalem.

25.  
Solutio pri-  
marationis  
in n. 9.

Ad secundam

Ad tertiam

Sed obiici potest, quia hinc videtur sequi solum tribui hoc meritum actibus virtutum infusarum, & non moralibus actibus virtutum acquiratarum. Probatur sequela, quia actus moralis si fiat ex motiuo supernaturali eo ipso est actus virtutis infusæ, nam in hoc solum distinguitur ab acquisita, ergo si hoc

26.  
Obiectio.



Diluitur.

hoc requiritur ad meritum solus actus infusus, & non acquisitus erit meritorius. Respondetur ex dictis supra de virtutibus infusis, & ex probabiliori doctrina de specificatione bonorum actuum humanorum, duobus modis posse voluntatem operari circa materias moralium virtutum ex motu supernaturali: Primo, ut illud motuum sit proximum, & constituens proprium formale obiectum talis actus, qui etiam dici solet finis intrinsecus eius. Secundo, ut illud motuum sit tantum remotum, & non excludens proximum, sed illud ad se referat, tanquam ad finem extrinsecum. Dico ergo ad virtutes infusas morales pertinere elicere actus suos circa materias morales priori modo, & de his actibus loquuti sumus in capite precedenti. Nunc vero addimus, posse virtutem infusam, intendendo suum proprium finem, seu motuum, mouere virtutem acquisitam ad operandum proxime, & immediate propter suam honestatem naturalem, ordinando simul illud actum ad suum finem, sibi quidem proprium, extrinsecum autem actui virtutis acquisite, sicut poenitentia infusa, verbi gratia, potest imperare actum elemosynæ etiam factum ex misericordia acquisita. Et hoc modo seruata distinctione inter actus morales acquisitos, & infusos, dicimus, ad meritum actuum acquisite virtutis necessarium esse, ut ex motu supernaturali non intrinseco, sed ut ex fine extrinseco fiant. Et in hoc, generatim loquendo, cum secunda sententia conuenimus, differimus tamen, nam quod ipsa restringit ad relationem charitatis, nos ampliamus ad omnem relationem supernaturalem, ac subinde ad relationem cuiuscunque virtutis infusæ: nulla est enim relatio supernaturalis, quæ ad aliquam virtutem infusam non pertineat, quæ fortasse non est contradictio, sed illius sententiæ commoda explicatio, quatenus omnis supernaturalis effectus bonus virtute includit affectum, & relationem charitatis.

27.  
Corollarium.  
omnem actum pietatis in homine iusto esse meritorium de condigno

Atque hinc inferimus, non dari in homine iusto actum ex vera gratia factum indifferentem ad meritum, vel carentiam eius, sed omnem actum pietatis in homine iusto esse etiam meritorium de condigno. Hoc aperte sequitur ex doctrina data, nam si darentur aliqui actus sic indifferentes, maxime illi qui sunt à iusto, vel antequam eliciat actum amoris Dei super omnia, vel quando tanto antea præcessit, ut nec formaliter, nec virtute in aliud opus influat, sed ostensum est, hoc non impedire meritum talium actuum, sed in eis manere sufficientem proportionem ad meritum, ergo nunquam dari possunt huiusmodi actus indifferentes, seu carentes merito in homine iusto. Sicut etiam homo iustificatus per sacramentum poenitentiae cum sola attritione si statim faciat opera poenalia, vel misericordiae ex affectu poenitentiae, vere satisfacit de condigno pro reatu poenæ temporalis, & illa censetur satisfactio amicabile (ut sic dicam) licet ex actu amoris non processerit, neque ille antecesserit. Sic ergo omnes similes actus erunt in tali homine meritorij de condigno. Et in peccatore, qui subito rapitur ad confessionem martyrij contingere potest, ut iustificetur per detestationem suorum peccatorum, priusquam actum dilectionis Dei super omnia eliciat, & tunc non videtur posse negari, quin statim mereri incipiat fortiter sustinendo tormenta ex affectu fidei, imo si ita moriatur sine formali actu amoris, quia memoria non occurrit, erit vere martyr, non ex solo privilegio, sed ex proprio merito obtinendo præmium martyrio debitum, tam ut est confessio fidei, quam ut est insignis actus fortitudinis siue infusæ, siue acquisitæ imperata ab effectu religionis, aut fidei, nihil enim inter hæc Ecclesia distinguit. Similisque in aliis operibus fieri potest.

28. Ultimo ex dictis expediri potest dubium incidens de comparatione inter fidem, & charitatem, quæ il-

larum magis necessaria sit, magisque cooperetur ad meritum de condigno. Nam Altfiodorensi libro. 3. Summæ tract. 16. c. vnic. q. 1. dixit meritum prius, & principalius à fide, quam à charitate pendere, illius vero sententiam grauiter reprehendit Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 15. in principio, quia non parum fauere videtur erroribus hæreticorum huius temporis, & quia sunt apertissima Scripturæ testimonia, quæ potius charitati meritum tribuunt. Valentia tamen dicta disp. 8. q. 6. punct. 3. solum dixit, Altfiodorensi sine fundamento censuisse, fidem esse principale principium meriti. Sed in verbis Altfiodorensis solum illud verbum, principalis, siue potius, offendere potest, si absolute, & simpliciter accipiat, si vero tantum secundum quid, pie potest exponi. Si ergo in necessitate comparatur quædam æqualitas inter eas inuenitur, quia sicut non potest esse meritum condigni sine charitate, ita nec sine fide, & e conuerso. Si vero comparentur in actuali influxu per suos actus, in opus meritorium, sic in rigore magis necessarius est influxus fidei, quia, ut ostendimus, sine actuali influxu fidei nullum est meritum, & valde probabile est, non sufficere virtuale influxum per actum præteritum, sed requiri quasi formalem, per actum intellectus ad fidem pertinentem, qui duret, quandiu durat actuale meritum. quod inferius tractando de continuatione meriti accuratius expendemus, influxus autem charitatis per proprium actum à seclitum, non est ita necessarius ad omne meritum, ut vidimus, vel saltem non est necessarius per actum coexistentem merito. Et in ipso metu actu fidei, & voluntate credendi hominis iusti inueniri potest meritum de condigno sine interuentu actus charitatis, saltem tunc existentis, è contrario vero in ipso actu charitatis non potest esse meritum sine actuali influxu fidei. Et ratio est, quia in suo esse magis pendet charitas à fide, quàm fides à charitate. Nihilominus tamen si comparatio fiat formaliter in dignitate, & valore meriti, si absolute loquendo, principalis pendet meritum à charitate, quam à fide quia à fide solum pendet, ut ab excitante, & moraliter adiuvante ad ipsum actum, à charitate vero pendet, ut à forma dante vitam ipsi fidei, & omnibus virtutibus, quæ veluti ministrant charitati, & ideo ipsa est, quæ omnibus actibus dat præcipuum valorem meriti, ut infra etiam de gratia dicemus, nam in hoc fere æquiparantur.

Fides ne, an charitas magis requiratur ad meritum? Altfiodorensis responsio. Bellarmini censura. Valentia censura.

Iudicium auctoris, quoad necessitatem ad meritum & quæritur utrumque virtutem. Quod actuale influxum proprium præstare fidem.

Quoad valorem actui conferendum, excellere charitatem.

## CAPVT XI.

Utrum in actibus internis voluntatis imperante, & imperato, sit plus meriti, quam in imperante solo, & consequenter an actus imperatus habeat suum proprium meritum distinctum à merito actus imperantis?

Hæc quæstio similis est illi, quam supra de actibus externis tractauimus: nam, ut ibi aduertimus, actus interior intellectus quodammodo eam proportionem seruat ad imperantem, quam seruat externus ad internum, à quo precedit. Est tamen notanda differentia inter quencunque actum elicito à voluntate, & actus elicitos aliarum potentiarum, quæ motioni voluntatis subduntur: nam isti actus exteriores nunquam fieri possunt voluntarie, & libere, nisi per motionem, & denominationem ab actu realiter distincto, & interior à voluntate elicitus. At vero actus elicito à voluntate, ut voluntarie, ac libere fiat, per se non pendet ex alio actu eiusdem voluntatis realiter distincto, quia actus elicito à voluntate, per se ipsum est intrinsece voluntarius, & virtualiter reflexionem includit, ratione cuius, qui vult obiectum aliquod eo ipso vult velle, & qui amat ipso amore vult amare. Nam si semper esset alius actus

1.

Per se loquendo actus voluntatis imperatus possunt in vno concidere, non sic vero quando alijs potentibus imperatur.



Vide autho-  
rem in  
tract de vo-  
luntario  
diss. 1. q. 1.

Actus necessarius ad hoc voluntarium, vel procedere-  
mus in infinitum, vel sisteremus in aliquo primo a-  
ctu non voluntario, à quo ceteri subsequentes habe-  
rent esse voluntarium, quod manifeste repugnat,  
vt latius traditur. 1. 2. q. 6. Et simili ratione, quia  
actus internus elicitur à potentia libera, per imme-  
diatam habitudinem ad illam esse potest liber sine  
denominatione ab actu distincto. Quando ergo vo-  
luntas operatur, & quodammodo sibi imperat, vo-  
luntarie, ac libere se applicando ad actum, non habet  
locum questio proposita, quia ibi vnus tantum sim-  
plex actus intercedit, & ideo siue consideretur vt di-  
recte tendens in obiectum, siue vt virtualiter refle-  
ctens in seipsum vnicam bonitatem, libertatem, ac  
moralitatem habet, & ideo vnicum tantum meri-  
tum illi respondet.

2. Præter hunc autem modum operandi habet vo-  
luntas alium, quo vnum actum à se elicitum vult per  
interipsam alium actum reflexum, & realiter distinctum. Quan-  
vis enim voluntas absolute non indigeat ad aman-  
dum, habere alium actum, quo velit amare, vt di-  
ctum est, tamen pro sua libertate, & amplitudine po-  
test id facere, si velit, quia vnus actus bonus est ob-  
iectum amabile, & ideo potest voluntas proprio, &  
speciali actu alium velle, sicut potest velle actum in-  
tellectus, vel alterius potentie. Quando ergo volun-  
tas sic operatur, prior actus reflexus dicitur impe-  
rans, & actus volitus dicitur imperatus: nam hoc  
imperium voluntatis solum est motio efficax, qua  
potentiam applicat ad opus, & sic dicitur imperare  
fidei intellectui, quia volendo credere, efficaciter  
applicat intellectum ad actum fidei, hanc autem ef-  
ficaciam habet voluntas primo, & per se circa seip-  
sam, & ideo quando per vnum actum volendi ama-  
re se applicat ad alium actum amandi, tunc prior vo-  
luntatis est imperans, & amor est imperatus ab illa. De in-  
de præter hunc modum considerari potest alius mo-  
dus imperii, seu motionis voluntatis intra seipsam,  
per actus distinctos, qui non comparentur, tanquam  
actus reflexus, & directus, neque vnus sit obiectum  
alterius, sed vterque sit actus directus, vnus tamen  
sit intentio finis, & alter electio medii: nam inter  
hos actus est etiam naturalis quædam connexio, ra-  
tione cuius intentio mouet voluntatem ad electio-  
nem, quia licet intentio non sit formalis volitio e-  
lectionis, nihilominus, si est vera, & absoluta inten-  
tio virtute includit volitionem mediorum, & ideo  
efficaciter ad electionem applicat voluntatem. Et  
hæc connexio potest inter actus internos aliquando  
reperi, vt si peccator efficaciter intendat expelle-  
re à se peccatum, & statim menti occurrat medium  
accommodatum illi intentioni esse detestari pecca-  
tum, statim ex vi illius intentionis sequetur detesta-  
tio, quæ etiam est actus elicitus à voluntate, & po-  
test immediate sequi sine alia volitione detestandi,  
quæ sit reflexa, respectu detestationis, prorumpen-  
do statim in actum detestandi ex alio principio po-  
sito, quod voluntas ad eliciendum vnum actum,  
non indiget alio actu, quo expresse alterum velit,  
quanuis non repugnet, quin possit voluntas illum  
habere, si velit, quia ex libertate eius pendet, & tunc  
coniungitur prior modus imperii cum secundo,  
quod nullum etiam inconueniens est. Quocumque  
tamen modo id fiat, semper illa detestatio prout vo-  
luntarie sequitur ex vi prioris intentionis prout vo-  
luntatem electionis, sicut voluntas detestando, vult  
detestari, ita virtute eligit illud medium. Vnde etiam  
in hoc modo operandi, intentio habet rationem a-  
ctus imperantis, & electio imperati, quatenus per in-  
tentionem voluntas efficaciter se mouet, & applicat  
ad detestationem, seu electionem.

3.  
Notationis  
N. 1.

In hoc igitur operandi modo habet locum que-  
stio proposita, supponimus enim tam actum impe-  
ratum, quam imperantem esse honestum, & fieri ex  
motu aliquo supernaturali cum auxilio gratiæ.

Vnde etiam supponimus, actum imperantem, qui  
est veluti principium, & radix sequentium actuum  
esse meritorium, quia in illo primo concurrunt di-  
ctæ conditiones, & quia si ille non esset meritorius,  
nec sequentes esse possent. Sicut si actus internus non  
esset meritorius, externus etiam esse non posset. Vn-  
de sit vltimius, vt actus imperatus, quatenus ab im-  
perante informatus, meritorius etiam sit, sicut de  
actu externo diximus. His ergo suppositis, quod in-  
quirimus est, an in illo modo operandi totum meri-  
tum sit in actu interno imperante, & in imperatis et-  
iam internis solum per denominationem ad illum,  
an vero singuli actus elicti, etiam imperati suum  
proprium, & intrinsecum meritum habeant, ideoq;  
maius meritum sit in actu imperante simul cum im-  
perato, quam in solo imperante?

De quo sit  
questio.

Ratio dubitandi ex duplici capite oriri potest,  
ex libertate scilicet, & bonitate. Primo ex libertate,  
quia in actu imperante, & imperato, etiam internis  
tantum est vna libertas, ergo tantum vnum meri-  
tum. Consequentia ex dictis supra de actibus exter-  
nis satis manifesta est. Antecedens autem probatur,  
quia quando voluntas sibi imperat actum inter-  
num, non minus necessario facit actum imperatum,  
supposito imperante efficaci, quam faciat actum ex-  
ternum alterius potentie, supposito actu interno ef-  
ficaci: ergo sicut in actu externo non est libertas, ita  
neque in actu interno imperato. Antecedens pro-  
batur facile in priori modo imperii per actum reflexum,  
quia quod voluntas absolute vult facere, &  
potest, necessario facit, supposita voluntate efficaci,  
actus autem imperatus, etiam internus est in pote-  
state voluntatis multo magis, quam externus, ergo  
si absolute vult illum actum, necessario facit illum  
ex suppositione talis voluntatis, ergo licet vterque  
actus sit simpliciter liber, tamen vniuersæ libertas  
vna est, quæ in primo actu est formaliter, in secundo  
vero per denominationem ab illo, ergo quoad hoc  
externo actui æquiparatur. In secundo etiam modo  
operandi inuenitur similis necessitas, quando me-  
dium ad finem vnicum, & necessarium est, & vt tale  
consideratur, iuxta doctrinam D. Thomæ commu-  
niter receptam. 1. 2. q. 13. artic. 6. ergo saltem tunc  
non erit nouum meritum in electione, seu potius  
volitione talis medii.

4.  
Arguitur  
iam impro-  
prie negatiua  
ex capite li-  
bertatis,  
quoad vtrū  
que modū  
imperij.

Altera pars de bonitate probatur in primis de  
priori modo imperii, quia in actu amoris elicto sine  
formali voluntate reflexa volendi amare, vna tan-  
tum est bonitas, siue ille actus consideretur vt est a-  
mor obiecti, siue vt est amor, seu voluntas sui ipsius,  
quia vtrunque est per modum vnius tendentiæ ad i-  
dem obiectum bonum, ergo etiam si quis amet vo-  
lendo amare per voluntatem reflexam, vnica erit bo-  
nitas vtriusque actus, quatenus ex vtroque quasi in-  
tegratur vnica tendentia voluntaria in tale obiectum,  
in qua illa realis multiplicatio actuum materialiter  
tantum se habere videtur, respectu bonitatis moralis  
voluntatis. Et confirmatur primo, quia in morali-  
bus implicitum, & explicitum æquiualent, si cum æ-  
quali cognitione, & libertate fiant, ergo tam bonus  
est amor Dei v. g. se ipso tantum voluntarius, quod  
voluntarium est quali implicitum, sicut est æqualis  
amor explicite volitus per reflexum actum. Et con-  
firmatur secundo: nam si in voluntate amandi, & a-  
more, quando sunt actus distincti essent distinctæ  
bonitates, deberet esse maior in actu imperante, quā  
in imperato, quia ille est illius causa, ergo in volun-  
tate amandi Deum esset maior bonitas, ac subinde  
maius meritum, quam in ipso amore Dei, quod vi-  
detur incredibile, cum amor Dei sit actus perfectissi-  
mus, & radix totius meriti, ergo signum est, in vtro-  
que actu vnā tantum esse bonitatem, scilicet amo-  
ris Dei, à qua, & amor ipse, & voluntas ipsius beni de-  
nominantur. Idemq; est in similibus.

5.  
Arguitur  
item ex ca-  
pite bonita-  
tis quoad 1.  
modum im-  
perij.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

De alio vero modo imperandi facile idem proba-  
tur.

6.



Deinde  
quoad secū-  
dum modū  
imperij.

tur, quia electio mediū non habet bonitatem, nisi ex fine, ergo in illa ut imperata ab intentione finis non est alia bonitas ab illa, quæ in ipsa intentione inuenitur. Vnde etiam in malis actibus non est alia malitia, vel aliud demeritum in voluntate accipiendiensem, vel egrediendi domo ad occidendum alium, quam sit in intentione efficaci occidendi illum. Vnde ex hac parte non solum quando electio est necessaria vni mediū, sed etiam quando est libera inter plura mediā, non videtur habere distinctum meritum, vel demeritum ab intentione, quia non habet aliam bonitatem, vel malitiam ab illa. Quod si hoc verum est, in electione mediū exterioris, idem erit in actu interiori, quod simul est, & electio, & mediū electum modo supra explicato, est enim eadem ratio. Et confirmatur tandem vtrique pars, nam voluntas efficax æquiualeat operi per illam volito, ergo etiam voluntas efficax interioris operis, seu actus æquiualeat tali operi, & eadem ratione intentio efficax, quæ virtute saltem, vel in generali includit voluntatem mediū, æquiualeat illi, ac proinde quicquid ex tali intentione, vel voluntate necessario sequitur, non auget meritum, vel moralem bonitatem voluntatis. Cuius signum esse potest, quia si voluntas volens, aut intendens efficaciter, extrinsecus impeditur, ne actum imperatum eliceret, non minueretur meritum eius, ut si Deus noller concurrere ad eliciendum actum amoris Dei cum illo, qui ignorans impedimentum efficaciter id vult, nihil minueretur eius meritum, iuxta illud principium, quod voluntas pro facto reputatur, ergo signum est, actum imperatum nihil meriti addere.

Confirmatur  
quoad  
vtrumque  
modum si-  
mul.

7. Nihilominus dicendum censeo in actibus internis, etiam si imperati sint, esse proprium meritum distinctum à merito actus imperantis, & illi additum, dummodo actus imperatus aliquo modo supernaturalis sit, & ex gratia factus. Hæc assertio non traditur expresse à Theologis, quia punctum hoc distincte non disputant, quod ego viderim, videtur tamen ab omnibus supponi, quia de solis actibus externis proprie sumptis, id est, aliarum potentiarum à voluntate, negant habere proprium meritum, quod addant merito voluntatis, & rationes, quas afferunt, non habent locum in internis actibus voluntatis. Vnde supponunt veluti sine controuersia internum actum voluntatis semper addere proprium meritum, etiam si per alium imperatus sit. Illi vero Theologi qui etiam ab externis actibus aliquod proprium meritum non excludunt, multo magis, & perfectius internis actibus imperatis illud tribuent. Probanda est autem assertio, ostendendo, inesse his actibus illas duas condiciones libertatis, & bonitatis ad proprium meritum necessarias, nam si has habent, de cæteris nulla est dubitatio, & ita de illis tantum difficultates obiciebantur. Assumptum probabimus prius de actu imperato priori modo per voluntatem reflexam, postea de imperato per modum electionis ex intentione finis.

*Probatur assertio posita quoad actum imperatum priori modo, atque in primis ex capite libertatis.*

8. Dicimus ergo in actu interiori imperato ab alio actu volitionis reflexæ esse propriam libertatem triplicem: ad proprium, & distinctum meritum talis actus sufficientem. Probatur primo ex differentia manifesta ad libertatem inter actum internum, & externum, quia actus externus non nascitur immediate ex potentia libera, & ideo non potest ab illa habere propriam libertatem, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis. At vero actus internus, etiam si imperatus sit, semper elicitur immediate à potentia libera, & ideo semper potest habere propriam libertatem per im-

mediatam habitudinem ad illam. Deinde manifeste cernitur hæc differentia ex alia conditione voluntarii: nam actus externus nunquam est voluntarius se ipso, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis imperantis, actus vero internus v. g. amoris Dei licet sit volutus per actum reflexum, nihilominus cum sit, se ipso, & intrinsece est voluntarius, quia à voluntate immediate elicitur cum cognitione: idem ergo est de libertate. Denique ratio à priori esse videtur, quia actus externus, saltem humanus per se, ac necessario pendet ex actu elicitō voluntatis, at vero actus internus per se non pendet necessario, ac per se ex actu reflexo imperante, sed à sola potentia immediate elici potest voluntarie, ac libere, & ideo quauis accidentaliter ei coniungatur actus reflexus, suam libertatem non amittit.

Sed instare possumus argumento prius facto, quia ille actus est necessarius, saltem ex suppositione actus reflexi, & ideo non potest habere aliam libertatem præter eam, quæ est in actu reflexo. Vnde non est satis, quod ille actus immediate eliciatur à voluntate, quia non elicitur ab illa nuda, sed ab illa, ut iam affecta priori voluntate reflexa, ac subinde non elicitur ab illa, ut indifferente, sed ut iam determinata ad vnum, ergo iam non elicitur libere noua libertate. Igitur non recte infertur esse actum per se liberum, quia elicitur immediate à voluntate, quia non omnis actus voluntatis in se, ac per se liber est, sed tantum ille, qui est à voluntate nondum determinata. Et propterea etiam non recte sumitur argumentum ex alia conditione voluntarii, quia ab actu voluntatis elicitō non potest separari, quin sit intrinsece voluntarius, potest autem separari, ne sit per se liber, ut patet in amore Dei beatifico, & aliis motibus voluntatis non liberis. Et ratio est, quia actus est voluntarius solum ut est à voluntate, ut voluntas est, seu ut præcise habet potestatem appetendi, siue habeat illam determinatam ad vnum, siue non, quæ habitudo, & emanatio non potest separari ab actu elicitō voluntatis. At vero actus est liber per habitudinem ad voluntatem, ut indifferens est, seu ut cum potestate agendi habet expeditam potestatem non agendi, quæ habitudo potest separari ab actu voluntatis, ut etiam patet in amore beatifico, & in nostro etiam casu videtur separari, licet ex alio capite, ut videtur probare argumentum factum. Denique propter eandem causam parum referre videtur, quod actus elicitus à voluntate generaliter consideratus per se non pendeat à volitione reflexa imperante, quia libertas actus non est consideranda in genere, sed in indiuiduo, & consideratis omnibus hic, & nunc præsuppositis ad actum, & in illum influentibus, ut in prolegom. i. diximus. Sic autem considerando actum internum, quauis per se non postulet actum reflexum, tamen cum de facto ex illius imperio sit, iam ita pendet ex illo, ut non possit non sequi illo posito, ergo hic, & nunc non potest habere nouam libertatem.

Nihilominus verissima est assertio posita, ut autem difficultati satisfaciamus, aduerto, duobus modis posse intelligi voluntatem reflexam de actu interno, v. g. voluntatem eliciendi actum amoris Dei. Primo ut respiciat tempus futurum, & sit desiderium, aut propositum postea eliciendi amorem Dei, vel in designato tempore, vel quam primum possit. Secundo ut voluntas sit efficax, & executiua pro eodem instanti, pro quo habetur. In primo modo facillime intelligitur libertas, & soluitur difficultas, quia si desiderium illud non sit efficax per absolutum volo, sed per affectum, vellem, ex illo non necessario sequitur actus desideratus, ut per se constat, & ideo licet postea fiat instigante etiam illo desiderio, nihilominus libere sit. Potest autem illa voluntas esse absoluta, & efficax de actione futura, quantum est ex parte propositi, & ex modo, quo in instanti, quo fit talis

9.  
Instatur ar-  
gumento  
iam posito  
in num. 4.

10.  
Dissoluitur  
argumentū  
in casu, quo  
actus impe-  
ratus est po-  
terior dura-  
tione, quam  
imperans.



talis actus, voluntas determinatur, ad eum scilicet modum, quoad dispositionem iustificationis propositum efficax mutandi vitam postulatur. Quauis ergo talis sit voluntas amandi, nihilominus actus amandi, qui ex illa voluntate sequitur, est in se formaliter liber, quia licet, perseverante illo proposito, necessario sequatur actus pro suo tempore, si sit in potestate voluntatis, nihilominus semper est liberum voluntati mutare propositum, ac proinde, quando propositum exequitur, libera voluntate illud facit, non minus, quam si propositum non habuisset. Nam qui facit votum, efficax propositum habet implendi illud, & nihilominus noua libertate illud implet.

11. *Diluitur deinde in casu, quo non est posterior idque tripliciter. 1. negando esse tunc duos actus.*

Difficultas vero est, quando voluntas amandi, v. g. est pro statim, vt sic dicam, ac proinde est determinans voluntatem ad eliciendum in eodem instanti actum amoris. Et tunc in primis dico, probabilissimum esse, nunquam voluntatem id facere per actus realiter distinctos, quia cum efficientia actus amoris tota sit à voluntate, & sit in immediata potestate eius, non melius potest efficaciter velle pro hoc instanti amare, quam statim amando, & cum amando, sufficienter velit amare, superfluum est, ac proinde secundum modum connaturalem impossibile aliam voluntatem amandi distinctam simul habere, quia natura abhorret, quod superfluum est, & (vt aiunt) Frustra fit per plura, quod sufficienter fit per pauciora. Et certe non facile intelligitur, quomodo possit voluntas tunc velle se applicare ad amandum per actum distinctum, cum illa non indigeat tali applicatione, cum immediate habeat in sua potestate applicare se eliciendo immediate ipsum actum amoris, quapropter velle efficaciter pro hoc instanti amare, nihil aliud esse videtur, quam ipsum amare. Quod si quis contendat posse voluntatem simul ad maiorem expressionem sui affectus (vt sic dicam) illam formalem voluntatem amandi habere, volendo simul amorem per expressum actum, non est necessarium concedere illam voluntatem esse priorem, & imperantem amorem. Sed potius amor videtur esse prior, & alia voluntas ordine naturæ posterior, quia non habetur ad determinandam voluntatem, vt amet, quia ad hoc superflua est, vt dixi, sed, si habetur, est ad complacendum magis expresse in ipso amore, tanquam in bono præsentem, & ita supponit illam tanquam obiectum præsens. Et tunc optime intelligitur propria libertas vtriusque actus, quia neque amor est à priori voluntate, sed immediate à voluntate indifferente, neque ex amore sequitur necessario illa voluntas, quia solum potest comparari ad illam, vt obiectum mouens, non necessitans. Quod si quis tamen contendat, etiam in eodem instanti posse voluntatem incipere à volitione amoris, & per illam quasi se excitare, & cogere ad amorem, quauis non videam, quomodo id persuaderi possit, nihilominus, etiam illo posito, dicendum esset, vtrumque actum esse vere liberum, quia licet amor necessario sequatur posita illa voluntate, vt natura priori, nihilominus necessario antecedit cogitatio vtriusque actus, & connexio vnus cum alio, & ideo quando voluntas se determinat ad vnum, simul se libere determinat ad vtrumque, quauis cum ordine eorum inter se, & ideo semper manet integral libertas vtriusque actus, quia licet secundus videatur necessarius ex suppositione, tamen suppositio est libera, & non est libere volita, nisi vt habens connexionem cum altero actu. Atque ita ex parte libertatis semper in vtroque actu sufficiens ad proprium meritum inuenitur.

2. *negando esse tunc vnum imperatum ab alio.*

Quod si quis contendat posse voluntatem simul ad maiorem expressionem sui affectus (vt sic dicam) illam formalem voluntatem amandi habere, volendo simul amorem per expressum actum, non est necessarium concedere illam voluntatem esse priorem, & imperantem amorem. Sed potius amor videtur esse prior, & alia voluntas ordine naturæ posterior, quia non habetur ad determinandam voluntatem, vt amet, quia ad hoc superflua est, vt dixi, sed, si habetur, est ad complacendum magis expresse in ipso amore, tanquam in bono præsentem, & ita supponit illam tanquam obiectum præsens. Et tunc optime intelligitur propria libertas vtriusque actus, quia neque amor est à priori voluntate, sed immediate à voluntate indifferente, neque ex amore sequitur necessario illa voluntas, quia solum potest comparari ad illam, vt obiectum mouens, non necessitans. Quod si quis tamen contendat, etiam in eodem instanti posse voluntatem incipere à volitione amoris, & per illam quasi se excitare, & cogere ad amorem, quauis non videam, quomodo id persuaderi possit, nihilominus, etiam illo posito, dicendum esset, vtrumque actum esse vere liberum, quia licet amor necessario sequatur posita illa voluntate, vt natura priori, nihilominus necessario antecedit cogitatio vtriusque actus, & connexio vnus cum alio, & ideo quando voluntas se determinat ad vnum, simul se libere determinat ad vtrumque, quauis cum ordine eorum inter se, & ideo semper manet integral libertas vtriusque actus, quia licet secundus videatur necessarius ex suppositione, tamen suppositio est libera, & non est libere volita, nisi vt habens connexionem cum altero actu. Atque ita ex parte libertatis semper in vtroque actu sufficiens ad proprium meritum inuenitur.

3. *negando non habere distinctas libertates esto habeat connexas.*

Altera vero pars de bonitate facillima est, supponimus enim actum directum, seu imperatum ex obiecto esse honestum, & bonum, aptumque ad meritum, qualis est actus amoris Dei, vel alius similis, sed ille actus non amittit bonitatem, quam haberet per se, & sine alio imperante factus, non, inquam, amittit

illam, eo quod per actum reflexum imperetur, quia non amittit, nec mutat suam speciem cum circa idem obiectum versetur. Deinde actus imperans, etiam est bonus, quia habet pro obiecto ipsummet actum directum, qui sicut in ratione actus honestus est, ita etiam in ratione obiecti, ergo etiam actus reflexus est ex obiecto bonus, & potest fieri cum debitis circumstantiis, vt per se patet, imo ita fieri supponimus, cum de merito tractamus, ergo sicut illi sunt duo actus humani, & per se liberi, ita etiam habent duas bonitates, ergo ex vtroque capite libertatis, & bonitatis vnusquisque illorum habet suum proprium meritum, & in vtroque simul est maius meritum extensiuè, quam in altero tantum. Et hæc ratio licet sit euidentior in his actibus, quando voluntas reflexa est tantum propositum in futurum, & postea sequitur propositi executio, nihilominus conuincit, etiam si actus reflexus intelligatur, vt imperans pro eodem instanti actum amoris v. g. si tamen supponatur esse distincti actus. Nam si supponimus voluntatem amandi, ita efficacem, vt simul habeat coniunctum amorem, nunquam esse distinctam ab ipso actu amoris, cessat quæstio, quia ibi non sunt actus imperans, & imperatus formaliter, sed virtute tantum, & ita sicut non sunt ibi duo actus, ita nec duæ bonitates, vel duo merita, sed vnum intime, ac necessario includens voluntatem ipsius actus, & obiecti eius. Si autem admittatur actuum distinctio, etiam si simul sint, suas distinctas bonitates retinebunt cum propria vnus cuiusque libertate, ac subinde cum proprio merito. Et ideo non recte procedit ratio in contrarium supra facta, argumentando à virtuali voluntario incluso in simplici actu ad voluntarium reflexum per actum distinctum. Est enim longe diuersa ratio, quia voluntarium implicitum, est indistinctum ab actu, & est de intrinseca ratione formalis bonitatis actus elicit à voluntate, & ideo neque illam, neque meritum augere potest, sed potius (vt ita dicam) illud suo modo constituit. At vero expressum voluntarium per actum reflexum est extrinsecum actui volito, & addit peculiarem vsum voluntatis, & libertatis, & ideo propriam bonitatem addit distinctam à bonitate actus voliti. Cuius etiam manifestum signum est, quia bonitas actus voliti, v. g. amoris Dei sumitur ex obiecto, nempe bonitate Dei, & directa tendentia in ipsum, bonitas autem volitionis reflexæ ipsius amoris sumitur ab ipso amore, tanquam ab obiecto, sicut ergo illa obiecta distincta sunt, ita & bonitates illorum actuum. Et ita etiam responsum est ad primam confirmationem, nam licet implicitum, & explicitum quoad aliquos effectus, vel obligationes possint æquivalere in moralibus, & præsertim in malis, quæ facilius, & ex quocunque defectu committuntur, nihilominus non semper illa duo æqualia sunt, præsertim in bonis, & in meritis, quæ multiplicatis actibus, multiplicantur. Quauis etiam dici possit, quod licet amor Dei, v. g. non fiat in se magis meritorius eo quod sit reflexa voluntate volitus, nihilominus voluntatem illam aliquid meriti addere, non propter differentiam impliciti, & expliciti, sed quia est nouus actus moralis, & honestus.

Ad alteram autem confirmationem, in qua petitur, quisnam illorum actuum magis meritorius sit, an amor Dei v. g. vel voluntas amandi Deum, dicendum est, sine dubio meliorem, & maioris meriti esse amorem Dei, per se loquendo, quia est de meliori obiecto, melior enim est Deus, quam amor eius à voluntate creata elicitus, vt per se notum est. Neque hinc sequitur à bonitate amoris Dei denominari extrinsece bonam voluntatem illius amoris, sicut non sequitur à bonitate Dei extrinsece denominari bonum amorem eius, sed solum sequitur, voluntatem amandi habere bonitatem suam per habitudinem ad amorem vt proximum obiectum suum, sicut amor

Et quoad prædictum caput soluitur etiam argum. numeri 5.

Ad primam confirmationem.

13. Ad 2. confirmationem in eodem numero. 5.

12. *Probatio ceptam n. 8. progreditur iam ex capite bonitatis.*



Tollitur ob-  
statulum.

mor Dei ab ipso Deo, ut obiecto, bonitatem sumit, quam proinde maiorem esse necesse est. Neque obstat, quod voluntas amandi sit quasi imperium, respectu actus amandi, quia non est, nisi per quandam applicationem, qua voluntas per unum actum se mouet, & applicat ad efficiendum alium. applicatio autem potest esse minus perfecta, quam actio, quæ ad illam sequitur, quia solum est causa per accidens, physice loquendo, licet moraliter possit esse per se, ita enim actus credendi intellectus perfectior est, quam voluntas credendi, licet ab illa imperetur, & voluntas potest sibi imperare per inferiorem virtutem actum superioris virtutis, ut in sequenti puncto dicam. In exemplo autem de voluntate amandi, & amore uterque actus ad eandem virtutem charitatis pertinet, quando motuum illius voluntatis est ipsa honestas amoris, nam vnaquæque virtus suam honestatem diligit. Et hoc modo dixit Diuus Thomas. 2. 2. quæstion. 25. articul. 2. quod charitas charitate diligitur, quia amor ex natura potentia, cuius est actus habet, ut possit supra se ipsum reflecti. Ab eodem autem habitu charitatis possunt esse plures actus, quorum unus sit perfectior alio, ut constat de amore Dei, & proximi, & sic voluntas amandi Deum actus est minus perfectus, quam ipse amor, & ideo minus etiam est meritum eius, quam amoris.

14. Cur imperium effi-  
cax non con-  
tineat totum  
meritum  
actus impe-  
rati.

Vnde si aliquis quærat, cur voluntas efficax amandi non contineat totum meritum amoris, cum voluntas pro facto reputetur, ex eadem doctrina data reddenda est ratio. Primo quidem illud principium habet verum, quando factum volitum non habet per se libertatem propriam, sed tantum ex denominatione voluntatis, in præsentem autem amor est per se liber, ut declarauimus. Secundo etiam est necessarium, ut volitio contineat perfectam habitudinem ad obiectum æque honestum, quod etiam inuenitur in actu interiori respectu exterioris, non autem in interna voluntate, quæ esse potest de actu interno magis perfecto, ut in voluntate amandi, & amore explicatum est. Et in proposito etiam efficaci seruandi mandata, etiam est manifestum, non enim habet tantam bonitatem, vel tantum meritum, quantum erit in obseruatione mandatorum, quatenus à nobis actibus liberis, & per se bonis fieri debet. Imo aliquis actus obseruandi aliquod præceptum contentum in obiecto illius vniuersalis propositi potest esse perfectior, & maioris meriti, quam ipsum propositum, quia potest esse melioris obiecti, & virtutis, sicut in actu amoris Dei declaratum est.

*De secundo modo imperij proposito in num. 2. probatur etiam assertio.*

Opinio  
Vazq. 1. 2.  
disp. 1. c. 5.  
& disp. 73.  
cap. 10.  
Inter actus  
eiusdæ vir-  
tutis, & in-  
ter actus di-  
uersarum  
quarumcūq;  
potest inter-  
uenire 2.  
modus im-  
perij.

15. Secundo loco dicendum est de altero imperandi genere, quo vnus actus interior per modum intentionis efficacis finis potest alium etiam internum imperare, tanquam medium ad finem. Quamuis enim aliqui hoc negare tentauerint, nos id nullo modo negare possumus. Imo credimus, & intra eandem virtutem, & inter diuersas, & in perfectiori respectu minus perfectæ, & in minus perfecto respectu perfectioris inueniri posse. Quæ omnia membra breuiter exemplis declarantur. Nam eadem charitas intendens vel augere, vel firmare magis dininam amicitiam, potest in virtute huius actus eligere, ut medium ad illum finem, iteratum odium peccatorum, quod sit actus elicitus eiusdem virtutis. Item virtus poenitentia intendens satisfacere Deo pro peccatis, imperare potest ut medium, actum iustitiæ, restituendi alienum, non solum quoad externum actum, sed etiam quoad internam voluntatem iustitiæ, & eodem modo potest eligere actum tem-

perantiæ, quæ sunt inferiores virtutes, quam poenitentia. Et vterius eadem virtus poenitentia, ut est specialis virtus distincta à charitate, potest efficaciter intendere satisfacere Deo pro offensa, quantum potuerit, & ex vi illius intentionis potest eligere, ut medium actum contritionis, etiam à charitate eligendum. Item potest quis vouere actum internum amoris Dei, & postea ex intentione implendi votum actum amoris eligere, & imperare. Sic ergo constat, omnibus illis modis fieri posse, ut actus internus eligatur, ut medium ad finem per aliam virtutem intentum. Et ratio est, quia in re ipsa vnus actus interior potest esse proportionatum medium ad finem intentum per eandem, vel aliam virtutem tam magis, quam minus perfectam, ergo nulla est repugnantia in hoc genere electionis, seu imperii. Item in vitiis, & peccatis idem inuenitur. Denique receptissimum est apud Theologos, & Philosophos morales posse eundem actum virtutis etiam internum esse bonum essentialiter ex obiecto, & accidentaliter ex fine extrinseco. Quæ doctrina supponit, actum internum posse eligi, ut medium ad alium finem, estque huiusmodi doctrina maxime necessaria ad meritum moralium actuum, ut ex dictis intelligi potest, & magis in hoc puncto declarabitur.

Aliqui vero ab hac doctrina excipiunt actum charitatis Dei tum propter perfectionem eius, tum etiam quia si in alium finem extra Deum referretur, iam amaretur Deus propter alium finem, & non propter se ipsum: tum denique quia alias posset actus interior charitatis male fieri ex intentione mali finis. Sed non est vera, nec necessaria exceptio, quia etiam actus charitatis potest esse medium ad honestos fines, ergo potest ex illorum intentione prudenter eligi, & honeste fieri. Est enim dilectio Dei medium necessarium ad salutem, ergo potest quis ex propria salutis intentione, quæ est actus ipsi eligere amare Deum. Item est medium ad remissionem peccatorum consequendam, & ad satisfaciendum aliquammodo Deo pro culpa, & ordinari potest in cultum Dei, ut alibi dixi, vel etiam ad implendum votum, ut paulo antea dicebam, ergo ex intentione religionis, aut poenitentia, aut alia simili potest imperari, & eligi: nam supposita capacitate obiectorum, ex libertate voluntatis hoc penderet. Neque hoc est contra perfectionem actus charitatis, tum quia, ut dixi, actus perfectior potest à minus perfecto imperari, tum etiam quia licet ordinetur ad finem proximum minus perfectum, totum semper refertur in Deum vltimum finem. Neque etiam sequitur, quod actus charitatis sic imperatus non sit dilectio Dei propter se ipsum, quia actus dilectionis Dei, quando eligitur, ut medium, non priuatur suo obiecto, alias priuaretur suo esse, & consequenter destrueretur sufficientia, & utilitas eius, propter quam eligitur ut medium, quod aperte repugnat, & est contra intentionem eligentis. Dum ergo eligitur dilectio Dei ad aliquem finem, hoc totum eligitur, scilicet quod diligatur Deus propter se ipsum, quia hoc ipsum vtile est ad alium finem, & ita retento obiecto dilectionis, ipsa, seu exercitium eius ad alium finem ipsi extrinsecum ordinatur, quod nihil repugnat, imo etiam in aliis virtutibus communiter ita fit. Denique non sequitur, posse dilectionem Dei male fieri, quia non potest talis actus ad prauum finem vtilis esse, quod non solum de actu charitatis, sed etiam de quolibet actu virtutis interno verissimum censeo, & in alio tomo in 1. 2. Deo dante dicam, non est ergo cur hæc exceptio charitatis fiat.

Hoc ergo supposito, manifestum est, actum internum imperantem alium, propter hoc, suum meritum non amittere, nec remittere, quia cum sit prior, quam actus imperatus omnino liber sit, & cum supponatur honestus ex fine suo, eligendo etiam honestum medium, eius bonitas minui non potest, ergo neque

16. Exceptio  
quorundam  
de charitate.

Refutatur.

Vide in tra.  
4. disp. 3. q.  
1. & specia-  
liter de fide  
in eius tra-  
ctat. disp. 6.  
sect. 7. an.  
10.

17. Probatur  
iam de actu  
imperante  
id est, de in-  
tentione,  
neque



Probat  
deinde de  
actu impe-  
rato, seu e-  
lecto, ut me-  
dio intenti-  
onis finis.  
Quoad li-  
bertatem.

neque meritum. Nunc vero addimus etiam actum imperatum addere suum proprium meritum, quod eodem modo probandum est, quo in priori puncto vñ sumus, scilicet, quia talis actus sic imperatus habet suam propriam libertatem, & bonitatem. Prior pars manifesta est, quando medium, quod eligitur, non est vnicum, quia inter plura libere fit electio. Similiter res clara est, quando licet medium sit vnicum, & necessarium, nihilominus neque executio, neque electio illius est necessaria pro eodem instanti, in quo est intentio, sicut ordinarie contingit, & vix potest humano modo aliter fieri, quin intentio pro aliqua morula, vel reali duratione antecedit electionem, quia debet intercedere consultatio aliqua, & simili modo executio semper est posterior electione, quia electio fit in instanti, executio ad summum solet fieri in tempore proximo. Quoties ergo intentio duratione præcedit, quantumvis medium sit vnicum, & necessarium, electio manet libera, quia liberum est voluntati ab intentione desistere, ne ad volendum tale medium astringatur. Denique si tanta fingatur necessitas, ut pro eodem instanti, in quo primum habetur intentio, tunc quasi vno impetu libero determinabitur voluntas ad vtrumque actum intendendi, & eligendi cum mutua connexion eorum inter se, supponimus enim nunc, ut difficultati detur locus, illos actus esse distinctos, quantumvis probabile sit posse in vnum coincidere, tunc autem multo clarius est, totum actum esse liberum. Si tamen actus imperatus supponatur esse distinctæ virtutis ab imperante, etiam si simul fiant, semper erunt distincti, & tunc dicimus, etiam actum imperatum esse in se liberum, quia tunc inter intentionem, & electionem non potest intercedere consultatio, sed oportet, ut prævideatur vtriusque actus, & obiecti difficultas, & connexio eorum inter se, ut sic voluntas simul ad vtrumque determinetur cum duplicato (ut ita dicam) vsu libertatis, ad eundem feremodum, quo superius punctum explicavi. Est ergo in huiusmodi actu imperato sufficiens libertas ad meritum.

18.  
Pro bonita-  
te ostenden-  
da notatio  
duplicis bo-  
nitatis.  
Bonitas in  
actu aut est  
ex obiecto.

Altera pars erat de bonitate ad distinctum meritum necessaria. Circa quam aduerto, duobus modis posse actum internum eligi ut medium ad finem alterius actus. Primo ut talis actus sit intrinsece honestus ex proprio obiecto, & motivo suo, & secundum illam bonitatem eligatur, ut medium ad alium finem, ut patet facile in exemplis supra adductis. Diximus enim actum charitatis ut est amor Dei super omnia posse, ut medium, assumi ad expellendum peccatum, ad quem finem est utile propter bonitatem intrinsecam, quam habet, ergo secundum illam eligitur. Idem cernere licet in actibus internis, qui circa externos versantur, nam illi etiam eligi possunt, ut media, ut si quis eligat elemosynam, ut est opus misericordiæ, ad placandum Deum, tunc non solum eligit materialem actum externum, sed etiam bonitatem moralem misericordiæ, quæ in tali actu esse potest, ad quam necessaria est interior voluntas faciendi talem actum propter talem honestatem, ac proinde illa etiam eligitur in tali medio. Neque hoc repugnat in huiusmodi actibus, nam licet respectu proprii obiecti sint per modum intentionis, aut amoris alicuius boni honesti propter se ipsum, nihilominus possunt per aliam intentionem, vel electionem ad extrinsecum finem ordinari. Aliquando vero potest actus interior, qui eligitur, non habere propriam bonitatem moralem ex obiecto suo, sed solum quam accidentaliter recipit ex fine extrinseco, ad quem ordinatur, ut in actibus ex obiecto indifferentibus, & ad finem honestum vtilibus videre licet. Hic autem posterior modus vix inuenietur, nisi in actibus voluntatis, qui versantur circa actus externos, in quibus inuenitur illa utilitas ad honestos fines, etiam si ipsi indifferentes sint, in actibus autem

Pars 3.

Aut ex fine  
extrinseco.

voluntatis, qui mere interius consummantur, vix illa indifferentia cum utilitate ad alium finem honestum inuenietur, sed de hoc alias, parum enim ad præsens refert.

In vtroque ergo modo operandi inuenitur aliqua bonitas in actu imperato ad meritum sufficiens, cum aliqua tamen diuersitate. Nam si actus imperatus non habeat ex obiecto bonitatem, per se non augebit meritum, id est ex vi sui obiecti, nihilominus tamen negandum non est, quin augeat meritum in bonis, & cum proportionem demeritum in malis (quantumvis aliqui contrarium sentire videantur), quia licet radix bonitatis sit vna, & eadem, nempe idem finis, nihilominus in actu imperato diuersimode participatur, & sicut multiplicatur actus, ita etiam multiplicatur, ergo saltem extensivè meritum augetur, sicut per multiplicationem operum virtutis, vel eiusdem, vel diuersæ, meritum augetur. Imo licet contingat, intentionem talis finis, & electionem talis medii (si fieri potest) vno simplici actu fieri, ille erit magis meritorius, quam sola intentio, quia simpliciter est melior, & difficilius, & plures eminenter continens. Sicut etiam si ponamus, eodem actu amari formaliter Deum propter se, & proximum propter Deum, actus erit magis meritorius, quam solus Dei amor, cæteris paribus. At vero quando actus interior imperatus est bonus ex obiecto, tunc non solum ratione intentionis extrinseci finis, sed etiam ratione bonitatis, quam talis actus habet ex proprio obiecto meritum crescit. Ratio est, quia illa electio, & operatio simpliciter est melior, quam si ille actus imperatus esset ex obiecto indifferens, maior autem bonitas cæteris paribus auget meritum. Estque hoc evidens, quando talis actus, etiam ex obiecto est supernaturalis, & infusus. Nam si talis actus per se solus fieret sine relatione ad extrinsecum finem, haberet suum proprium meritum, hoc autem non aufertur propter relationem ad alium bonum finem; ergo ex vtroque capite simul crescit meritum. Vnde ad maiorem claritatem distinguo ibi tres actus (siue semper intercedant re ipsa distincti, siue interdum virtutis tantum) vnus est intentio v. g. colendi Deum, alius voluntas amandi ipsum ad hunc finem, tertius est amor. Dico ergo in his omnibus reperiri aliquod meritum, & ita ex omnibus coalescere vnum, cui maius præmium respondet, quam singulis partibus eius. In actibus autem internis imperatis, qui ex obiecto habent quidem bonitatem moralem, sed ordinis tantum naturalis, habet hoc aliquam difficultatem, propter quam distinctius explicandam, cætera exposui, quæ in hoc capite dixi.

Ratio autem difficultatis est, quia actus virtutis acquisitæ non habet bonitatem intrinsece proportionatam ad meritum gloriæ, per imperium autem, vel ordinationem ad finem supernaturalem illa bonitas in se non fit melior, sed solum illi additur alia bonitas accidentaria ex fine supernaturali, ac proinde ordinis supernaturalis, & proportionata ad meritum, ergo solum ratione illius poterit inferior actus acquisitus denominari meritorius, nunquam tamen habebit proprium meritum, ratione suæ bonitatis naturalis. Confirmatur, ac declaratur, nam actus acquisitus moraliter bonus per se spectatus indifferens est ad meritum, vel demeritum, etiam in homine iusto, ut supra dictum est, nam si illum faciat sine vlla relatione, seu modo supernaturali, neutrum habebit, ergo quando fit meritorius, ratione supernaturalis modi ei superadditi totum meritum est ab illo addito, & nihil à propria bonitate. Sicut si actus indifferens secundum speciem in ratione boni, & mali, quando postea in individuo fit bonus, totam bonitatem habet ex fine, & ad illam nihil confert, nisi materialiter, species indifferens, quam ex se habet. Et tandem possumus à contrario argumentari, quia si actui morali relato ad finem super-

Q9 2

natura-

19.  
Probat  
iam de actu  
imperato;  
seu electo,  
tuncquam  
medio, ac  
primo de  
habente bo-  
nitatem so-  
lum ex fine  
extrinseco.  
Medin. 1. 2.  
q. 10. art. 4.  
Tum de ha-  
bente boni-  
tatem super  
naturalem  
ex obiecto.

Colendi  
Deum in-  
tentio, vo-  
luntas, a-  
mor, quid  
piam meri-  
ti habent.

Difficultas.  
20.  
De habente  
vero bonita-  
tem ex obie-  
cto morale,  
pars negans  
probari vi-  
detur pri-  
mo.

Secundo.

Tertio.



naturalem responderet aliquid meriti, ratione suæ bonitatis, & aliquid adderetur ex illa relatione, sequeretur, quod sine ista relatione aliquid meriti in se retineret, & ita posset esse meritorius sine vlllo modo supernaturali, quod est contra dicta, quia siue sit magnum, siue paruum meritum sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest, vt argumentatur Augustinus.

21. In contrarium vero est, quia sequitur, actus inter-  
*Pars tamen* nos virtutum moralium acquiratarum non esse ma-  
*affirm. sua-*gis meritorios, quam sint actus externi, scilicet per  
*detur.* denominationem extrinsecam à superiori actu im-  
perante, consequens non videtur admittendum, ergo. Probatur sequela, quia actus acquisitus non constituitur in accidentaria specie supernaturali, nisi per denominationem moralem extrinsecam ab alio actu supernaturali, à quo imperatur, vel ordinatur in finem supernaturalem, eodem autem modo denominatur actus externus, ergo æquiparantur, siue denominatione sit æque immediata, siue ad actum externum perueniat, mediante interno, hoc enim ad præsens nihil refert, sed satis est, quod denominatio meriti sit extrinseca, nam hoc est, quod videtur inconueniens, vt in minori dicitur. Quæ probatur primo, quia alias non magis auget meritum bonitas interioris actus virtutis, quam exterioris, ac proinde non esset maius meritum in voluntate dandi maiorem elemosynam, quam minorem, si relatio supernaturalis, quæcunque illa sit, sit æque bona, & sic de ceteris actibus virtutum acquiratarum. Imo etiam sequitur, non esse magis meritorium actum virtutis acquisitæ, factum ob aliquem finem supernaturalem, quam actum de se indifferentem, & æque vtilem, & æque ordinatum ad eundem finem, quæ omnia videntur absurda. Ac tandem videtur hoc modo coincidi in opinionem negantem, hos actus morales acquisitos esse meritorios, quia re vera illis, vt tales sunt, nullum præmium respondet, sed solis actibus supernaturalibus, à quibus informantur.

22. *Quæ & eligitur, & de* In hoc puncto dicendum mihi videtur, bonita-  
*tem* moralem huiusmodi actuum aliquid conferre  
*claratur, vt* ad meritum de condigno. Quauis enim res hæc mi-  
*expediatur* nus sit certa, quam quæ hæcenus diximus, possitque  
*paulo ante* non improbabiler sustineri, illam bonitatem non  
*obiecta in* augere meritum essentialis beatitudinis, sed ad sum-  
*num. 20.* mum propter illam tribui aliquod præmium acci-  
dentale: nihilominus quod diximus videtur proba-  
bilius propter ea, quæ supra adduximus cap. 10. ad  
probandum hæc opera moralia esse meritoria viæ  
æternæ, quod meritum in voluntate talium operum  
principaliter constituitur, ergo absolute tota volun-  
tas interior, quæ ad similia opera externa concurrat  
cum propria libertate, & bonitate, confert etiam ad  
meritum illius præmii, quod in Scriptura dicitur  
tribui propter talia opera, hoc autem est essentialis  
beatitudo, vt ostendimus. Declaratur præterea ex  
differentia inter actum internum virtutis acquisitæ,  
& mere externum, nam in actu externo non est for-  
maliter propria bonitas moralis, sed tantum obie-  
ctiua, quæ per se, & intrinsece non constituit meri-  
tum, sed specificat bonitatem actus meritorii, in actu  
vero interiori inest formaliter propria bonitas mo-  
ralis, quæ imputatur homini libere operanti, &  
placet Deo. Et quauis nude sumpta non placeat  
Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilomi-  
nus aptitudinem habet quasi obedientialem, vt con-  
iuncta moraliter relationi supernaturali, componat  
vnum actum moralem consentaneum fini superna-  
turali, ergo hoc modo bonitas eius confert ad meri-  
tum illius finis non tantum per modum obiecti, sed  
etiam per modum actus constituentis aliqua ex par-  
te illud meritum. Et hoc confirmant argumenta  
posteriori loco posita, & non obstant priori, quia  
licet bonitas illa per se sola non sufficiat ad meritum,  
nihilominus potest esse apta, vt eleuata ad superio-

rem finem possit concurrere ad componendum tale  
meritum, aliquid ex parte sua ad illud conferen-  
do.

## CAPVT XII.

*Virum intentio obtinendi præmium sit sufficiens, vel  
necessaria ad meritum de condigno, vel potius  
illi repugnet?*

1. **Q** Vanuis dictum sit, quancunque intentionem  
supernaturalem ad meritum sufficere, & inten-  
tio præmii sub illo ordine contineatur, nihilominus  
propter hæreticos huius temporis, & propter spe-  
cialem difficultatem, quam habet, aliquid de illa di-  
cere necesse est. In titulo autem proposito tria conti-  
nentur. Primum an hæc intentio repugnet merito?  
secundum an sit necessaria ad illud? tertium an suffi-  
ciat?

2. Circa primum hæretici huius temporis talem in-  
tentionem reprobant, dicuntque indignum esse mer-  
cedem apud Deum, qui intuitu illius Deo seruit, aut be-  
ne operatur. Ita refert ex Caluino, & aliis Bellarmin.  
lib. 5. de Iustific. cap. 8. Fundamentum solum esse po-  
tuit, quia operari intuitu mercedis, seruile est, & ex  
amore mercenario procedens, mercenarius autem  
amor excludit amorem charitatis, sine quo non est  
meritum, ergo hæc intentio lucri, & mercedis ex-  
cludit verum meritum apud Deum. Minor habe-  
tur in primis apud D. Thomam. 2. 2. q. 19. artic. 4.  
ad 3. vbi dicit, amorem mercenarium secundum se  
charitati esse contrarium, & Bernard. lib. de Diligen-  
do Deo, dixit, charitatem non esse mercenariam. Et ra-  
tione probatur, quia charitas diligit Deum propter  
se, & omnia opera bona dirigit in ipsum propter glo-  
riam eius. Amor autem mercenarius, & intentio pro-  
prij commodi, quæ ex illo nascitur, omnia trahit ad  
ipsum operantem, & in eo sistit, ergo talis intentio  
excludit amorem charitatis, saltem ab operibus sic  
factis, ergo consequenter ab illis meritum excludit.  
Imo videtur etiam ab ipsa persona excludere chari-  
tatem, quia per talem intentionem videtur homo  
Deum ad se referre, & in se tanquam in ultimo fine si-  
flere, quod est peccatum mortale.

3. Sed nihilominus dicendum est hanc intentionem  
non repugnare merito de condigno apud Deum, imo  
esse posse valde vtilem ad excitandum hominem ad  
bene operandum, ac propterea consulendam, saltem  
imperfectis, & incipientibus. Assertio est de fide  
certa. Primo quia in Scriptura expresse habetur, nam in  
primis Deus sæpe excitat homines ad virtutem pro-  
missione præmii, vt Ecclesiast. 18. Ne verearis vsque ad  
mortem iustificari, quoniam merces Dei manet in æternum,  
& Christus Matt. 19. Si vis ad vitam ingredi, serua man-  
data. & Luc. 16. Facite vobis amicos de mammona iniqui-  
tatis, vt cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula.  
Et similia habentur Mat. 3. 4. 5. 6. & 10. Deinde in ea-  
dem Scriptura habemus exempla Sanctorum, nam  
de se dicit Dauid Psal. 118. Inclinauicor meum ad facien-  
das iustificationes tuas propter retributionem. & de Moyse  
dicit Paulus ad Hebr. 11. fide elegisse affligi cum popu-  
lo Dei, quia aspicebat in remunerationem. & de Abraham  
& aliis Patribus ait: Qui enim hæc dicunt, significant, se  
patriam inquirere. Et de se ait idem Apostolus, Ad de-  
stinatum persequor ad brauium superne vocationis. Vnde  
ad Galat. 6. ad omnes dicit, Bonum facientes non desicia-  
mus, tempore enim suo metemus. Et 2. ad Corinth. 9. Qui  
parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictioni-  
bus, de benedictionibus & metet. Ex quibus, & infinitis  
aliis, quæ passim occurrunt, manifeste constat, Scri-  
pturam verbo, & exemplis hanc intentionem ap-  
probare, quia non induceret omnes ad bene operan-  
dum proposito præmii, si illius intentio meritum im-  
pediret.



Et ex Tri-  
dentino.

pediret. Et alia ad hoc confirmandum attigimus supra lib. 2. cap. 13. in vltima probatione nostræ sententiæ. Ex Patribus etiam aliqua recitat Bellarminus, essetque facile plura congerere, sed illa omitto, quia res est clara, & definita in Concilio Tridentino sess. 6. c. 11. ubi docet, eos aduersari orthodoxæ fidei, qui dicunt, iustos in omnibus operibus peccare, si in illis, suam ipsorum socordiam excitando, & se se ad currendum in stadio cohortando, cum hoc vt in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam. Et in can. 31. breuius definit, *Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit.*

4.  
Ratione  
stabilis.

Ex quibus potest etiam ratio formari. Nam hæc intentio operandi propter supernaturalem mercedem in se non est mala, imo est ex obiecto bona, ergo per se non excludit charitatem Dei, ergo non est, cur merito repugnet, aut illud impediat. Hæc secunda consequentia manifesta est, quia meritum fundatur in bonitate actus, ergo nulla bonitas actus potest per se excludere meritum, aut repugnare illi, siue ad illud sufficiat, siue non. Probat ergo primum antecedens, quia beatitudo supernaturalis est verum, & magnum bonum, & maxime consentaneum naturæ intellectuali, ac subinde est honestissimum obiectum, vt amari, & desiderari possit propter bonitatem, quam in se habet, sed intentio consequendi illam beatitudinem fundatur in hoc amore, & in vera existimatione, qua creditur per viam meritorum perueniendum esse ad illum terminum, ergo talis intentio etiam est ex obiecto honesta, & electio talis medijs est prudens, & honesta etiam ex parte mediorum, ergo nihil malitiæ in tali actu inuenitur per se loquendo. Et hinc evidens etiam est prima illatio, nam charitatem non repugnat, nisi peccatum, sed in hoc modo operandi nullum est peccatum, ergo non repugnat charitati. Item bonum non est bono contrarium, sed hæc intentio est bona, ergo non est contraria charitati, quæ etiam bona est. Item operari propter salutem, vel sustentationem corporis non repugnat charitati, multoq; minus illi repugnat orare Deum propter bonum aliquod spirituale per orationem consequendum, vel recipere Sacramentum propter animæ sanitatem, ergo multo minus repugnare potest charitati operari propter vitam æternam, quæ est maximus fructus, & salus animarum nostrarum.

5.  
Obiectio.

Dicit aliquis, his argumentis recte probari, hunc modum operandi non excludere habitualement charitatem, nihilominus tamen excludere propriam relationem charitatis, tam actuale, quam virtuale, & hoc satis esse, vt merito repugnet, & illud à tali opere excludat. Sed hoc attingit tertium punctum tractandum, scilicet, an hæc intentio sufficiat ad meritum, quod paulo post videbimus. Et ideo breuiter respondemus, aliud esse, opus sic factum præscindere ab actu charitatis, tam præsentis, quam præteriti, id est, sine illo esse posse, aliud vero est, hunc operandi modum excludere actum charitatis, id est, cum illo esse non posse. Primum est verum, quia potest homo prius, quam actu diligat Deum, actu diligere se ipsum, & potest prius diligere Deum sibi, quam Deum propter se, in quo ordine nullum peccatum interuenit, quia de ordine temporis inter hos actus non est datum speciale præceptum, nec præceptum dilectionis Dei obligat pro semper, vel pro primo tempore, imo hæc præcepta obligant modo accommodato homini, cui connaturale est ab imperfecto ad perfectum procedere. Ex hoc autem non sequitur, talem operandi modum excludere meritum, vt in tertio puncto declarabimus. In secundo autem sensu falsum est, hunc modum operandi excludere actum charitatis siue concomitantem, siue imperantem: nam potest homo Deum simul diligere, & propter se, & sibi, si vtroque modo bonitatem Dei actu

Pars 3.

consideret, quia illa duo ex parte obiecti inter se non repugnant, ergo nec vnus actus excludit alium, quantum est ex parte ipsorum, si potentia valeat simul vtrique intendere, & ad vtrumq; conari. Imo etiam potest homo ex amore charitatis Dei propter ipsum velle sibi beatitudinem, & illam per sua opera procurare, quia diligendo sibi bonum beatitudinis vt proximum obiectum, non excludit relationem eius in Deum vt in vltimum finem, & ideo etiam potest ex amore Dei illum operandi modum sibi imperare.

Et per hæc responsum est ad fundamentum contrarii erroris, in quo nomen illud, *amor mercenarij*, accurate distinguendum est, sicut de timore seruili alibi diximus: nam ex generali, & quasi primæua significatione, *amor mercenarij*, nihil aliud significat, nisi amorem laborandi propter mercedem, & hic amor licet non sit perfectus, nec sit amor amicitie, aut benevolentie erga alium, sed erga se ipsum, nihilominus per se non est malus, si ex circumstantiis non vicietur, alioqui omnis amor sui esset malus. In hac ergo generali significatione non omnis mercenarius in domo Dei reprehenditur, nam Luc. 15. filius prodigus ad se reuersus dixit: *Quanti mercenarij in domo Patris mei abundant panibus*, quod de bonis mercenariis intellexit Beda ibi dicens: *Mercenarij Patris abundant panibus, quia qui futura mercedis intuitu digni operari satagunt, quotidianis superne gratie reficiuntur alimonijs*, & Ambros. li. 7. in Luc. circa eadem verba licet mercenarios absolute dictos in alia significatione reprehendat, nihilominus addit. Sunc etiam mercenarij qui conducuntur. *Bonus mercenarius Petrus, Ioannes, Iacobus, quibus dicitur: Venite faciam vos piscatores hominum.* Et infra. *Si nos quoque mercenarios digneris conducere.* Igitur mercenarij nomen generaliter sumptum non est turpitudinis, aut vitij nomen, sed iuxta qualitatem mercedis, & modum intendendi illam, vel vitiosum, vel honestum esse poterit. Quia vero modus operandi propter mercedem ex genere suo imperfectus est, ideo frequenti vsu accommodata est illa vox ad significandum vitium aliquod in modo operandi intuitu mercedis. Vnde præcipue appellari solent mercenarij in Ecclesia, qui temporalia lucra in suis actionibus intendunt, & sic dixit Ambrosius supra. *Mercenarij qui sunt, nisi qui ad mercedem seruiunt, non id, quod bonum est probitatis studio persequentes, nec virtutis gratia, sed utilitatis studio prouocati.* Et Gregor. homilia 14. in Euang. *Mercenarius vocatur, ait, qui non pro amore intimo oues Dominicas, sed ad temporales mercedes pascit, terrenis commodis inhiat, &c.* Vnde D. Thomas in loco allegato sic inquit. *Amor mercenarij dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia, & hunc dicit semper esse malum, vtiq; si in amore temporalium propter se sistat intentio.* Hic ergo amor mercenarius alienus est à virtute charitatis. Multoq; grauius reprehenditur, quando vel opera ipsa, quæ per se pertinent ad virtutem, & seruitium Dei, vel ministeria spiritualia, & ad animarum salutem instituta, vel omnino, vel principaliter propter temporalia lucra fiunt, vel procurantur, & hos præcipue mercenarios vocauit Christus Ioan. 10. vt Gregorius supra declarat, & videri potest August. tract. 46. in Ioan. & late Bernard. in ferm. ad Pastores in Synodo congregatos.

Alter vitio-  
sus.

Idem.

Responsio.

Hac ergo distinctione supposita, facile est ad fundamentum hæreticorum respondere. Cum enim dicitur opus factum intuitu æternæ mercedis procedere ex amore mercenario, si id intelligitur de amore mercenario quasi per antonomasiam sumpto, falsum est, quod assumitur, quia tale opus non procedit ex amore mercedis temporalis, seu terrenorum bonorum, neq; ordinat spiritualia bona ad temporalia commoda, sed spiritualia media ad proprium spirituale finem iuxta illud ad Rom. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Deinde hæc merces talis est, vt non excludat studium operandi virtutis gratia probitatis, vt solet facere turpis amor

7.  
Iam ad fun-  
damentum  
hæreticorum.



amor mercenarius, ut ex Ambrosio notauimus. Quin potius talis est illa merces, ut non tribuatur nisi virtuti, ut virtus est, & ideo ex se ad talem modum operandi inducit, & ad custodiam mandatorum excitat, animumque à peccatis auertit. Denique hæc ipsa merces non ita intenditur, quin ad Dei gloriam, vel ab ipso operante referatur, vel saltem ex se tendat, & ab operante non excludatur. Si vero illa maior propositio intelligatur de omni amore, & intuitu mercedis, falsa est, & in eius probationem male allegantur Bernardus, & D. Thomas, qui in alio sensu de amore mercenario loquuntur, ut ostendimus. Ratio enim est parui momenti, quia licet amor proprii commodi ex se sistat in amante, tanquam in proximo obiecto, qui vult bonum, tamen si bonum, seu commodum amatum honestum sit, & ut tale ametur, vel intendatur, eo ipso tendit in Deum, ut in vltimum finem, & ideo nec charitati repugnat, neque illam excludit, licet possit interdum ab eius actu formali præscindere, ut explicatum est.

8. Secundum punctum erat, an hæc intentio sit necessaria ad meritum? Et ratio dubitandi pro parte affirmante est, quia ad merendum necessaria est spes iuxta illud 1. ad Corinth. 9. *Debet in spe, qui arat, arare, & qui trahit, in spe fructus percipiendi*, sed spes nihil aliud est, quam intentio consequendi bonum, quod speratur, ergo ad merendum necessarium est, hanc intentionem habere. Præterea Christus Dominus Mat. 6. sic præcipit. *Primum querite regnum Dei*, ergo ad consequendum illud hæc debet esse prima nostrorum operum intentio, sed operari propter mercedem æternam nihil aliud est, quam querere regnum Dei, & è conuerso non aliter queritur regnum Dei, quam operando propter illius consecutionem, ergo hæc intentio est in primis ad meritum necessaria. Et hoc etiam esse videtur, quod Paulus monet. 1. ad Corint. 6. *Sic currite, ut comprehendatis*. Et ex similitudine, quam ibi adducit, potest apparens argumentum sumi: nam qui in stadio currunt, necesse est, ut primum intendant brauium obtinere, sic autem nos per opera ad vitam æternam tanquam ad brauium tendimus, ergo ad illius meritum necessaria in primis est intentio illam per opera consequendi.

9. Nihilominus dicendum est, huiusmodi intentionem mercedis ab operante elicitam non esse ad meritum necessariam. Assertio est omnino certa, quia hæc intentio non est necessaria ad bonitatem operis proportionatam præmio, ergo non est cur ad meritum requiratur. Consequentia ex dictis facile probari potest, quia non sunt multiplicandæ conditiones meriti, quæ vel reuelatæ non sint, vel ad valorem operis probentur necessariae. Antecedens vero probatur, primo quia sine illa intentione possunt haberi, & verus amor Dei, & opera ex charitate facta, imò regulariter hoc modo perfectius fiunt, nec præterea talia opera sua mercede carebunt. Sic enim dixit Bernard. libro. de Diligend. Deo, *Non sine premio diligitur Deus, est absque præmio intuitu diligendus sit*, utique ut magis pure propter se diligatur. Item sine tali intentione potest iustus ex auxilio diuinæ gratiæ per Christum dato efficere multa bona opera, quibus præcepta diuina impleat, ut videtur per se notum, quia talia opera non pendent ex illa intentione, imò potest iustus illa facere ex sola intentione implendi voluntatem Dei, quæ est honestissima, & sufficientissima, ergo tunc merebitur per talia opera sine intentione mercedis, ac proinde illa non est necessaria. Probatur consequentia verbis Concilii Tridentini cap. 10. sæpe ponderatis: *Cum Christus IESVS tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, &c. nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis operibus, quæ in Deo sunt facta, legi Dei satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur*. Denique operari virtutem in gratia, & ex gratia non solum esse potest sine intentione mercedis, sed etiam sine

illius cognitione, vel saltem cogitatione, ergo & meritum esse potest sine illa cogitatione, vel intentione. Consequentia, & ex dictis patet, & à contrario declarari potest, quia peccator æternam ignis pœnam meretur, etiam si cum peccat illam ignoret, vel de illa non cogitet. Antecedens vero patet, quia fieri potest, ut aliquis iustus, & Christi fidem habens ignoret præmium esse promissum bonis operibus, si non omnino saltem quoad multa accidentalia præmia, vel quoad veram perfectionem, & essentiam eius, & nihilominus omnia illa merebitur bene operando, multoque facilius accidere potest, ut de mercede non cogitet, cum bene operatur, quod non reprehensibile, sed potius laudabile est, ergo non propterea carebit mercede.

Neque obstant priores rationes. Ad primam de spe dicitur in primis actum spei esse per se necessarium ad salutem ut suo tempore habeatur iuxta diuinam ordinationem, non tamen esse necessarium ad singula opera meritoria, neque ut talia opera à tali actu procedant, vel formaliter, vel virtute relicta ex actu præcedenti, quia in homine iusto potest interdum esse actus dilectionis Dei sine præcedenti actu spei, vel quauis præcesserit, potest omnino præterisse, ita ut nulla virtus eius maneat, & nihilominus dilectio illa erit meritoria, ut probant omnia adducta. Deinde dicitur, quauis actus spei suo tempore sit necessarius, nunquam tamen esse necessarium operari, vel ipsam spem, vel aliquid aliud ex illa intentione consequendi bonum, quod speratur tanquam merces operis. Spes enim primo, & per se habenda est propter excellentiam sui obiecti innitendo diuinæ potentiæ, & promissioni, & ita haberi potest sine intentione mercedis, formaliter ut merces est, licet non sit sine intentione illius boni, quod in præmium promissum est, respectu vero aliorum operum, quibus iustus meretur, est actus spei optima dispositio ex parte personæ operantis, ut facilius & suauius ad operandum inclinetur, non est tamen necesse, ut imperet opus meritorium, ut propter mercedem obtinendam fiat, quod magis ad imperfectionem, quam ad perfectionem spectat. Secunda ratio sumebatur ex verbis Christi: *Primum querite regnum Dei*. Sed inde non sequitur primo esse querendum ex amore concupiscentiæ, aut esse necessarium operari propter illud sub formali ratione mercedis, aut præmii, nam potest primo queri propter gloriam Dei, & ex amore amicitiae ipsius, estque id perfectius, & magis augens meritum. Vnde quod ibi subsumitur, non aliter queri regnum Dei, quam operando propter illius consecutionem, si intelligatur formaliter sub ratione præmii, & mercedis, falsum est: si vero intelligatur de consecutione prout sub aliis rationibus intèdi potest, sic nihil inde refertur, quia potest alia intentio perfectior sine mercenaria sufficere. Neque plus probant verba Pauli, aut exemplum eius de currentibus in stadio, ut brauium obtineant, quia licet intentio victoriæ necessaria sit, tamen sub altiori ratione sufficienter haberi potest.

Iam vero succedit tertia interrogatio, an hæc intentio possit ad meritum, tam eius, quæ operis, quod ex illa fit, sufficere. Pars enim negans videtur plane sequi ex opinione multorum dicentium, nullum esse meritum, quod ex charitate Dei actu, vel virtute non procedat, sed hæc intentio proxime non procedit à charitate, & consequenter opus, quod ab illa tantum ducit originem, nullam inde habet relationem charitatis, ergo illa sola non est satis ad meritum. Et potest hoc confirmari ex Concilio Tridentino dicto c. 11. ubi solum approbat operationem, quæ fit mercedem intuendo æternam cum hoc addito, *ut in primis glorificetur Deus*. Ex quibus verbis aliqui colligunt, non tantum, nec præcipue amore mercedis operandum esse, sed primum propter gloriam Dei, deinde etiam propter mercedem felicitatis æternæ.

Nihil.

10. Ad 1. rationem in n. 8.

Ad 2. rationem.

11. 3. Punctum. An prædictus intuitus sufficit ad meritum? suadetur pars negans.

Confirm. ex Trident.

Bellarmin. dicto c. 8.



12.  
Pars affir-  
mans affir-  
tur, & ex-  
plicatur.

10. Nihilominus iuxta principia posita in capite 9. & dicendum est, hanc intentionem debito modo conceptam esse sufficientem ex parte operantis ad meritum tam ipsius intentionis, quam operis, quod ex illa fit. Dixi, *debito modo conceptam*, quia in primis agimus de intentione mercedis, quæ & spiritualis fit, & ad bonum animæ pertineat, ac proinde fit etiam supernaturalis, qualis est vita æterna, & gratia vel sanctificans, vel aliquo modo adiuuans ad supernaturalem beatitudinem consequendam. Deinde ne in modo etiam huiusmodi intentionis, seu affectus proprii commodi non sit nimietas, & inordinatio, id est, ut nō plus amet homo gloriam suam, quam Dei: nam hoc esset magis se amare, quam Deum, quod semper inordinatum est, & charitati Dei contrarium. Nunquam tamen in amore veræ beatitudinis propriæ potest hic excessus interuenire, aut agnosci, nisi homo formali affectu, aut in actu innato (ut sic dicam) huiusmodi comparationem faciat, quæ esset inordinatissima. Nam aliàs cessante illa veluti reflexione amor beatitudinis ut commodi proprii, vel desiderium æternæ mercedis, quantumvis sit intensus, & feruens, de se non potest amor Dei super omnia opponi, neque obseruationi præceptorum eius, cum hæc ad consequendam illam mercedem maxime necessaria sit. Solum video posse fingi casum, in quo aliquis ex nimio amore augendi mercedem illam incumbat actibus, qui sibi meliores videntur, quamuis præcepti non sint, & omittat illos, qui ex præcepto sunt necessarij, quia minus perfecti ipsi videntur. Sed hic casus fingi magis potest, quam moraliter euenire, nam inuoluit apertam contradictionem efficaciter intendere æternam beatitudinem voluntariè omitendo obseruationem præceptorum, vel per opus, quod sit huius omissionis causa, unde necesse est, ut vel intercedat ignorantia inuincibilis præcepti, & tunc omisio non est nisi materialis, quæ nihil impedit: vel si talis ignorantia non interuenit, impossibile est habere illam intentionem puram, & supernaturalem, & ex motu vere honesto, qualis esse debet intentio, de qua loquimur.

13.  
Iam proba-  
tur.

Assertio ergo sic declarata probatur, quia potest iustus habere dictam intentionem, & ex illa bene operari antequam habeat actum aliquem charitatis Dei super omnia dilecti: sed tunc nihilominus merebitur tam per affectum ipsum ad beatitudinem, quam per opera ex illo facta propter beatitudinem, ut mercedem: ergo illa intentio potest interdum ad meritum sufficere. Consequentia est clara. Maior etiam per se videtur euidens, ut supra tactum est, quia iustificatus per Sacramentum, vel in infantia sine actu, vel in ætate adulta cum sola attritione, prius, quam diligat Deum propter se, & prius, quam tempus occurrat, pro quo ad illam dilectionem teneatur, potest Deum sibi diligere, vel suam beatitudinem appetere, ac sua opera, & tanquam illorum mercedem tam procurare. Nam cum ille modus operandi per se non pendeat ex priori actu charitatis potest homo pro sua libertate ab illo inchoare. Hoc ergo posito probatur minor ex principiis positis, nam ille amor Dei etiam si sit concupiscentiæ, bonus, & supernaturalis est, ut supra libr. 2. cap. 13. dixi, & a posteriori ibi hoc probaui ex eo, quod talis actus est meritorius, & ad hoc etiam ostendendum aliqua adduxi. Nunc autem à priori ex eo, quod ille actus ex vi sui obiecti bonus, & supernaturalis est, inferimus esse meritorium, quia iam probatum est, in homine iusto nullam aliam conditionem requiri ad meritum ex parte actus liberi, Atque eodem modo probamus intentionem consequendi beatitudinem sic amatam: & ut stipendium bonorum operum esse similiter meritoriam, quia etiam est actus bonus, & supernaturalis, cum sit de obiecto honesto, & supernaturali, & ad virtutem spei per se pertineat.

14. Atque hinc tandem concludimus, illam intentio-

nem esse sufficientem, ut opus bonum ex illa factum meritoriū sit, quia illa sufficit, ut illud opus, vel supernaturale sit, vel supernaturali modo, & per auxilium gratiæ fiat, quod ad meritum satis esse iam etiam ostensum est. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi proposita, quia nulla licet præcesserit relatio charitatis facta per specialem actum operantis, nihilominus actus ipse est de se cōformis charitati, & illi deferuiens, ac de se tendens in gloriam Dei, ac proinde virtute includens relationem charitatis, quod satis est ad meritum, quamuis non sit summe perfectum. Et ita ad Concil. Trident. dicere in primis possumus, posuisse id, quod melius & perfectius est, vel docuisse, quod certum, & extra controuersiam inter Catholicos esse debet, non tamen propterea totum illud esse necessarium definiuisse. Denique dici potest, eo ipso iustus operando, debito, & honesto modo mercedem intuetur æternam, in primis etiam intendere saltem virtualiter, ut glorificetur Deus, quia totum illud in gloriam Dei cedit, & in illum tanquam in vltimum finem ordinatur.

Concludi-  
tur inten-  
tum.

Ad rationē  
contrar. in  
num. 11.

### C A P V T XIII.

*Vtrum modus operandi ex metu, & necessitate vitand. aliquod damnum ad meritum sufficiat, vel illud excludat?*

Quæstionem hanc superius attigi, & in hunc locum remisi, ut simul omnia, quæ in ea dubitationem facere possunt, & quæ ad completam explanationem libertatis, & bonitatis actus meritorij necessaria videntur simul tractarem. Ex illo enim duplici cap. ratio dubitandi in præsentī oriri potest. Nam in primis in tali modo operandi non videtur esse bonitas ad meritum sufficiens, nam qui sic operatur, per se non intendit facere bonum, sed vitare malum, quia propter quod vnum quodq; tale, & illud magis, sed qui sic operatur, solū id facit, ut euicet malum: ergo hoc est, quod maxime vult: ergo per se non vult bonum: ergo nec operatur bonū eo modo, quoad meritum necessarium est. Confirmatur, & explicatur, nam qui sic operatur, ita est affectus, ut si necessitas vitandi malum non cogeret, bonum non faceret, cum enim ad æquata causa tunc operandi sit necessitas vitandi malum, ut supponitur, recte colligimus, cessante tali causa, cessaturum effectum: ergo in illo modo operandi virtute includitur dicta conditionalis: ergo tale obsequium non videtur dignum præmio, neq; habere bonitatem, quæ apud Deum inspectorem cordis ad illud sufficiat. Et hinc facile probatur altera pars de libertate, quia licet in illo opere qualis libertas intercedat, est tamen valde imperfecta, & quæ plus habet necessitatis: ergo non est satis, ut Deus tale opus in meritum acceptet, quia neq; est propter illum factum, neq; coacta obsequia illi sunt placita. Et vtrumque videtur confirmari verbis illis Pauli 2. ad Corinth. 9. *Non ex tristitia, aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus.* & sententia illa Augustini apud Prosper. sentent. 172. *Nemo inuitus benefacit, etiam si bonum est, quod facit, quia nihil prodest spiritus timoris, ubi non est spiritus charitatis.*

1.  
Arguitur  
non suffice-  
re, ex defe-  
ctu bonita-  
tis in tali  
modo ope-  
randi.

Confirma-  
tio.

Ut quæstioni respondeamus, oportet distinguere de quo malo, & de quo timore sermo sit. Est enim duplex malum, culpæ scilicet, & pœnæ, hic autem non potest esse sermo de priori: nam timor culpæ filialis est, & optimus, & nascitur ex amore Dei, cuius offensio est culpa. Quod si non sub ea ratione consideretur culpa, qua est Dei offensa, sed quatenus habet moralem malitiam, quamuis timor illius non sit ita perfectus, sicut prior, est nihilominus moraliter bonus simpliciter, & ex amore honestatis, & illius virtutis nascitur, cui tale malum opponitur. Vnde dubiū non est, quin in opere, quod fit ex timore talis mali, &

2.  
Si de metu  
culpæ aga-  
tur sufficit  
ad meritū,  
quia & bo-  
nitatem  
habet.



ad vitandum illud sit sufficiens bonitas ad meritum, eo modo, quo in alijs operibus virtutum esse potest. Quia licet vitare malum, vt sic, non sit agere bonum, tamen velle vitare hoc malum est facere aliquod bonum ex ea parte sufficiens ad meritum, vt supra cap. 10. dictum est. Neque ex vi talis metus potest actui deesse sufficiens libertas, quia metus ipse omnino liber est, sicut est amor honesti illi malo contrarij. Vnde licet contingat aliquem ita coactum necessitate præcepti aliquid velle, vel nolle agere, solum quia non potest aliter vitare culpam, & simul habens illam conditionatam voluntatem, quod si præceptum non interueniret, oppositum ageret (quod saltem in præceptis positivis sine peccato fieri potest) (hoc totum nihil obstat, quominus in tali actu esset sufficiens voluntas, & libertas ad meritum, quia semper ibi interuenit voluntas absoluta seruandi præceptum, & vitandi malum contrarium, quæ simpliciter, & omnino libera est, & in illa fundatur totum subsequens meritum, quod est in tali modo operandi.

Item timor pœnæ, quæ fit nocumentum boni supernaturalis, sufficit ad meritum ex parte bonitatis.

Rursus malum pœnæ duplex etiam est, scilicet æternæ, & temporalis, & sub æterna includere possumus omnem spirituales pœnam, quæ aliquo modo minuit auxiliantem Dei gratiam, & de se redundare potest in aliquod nocumentum in bonis æternis, quatenus potest esse aliquo modo occasio homini, vel amittendi gloriam æternam, vel minorem consequendi. Et de timore huius pœnæ, seu de opere facto propter vitandam talem pœnam, nullam mouemus quæstionem, nam supponimus de fide certum, timorem huius pœnæ esse bonum, & supernaturalem, & ex diuina inspiratione procedentem, vt Concilium Tridentinum tradit sess. 6. cap. 6. & sess. 14. cap. 4. & in præcedentibus, præsertim lib. 2. & 8. sæpe diximus, & latius in tomo 4. de Pœnitent. disp. 5. sect. 2. Ex quo principio aperte sequitur, bonum esse opus, quod ex tali timore fit, etiam si tale opus ad vitandum tale malum, tanquam in finem proximum ordinetur, quia ille finis bonus, & supernaturalis ordinis est, & ad illum deferuire non potest, nisi opus bonum, vel, quod perinde est, fuga voluntaria alicuius moralis mali. In hoc ergo opere, & voluntate sine dubio est bonitas de se ad meritum sufficiens. Neque etiam de sufficiente libertate dubitari potest, quia ibi nulla interuenit necessitas, nisi quam sibi ipsi inferre libera voluntas ita diligendo vitam æternam, vel spirituales bona, vt efficaciter timeat contraria mala, & inde ad aliquod bonum operandum excitetur, quæ non est necessitas, sed plena, & vt ita rem explicem, constans, & efficax libertas. De hoc ergo modo operandi eadem est ratio, quæ de alio in præcedenti capit. tractato, & ita dicta de illo possunt in præsentem applicari.

4. Solum ergo de timore pœnæ temporalis superest quæstio. Hic autem timor duplex distingui solet, vnus immixtus à Deo, & alius ab hominibus. Sub prioris membro includitur omnis timor temporalis mali, qui à causis naturalibus prouenit, quia non est ab hominibus immixtus, nec sine Dei prouidentia venit, vt est timor mortis in infirmitate, vel naufragij in tempestate, & similibus. Timor autem humanus interdum directe incuti potest ad cogendum hominem, vt tale opus faciat, v. g. quod det eleemosynam, vel tale votum faciat, vel quid simile. Aliquando vero non ea de causa timor immittitur, sed alia interdum iusta, interdum iniusta, & ille, qui timorem patitur, ad bonum opus faciendum inde inducitur, vt cum quis timens, ne ab inimico occidatur, Deum orat, vel eleemosynam facit, &c.

5. Primo ergo dicendum est, quando quis operatur bonum ex timore temporalis mali à Deo immixto, illud timorem, quantum est de se, non impedire meritum operis, si alioqui debitis circumstantijs fiat, prout fieri potest, non obstante timore. Hoc certissimum est, potestque in primis vsu, & exemplis ostendi.

Nam qui infirmitate oppressus, ex timore mortis eleemosynas facit, vt vitam impetret, non propterea eleemosynarum meritum amittit. Idem est de eo, qui in naufragio votum facit, vt euadat periculum, nam illud votum nihilominus meritorium est. Idemque est in omnibus similibus casibus iuxta communem sensum Ecclesiæ, & fidelium. Ratio autem est, quia in illo opere non deest sufficiens libertas, nam timor ille licet excitet, & inducat, non tamen necessitatem infert, quæ absolutam libertatem impediat, licet aliquatulum illam minuat. Et patet facile, quia votum sic factum validum est, teneque donatio, & transfert dominium eleemosynæ sic factæ, quæ tamen valere non solent sine consensu libero. Idem patet à contrario, quia opus malum factum ex simili metu peccatum est etiam mortale, si materia sit capax. Ratio denique clara est, quia potest homo, si velit, non vti illo medio ad euadendum periculum mali, sed alio, vel nullo pro sua libertate.

6. Magis potest dubitari de bonitate actus sic facti, nam hoc tempore malum quid indifferens est: ergo intentio vitandi illud de se non est bona: ergo neque opus ex illa factum videtur habere bonitatem aptam ad meritum, quia hæc esse debet bonitas honesta, hæc autem neque ex fine indifferente accipi, neque ad illum recte ordinari potest. Nihilominus dicendum est, hoc non obstat, quominus tale opus bonitatem habeat merito non improprietate. Nam in primis fieri potest, vt timor ille non constituat finem operi, sed tantum sit occasio ad illud faciendum excitans, sicut de pœnitentia diximus in tomo 4. loco citato, & tunc si opus sit bonum ex obiecto, potest ex proprio motu honesto fieri, & ad Dei gloriam, vel ad animæ salutem aliquo modo ordinari, non obstante timore, qualicumque ille sit, quia non est circumstantia operis, sed occasio extrinseca, & accidentaria. Deinde licet euitare malum, quod timetur, sit finis proximus, propter quem sit tale opus, nihilominus potest illa intentio esse honesta, & bonum opus in illum finem prudenter referri, quia licet malum illud temporale sit, potest bonum illi contrarium honeste appeti, vel quia per se se est consentaneum naturæ rationali, vt est vita, vel sanitas, vel alia similia bona, quæ cum debita moderatione propter se appeti possunt, vel quia licet bonum illud sit de se indifferens, potest ad vltiorē finem honestum ordinari: ergo etiam carentia mali contrarij potest sub ea ratione per aliud bonum opus procurari.

7. Secundo idem dicendum est etiam si timor sit ab homine incusus, non directe ad extorquendum bonum opus, sed ob aliam causam. Ratio eadem potest ad hoc probandum applicari, quia etiam ille timor non aufert libertatē operis, nec per se inducit circumstantiā, quæ bonitatē auferat, quæ vel ex obiecto, vel ex aliquo bono fine tale opus habere potest, & hoc totum semper est in libertate operantis, non obstante metu. Addo etiam, quod licet ille metus relatus ad causam proximam sit humanus, & prout ab homine male sit, non sit per se ex suggestionē diuinā, nihilominus relatus ad Deum non sit sine ipsius permissione, ac prouidentia, & ideo sub hac consideratione æquiparatur cuicumque periculo alicuius temporalis mali, quod ab intrinseco, vel ab extrinsecis causis naturalibus prouenire potest: ergo eadem ratione potest iustus illo timore pœnæ vti, vel tanquam occasione, vel tanquam fine proximo ad opus bonum, ac meritorium faciendum. Quod etiam facile potest exemplis supra inductis, & cum proportionē applicatis confirmari.

8. Denique addo tertio, etiam si metus sit directe immixtus ab homine ad extorquendum ab altero tale opus, hoc nihil obstat, quominus possit tale opus meritorie fieri. Probat eodem discursu, nam supponimus opus, ad quod sit coactio, de se bonum esse, torquendum.

aut



Probatur  
interuenire  
etiam tunc  
libertatem.

aut posse bene fieri, quando sine coactione fit: sed co-  
actio, vel timor non potest efficaciter auferre à tali o-  
pere illas duas condiciones ad meritum necessarias,  
libertatem, scilicet, & honestatem. Probatur prior  
pars de libertate, quia etiam si metus directe immit-  
tatur propter tale opus, simpliciter non cogit volun-  
tatem, vt faciat, vt per se notum est: ergo simpliciter  
manet operatio libera. Neque obstat inuoluntarium  
secundum quid quod ibi miscetur, & illa conditione  
explicatur: *nisi cogerer, non facerem*, quia in primis hoc  
non excludit, quominus illa voluntas, absoluta, &  
sufficienter libera sit, deinde potest homo pro sua li-  
bertate non habere illam conditionatam volunta-  
tem, quia neque ad illam cogitur, aut inde habet ne-  
cessitatem, imo potest homo, si velit contrarium  
propositum habere, scilicet, *Etiam si non cogerer, facerem*.

Facere opus  
consilij ob  
timorem ab  
homine non  
obstat me-  
rito.

Addo præterea, quamuis homo illam conditionalem  
voluntatem actu habeat, non ideo priuari merito  
alterius boni si supponamus, tale opus tunc non ca-  
dere sub præceptum, sic enim illa voluntas conditio-  
nalis tunc de se non est peccaminosa, & ideo impedire  
non potest, vel bonitatem, vel meritum alterius ab-  
solutæ, & efficaciæ voluntatis, quam homo habet ef-  
ficiendi in tali occasione tale opus bonum. Multe eni-  
m alijs exemplis ostendi potest, similem conditio-  
natam voluntatem meritum non impedire, vt si  
quis velit absolute seruare præceptum ieiunij, etiam  
si hanc habeat voluntatem, *Si non esset præceptum, non iei-  
unarem*, meritum suum non amittit.

6.  
Probatur  
deinde inter-  
uenire quo-  
que bonita-  
tem.

Et hinc facile patet altera pars de bonitate, nam  
etiam si metus sit ea intentione immixtus, non de-  
struit in opere sic facto bonitatem obiecti eius, nec  
addit actui aliquam malam circumstantiam, nam il-  
lud malum, quod cauere intenditur, faciendo opus  
bonum, eiusdem rationis est, etiam si tali intentione,  
vel alia coactio inferatur. Et exemplis facile potest  
declarari, nam filius, vel famulus, qui audit Missam,  
ne incurrat comminatum poenam, si non audierit,  
nihilominus si id faciat modo debito, & in cultum  
Dei, nihilominus opus virtutis, ac meritorium fa-  
ciat. Quod si fortasse simul habeat hanc deliberatio-  
nem, quod non audiret, si non timeret poenam, & co-  
actio fiat, & ab illo, qui non potest sub præcepto obli-  
gare ad Missam, & eo tempore, pro quo non est in  
præcepto, tunc, vt dixi, illa voluntas per se non est  
mala, & quamuis facile possit esse otiosa, non tamen  
est circumstantia alterius operis, sed ad summum  
concomitans, & ideo non auget alterius actus bonita-  
tem, & ideo neque meritum simpliciter impedit,  
quamuis possit illud minuere, voluntatem, seu co-  
natum eius minuendo.

10.  
Ad argum.  
in num. 1.

Atque ita facilis est responsio ad rationem dubi-  
tandi, iam enim ostensum est, quomodo in illo opere,  
nec bonitas, nec libertas sufficiens desit. Nam licet  
tale opus fiat propter vitandum aliud malum, nihil-  
ominus fieri potest propter intrinsecam bonitatem,  
si illam non habeat, quia metus non impedit talem  
modum volendi, & operandi. Quod si opus non sit  
ex obiecto bonum, dummodo turpe non sit, po-  
test ad honestum finem ordinari, quia ipsa vitatio  
mali, propter quam fit, potest ex honesta causa inten-  
di, vt declarauimus. Neque obstat conditionata vo-  
luntas, vt dixi, tum quia potest interdum non haberi,  
& sola præsumptio, vel euentus sub conditione fu-  
turus non refert ad meritum, vel demeritum, si præ-  
sens voluntas desit, tum etiam, quia licet de facto ha-  
beatur, potest non esse mala, nec impedire volunta-  
tem bonam, vt etiam declarauimus. Quod si contingat  
voluntatem illam esse de actu pro tunc præcepto, ac  
proinde malam, illa ex alio capite impedit meri-  
tum, quia & est graue peccatum, & repugnat boni-  
tati operis: nam licet materialiter bonum sit, non po-  
test cum tali voluntate fieri, quatenus honestum est.  
Denique ad alteram partem de libertate negatur, il-  
lum modum libertatis, vel bonitatis non sufficere, vt

Deo sit acceptabile meritum: tum quia illud non est  
obsequium simpliciter coactum, sed ad summum se-  
cundum quid: tum etiam (quod notandum est) quia  
coactio humana etiam secundum quid, & per me-  
tum non cadit in actum internum, nisi quasi mate-  
rialiter, vt sic dicam, vel generatim ad actum volun-  
tatis, qui ad illum actum externum sufficiat, siue bo-  
nus, siue malus sit. Quod ergo stante metu homo de-  
bito, & honesto modo velit facere illud opus, hoc  
certe mere liberum, & voluntarium est, & ideo qui  
sic operatur, non potest dici omnino ex necessitate,  
aut inuitus bene operari. Per quod etiam testimo-  
nijs inductis satisfactum est.

## CAPVT XIV.

*Vtrum status gratiæ in operante sit conditio ad me-  
ritum de condigno neces-  
saria?*

**H**Actenus explicuimus condiciones ex parte ope-  
ris ad hoc meritum necessarias, nunc dicendū se-  
quitur de conditionibus, quæ ex parte personæ op-  
erantis postulantur, è quibus duæ sunt præcipuæ, sci-  
licet, status gratiæ, & status viæ, de quibus in hoc,  
& sequenti capite dicemus. In quæstione igitur pro-  
posita fuit noua opinio Michaelis Baij, vt supra retu-  
limus prolegom. 6. capite secundo, cuius propositio  
decima tertia hæc erat: *Pelagij sententia est, opus bonum  
citra gratiam adoptionis factum, non est regni celestis meri-  
torium, & in 16. dicit, rationem meriti non consistere in eo,  
quod qui bene operatur, habeat gratiam, & inhabitantem  
Spiritus sanctum, sed in eo solum, quod obediat diuinæ legi,  
& in 18. dicit sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium  
ad rationem meriti, vt homo per gratiam adoptionis sublime-  
tur ad statum Deificum. Et eandem doctrinam sæpere-  
petit in suis libris, vt in Bulla Gregorij XIII. contra  
illum refertur. In qua sententia præter nouitatem,  
singularitatem, & falsitatem doctrinæ, illud admira-  
tione dignum videri potest, quod dixerit, cum Pela-  
gio sentire, qui statum gratiæ, & adoptionis filiorum  
Dei ad meritum de condigno postulant. Nam Pelag.  
non solum non tribuebat huic gratiæ meritum vitæ  
æternæ, verum potius neque illam agnouit, neque et-  
iam auxiliantem gratiam ad tale meritum necessariam  
esse credidit, vt supra Prolegomen. 5. vidimus: Baius  
tamen procedit ex alio errore tacto supra Prolegom. 4.  
quarto, capit. primo putauit enim homini non fuisse  
necessariam gratiam, nisi ratione culpæ, nam secluso  
peccato, credidit, naturæ humanæ ex vi suæ primæ  
creationis esse debitam vitam æternam, ita vt acce-  
ptari ad illam non sit gratia, seu gratuita adoptio, sed  
naturale donum, & quia Pelagiani non adeo erra-  
runt, vt negarent esse necessariam paruulis adoptio-  
nem, quamuis negarent habere peccatum, ideo dixit  
cum Pelagianis sentire, qui hanc adoptionem gratiæ  
dicunt esse ad meritum necessariam. Ipse enim ex cō-  
trario principio intulit, hominem in pura natura  
conditum potuisse mereri vitam æternam sine gra-  
tia adoptionis, & (quod grauius est) idem nunc dicit  
de homine peccatore, ait enim de catechumeno in  
propositione 19. mereri de cōdigno vitam æternam,  
priusquam remissionem peccatorum obtineat, quam-  
uis illam non sit consequuturus, nisi prius præce-  
dentium peccatorum impedimenta tollantur. Pela-  
gius vero licet gratiam adoptionis, quatenus per Ba-  
ptismum datur aliquo modo concesserit, vt constat  
ex Augustino libro sexto, contra Iulian. capite quin-  
to, alias nono, tamen in adultis non videtur credidisse  
illam gratiam esse necessariam ad meritum, sed  
potius credidit posse comparari per meritum ope-  
rum, quæ solis viribus liberi arbitrij fieri posse existi-  
mauit. Sed contra hunc errorem, quatenus negabat  
necessitatem auxiliorum gratiæ, satis dictum est in  
supe-*

1.  
Falsa Baij  
opinio.

Ex quo alio  
errore pro-  
cesserit.



superioribus, nunc vero tantum de necessitate gratiæ habitualis, ad meritum tractamus.

2.  
1. Funda-  
mentum  
pro Bajo.

Potest autem illa sententia, quatenus necessitatem huius gratiæ ad meritum negat, fundari primo, quia ad meritum solum consideranda est iustitia operis, & bonitas eius, ut habet quandam proportionis æqualitatem ad præmium, opus autem eandem bonitatem, & proportionem habet ad præmium, siue fiat ab homine peccatore, siue iusto: ergo æque meritorium erit. Et confirmari hoc potest primo ex Scripturis, quæ operibus ipsis præmium promittunt sine ullo effectu ad statum gratiæ operantis, ut ad Roman.

2. *Factores legis iustificabuntur*, & ibidem: *Reddet unicuique secundum opera eius*, & alijs, quæ infra tractando de hac promissione referemus. Et in eis ponderari potest, quod eodem tenore bonis, & malis operibus præmium, vel pœna repromittitur, sed in malis operibus demeritum consideratur ex qualitate operis siue persona sit iusta, siue iniusta: ergo idem dicendum est de bono merito. Secundo addebat Baius quædam

Confirm. 2. loca Augustini, in sua sententiæ confirmationem. Vnus in libro 1. de Liber. arb. cap. 6. ubi ait, præmium, & pœnam operum ex ea lege naturali descendere, quæ iustum est, ut omnia sint ordinatissima, nam ad hunc bonum ordinem pertinet, ut bonis operibus præmium, & malis pœna retribuat. Hæc autem lex ad eam naturalis est, ut ex adoptione filiorum Dei non pendeat, sed prior sit illa. Alius locus est ex libro de Natura, & gratia capit. 2. ubi Augustinus ait, quod si homo lapsus posset suis viribus, & sine fide adimplere legem, & id faceret, posset de præmio vitæ æternæ esse securus, quia non est iniustus Deus, *Qui iustos fraudet mercede iustitiæ*: ergo intellexit Augustinus, sola opera sufficere ad præmium, si fiant, etiam ab iniquo, qualis est homo lapsus. Quod si Augustinus illam sententiam profert ex sola hypothese observationis legis, etiam si solis viribus liberi arbitrij fieret, multo magis eam doceret de operibus factis ex spiritu fidei, etiam si ab homine peccatore fiant.

3. Nihilominus veritas certa, & Catholica est, sine statu gratiæ non esse in homine meritum de condigno præsertim vitæ æternæ, ut autem illam distinctius probemus, distinguamus hoc meritum quatenus esse potest in homine lapso, siue per originale, siue per actuale peccatum, vel quatenus in homine in natura sine peccato condita, vel in Angelo esse potest. Quia non videtur in utroque merito assertio æque certa. In primo ergo sensu tractatur questio præcipue à Theologis, & ita probatur primo eorum autoritate: nam illam tradit D. Thomas in dicta q. 14. ar. 2. quam ibi omnes moderni scriptores sequuntur, & reliqui Scholastici amplectuntur in secundo dist. 24. 27. & 29. quæ consensus magnam certitudinem veritatis ostendit. Secundo probatur auctoritate Pij V. & Gregorij XIII. Sententiam Baij damnantium. Præterea probari potest ex Concilio Arausicano cano. 18. dicente. *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant*. Sed in hoc testimonio incertum esse potest, an de gratia habituali loquatur, nam videtur potius de auxiliante loqui, quamvis non videam, cur non possit de utraque intelligi. Et ex nomine mercedis, potest non leue argumentum sumi, ut infra dicam. Præcipue vero probatur assertio ex Concilio Tridentino, nam eandem veritatem supponit, & confirmat in dicta sessione 6. capit. 16. ubi acturus de merito, sic incipit. *Hac igitur ratione iustificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono &c.* Vbi aperte supponere videtur, solum hominem iustificatum esse capacem veri meriti simpliciter, de quo ibi loquitur, quale tantum est meritum de condigno. Deinde eosdem iustificatos intelligit, cum inferius subdit, *bene operantibus usque ad finem*, proponendam esse vitam æternam, ut hæreditatem, & ut mercedem, ac coronam iustitiæ. Quod satis declarat inferius dicens. *Cumque ille ipse Christus Iesus, tan-*

quam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur. & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, &c. Ex quo contextu manifeste constat in solis iustificatis agnoscere Concilium omnia ad meritum requisita, & primum, ac veluti fundamentum illorum esse, quod sint vniti Christo tanquam vites palmiti, quæ vnio per fidem viuam, atque adeo per gratiam fit. Denique in canone 32. solum definit, hominis iustificati bona opera, ita esse dona Dei, ut sint etiam ipsius iustificati merita. Non ergo agnoscit Concilium meritum, nisi in operibus hominis iustificati: nam licet non addat expresse exclusiuam, cum tamen doctrinam Catholicam tradendo, & definiendo semper cum illa limitatione loquatur, pro his, qui Catholice sentire volunt, satis profecto aperte docet, non posse hominem mereri apud Deum, nisi prius iustificetur.

Quarto probanda est hæc veritas ex Scripturis, nam ex illis sine dubio Concilia, & Theologi hanc veritatem acceperunt, & in primo probari potest ex illo ad Galat. 5. *In Christo Iesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium. sed fides, quæ per charitatem operatur*, & ex illo 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem non habeam, nihil sum & quicquid fecero, nihil mihi prodest*. Ex his enim, & similibus locis colligunt Patres, & Theologi, quos supra ca. 7. citavi, charitatem esse omnis meriti fundamentum, seu, ut dixit Prosper, *esse animam sanctarum mentium, & causam meritorum bonorum*: at vero charitas esse non potest sine gratia: ergo. Præterea est optimus locus ad Rom. 8. ubi Paulus inquit. *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filij Dei si autem filij, & heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi*, subiungit tamen conditionem: dicens: *Si tamen compatimur, & ut glorificemur*, per quam docet, quod licet iustificatis debeatur illa hæreditas tanquam filijs: nihilominus oportere, ut illam etiam tanquam coronam iustitiæ promereantur. Ut autem ostendat, hoc etiam esse proprium filiorum, adiungit. *Existimo enim, quod non sunt condigne passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis*. In quibus verbis causam reddit, ob quam nullus potest de condigno mereri gloriam futuram, nisi qui fuerit in filium adoptatus, nimirum, quia passionibus huius temporis per se spectatæ non haberent condignitatem ad illam gloriam, qui spiritu Dei acti (ut ibidem dicit) Christo compatiuntur. Sentit ergo Paulus, necessariam esse gratiam, per quam iusti adoptantur in filios Dei ad merendum de condigno.

His addi possunt omnes promissiones vitæ æternæ, quæ in Scriptura frequenter fiunt: nam illæ solum iustificatis fiunt, & hac ratione vita æterna vocatur hæreditas, quia solis filijs promittitur: ergo meritum etiam illius gloriæ debet necessario in gratia, & filiatione diuina fundari. Probatur consequentia, tum quia hoc meritum etiam fundatur in promissione diuina, ut infra dicam, tum etiam quia meritum debet esse proportionatum mercedi. Si ergo in præmiū promittitur hæreditas, etiam meritum debet esse filiorum, ut tales sunt: tum maxime quia alias oporteret hominem mereri ipsam filiationem diuinam, quod impossibile est. Sequela declaratur, quia si potest aliquis mereri æternam vitam, prius quam sit in filium Dei adoptiuus, vel meretur adoptionem, per quam ad æternam vitam acceptetur, & ita sequitur illatam inconueniens, quod quam sit absurdum, postea videbimus: si autem non meretur adoptionem, habebit ius ad vitam æternam, etiam si non habet ius hæreditarium ad illam, quod est contra Scripturas citatas. Et præterea in statu naturæ lapsæ habet hoc peculiarem repugnantiam, quia inter statum peccati, & gratiæ non est medium: ergo si potest quis acquirere ius meriti ad vitam æternam sine gratia, & sine merito illius, erit simul peccator, & habebit ius

4.  
Ex Scri-  
ptur.

Lib. 3. de  
Vit. cõtem-  
plat. c. 13.

5.  
Accedunt  
ad 4. proba-  
tionem di-  
uine pro-  
missionis.



itis ad vitam æternam, & repugnat. Quod peccator ex merito suo dignus est priuari vita æterna: ergo fieri non potest, quod simul acquirat ius iustitiæ ad vitam æternam.

6. *5 Probatur ratione collecta ex dictis.*  
Et ita est obiter explicata ratio ad hanc partem probandam sufficiens, quia homo carens gratia, est in peccato, ac proinde in odio Dei: non potest autem mereri de condigno remissionem peccati sui, neque etiam potest simul mereri vitam æternam, & manere in peccato, ut probatum est: ergo nullo modo potest mereri vitam æternam de condigno. In qua ratione superest probanda illa prior pars minoris, quod peccator non possit mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Sed de illa assertione multa dicta sunt libro septimo ostendendo, non posse peccatorem suis actibus sanctificari, & libro octauo declarando, quomodo per illos disponatur, & infra de hoc puncto proprium caput instituemus. Adhuc tamen instabit aliquis, hoc discursu, ad summum probari, non posse peccatorem mereri de condigno vitam æternam, neque illa beneficia gratiæ, quæ cum peccato esse non possunt, supersunt tamen alia, quæ poterit de condigno mereri, ut augmentum fidei, vel spei, aut alia auxilia, quæ peccator potest recipere. Respondeo in primis, hanc regulam generaliter esse veram. *Qui non potest mereri de condigno vitam æternam, nihil aliud de condigno mereri posse.* Et similiter aliam regulam esse veram. *Quisquis meretur aliquid de condigno, eodem actu meretur vitam æternam.* Quas duas regulas tractando de præmijs meritorum fusius declarabimus. Nunc autem breuiter declaratur, quia quidquid mereri possumus de condigno præter vitam æternam, id præter beatitudinem essentialem, vel est aliquid accessorium ad illam, ut est in vniuersum omnis gloria accidentalis, vel est aliquid prærequisitum, seu conducens ad consecutionem illius, ut est omnis gratia, quæ in statu viæ datur, vel ut pro illo iuuat ad consecutionem beatitudinis, vel ut in ipsa est beatitudine permanent. Nemo autem potest mereri accessorium ad vitam æternam, nisi hanc etiam possit mereri, quia accessorium sequitur principale, & sicut non fit, vel datur quasi per se, sed confit, ut ita dicam, seu datur vt consequens vitam æternam, ideo non cadit sub merito, nisi vt consequens ad meritum illius. Similique modo sicut omnis gratia datur propter vitam æternam, ideo nullus potest mereri gratiam, qui non possit mereri vitam æternam, & ideo ostendendo, sine gratia non posse aliquem mereri de condigno vitam æternam sufficienter probatur nihil posse de condigno mereri. Addi præterea potest alia sufficiens ratio, quæ in hoc statu directe probat de quocunque præmio gratiæ communicabilis peccatori. Nam aliud est esse capacem in illo statu alicuius doni gratiæ, aliud vero est habere ius iustitiæ, vt sibi tale donum conferatur. Et primum non repugnat peccatori etiam in statu peccati manenti, vt in obiectione assumitur, & per se clarum est: secundum autem repugnat, quia cum peccator ratione peccati sit dignus priuatione omnis boni, & iustissime possit à Deo illo priuari, non potest simul comparare ius iustitiæ, vt aliquid huiusmodi sibi conferatur. Cum ergo meritum de condigno hoc ius secum afferat, repugnat esse in peccatore.

*Diluitur 2.*

7. *Tandem confirmatur ex Patribus.*

Atque hac de causa potest confirmari conclusio illius testimonij Augustini, in quibus dicere solet, non posse nos operari iustitiam, nisi prius iustificemur, vt libr. de Spirit. & liter. capite 3. 8. & 9. & 29. & libro de Fide, & operibus capite 14. & concion. 16. in Psalm. 118 & in alijs locis sæpe in superioribus allegatis: nam in aliquibus eorum aperte loquitur de iustitia inhærente, quæ est principium operandi, ac proinde de gratia habituali, dicitque esse necessariam ad operandam iustitiam, non quia ad rectam operationem faciendam necessaria sit, sed quia ad merendum de iustitia apud Deum est necessaria. Atque ita pro-

fecto intellexit Prosper ad capit. Gallorum capite sexto, vbi sic inquit. *Iustificatus homo* (id est, ex impio pius factus) *nullo precedente bono merito, accipit donum, quo medio acquirat & meritum, & idem late prosequitur libro secundo, de Vocat. gent. capite octauo, alias secundo. Datur* (inquit) *vnique sine merito, vnde tendat ad meritum, & in fine capitis explicando, quid sit illud, quod datur, dicit esse semen Dei, per quod fructum asferre possumus, hoc autem semen maxime est ipsa gratia, vt sumitur ex primæ Ioannis tertio, de profectu autem, id est, de merito, ita Prosper subiungit. Qui quidem profectus ab illo est, qui dat incrementum, sed terra viuens, & de gratia iam imbre secunda habet, quod ab ipsa expectatur, ad id, quod accipit augendum.* Atque hunc sensum, & sententiā confirmādam optima sunt verba Cyrilli Hierosolymitani cateches. 16. vbi tractans verba Domini Ioannis 4. *Aquam quam ego dabo ei fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Et Ioannis 7. *Qui credit in me, flumina de ventre eius exibunt aquæ viue.* late declarat, cur gratia per metaphoram aquæ significetur, & in summa in hoc ponit analogiam, quod aqua de cælo descendens vna cum sit, varios & admirabiles fructus profert, & addit. *Sicut Spiritus sanctus cum sit vnus, & idem, & non diuisibilis, vnique diuidit gratiam prout vult, & quemadmodum aridum lignum aqua participans, flores mittit, sic & anima peccatrix per penitentiam Spiritu Sancto digna reddita, iustitiam racemos progenerat.* Vbi post penitentiam, vtique auxilio Dei factam necessarium existimat, Spiritum Sanctum per gratiam inhabitantem, vt homo opera iustitiæ apud Deum perficere valeat. Denique hac ratione Theologi omnes opera omnia etiam supernaturalia, quæ sine gratia habituali fiunt, mortua vocant, quia cum per gratiam non viuificentur, etiam non possunt vitam æternam apud Deum mereri, de quib. multi intelligunt illud Apoc. 3. *Scio opera tua, quia nomen habes quod viuas, & mortuus es. esto vigilans, & confirma cetera, quæ mortura erant, non enim inueni opera tua plena coram Deo meo.* Vbi omnes intelligunt, Episcopum illum Sardensem, quem Dominus reprehendit, non fuisse iustum, & ideo mortuum appellari, ac propterea reprehendi, quod haberet opera non plena coram Deo, quæ vacua erant merito apud Deum. Vt ergo opus etiam bonum apud Deum sit merito plenum, necessarium est, vt homo non sit mortuus, ac proinde vt per gratiam viuat.

Sed iam superest expendenda altera pars de homine innocente, vt fuit ante peccatum, & antequam iustificaretur, siue talis fuerit ordine temporis, siue naturæ rātum, eademq; ratio est de Angelo. In illis enim non videtur procedere ratio facta, & consequenter nec testimonia, quæ de hominibus prout nunc nascimur, loquuntur. Quia in illis personis innocentibus licet fuerit necessaria gratia auxilians ad opus meritorium faciendum, non tñ ita videtur necessaria habitualis gratia. Et ratio est, quia auxilij necessitas est per se, & abstrahens ab hoc, vel illo statu personæ, vt opus sit proportionatum præmio, vt supra probatum est. At vero gratia habitualis in nobis maxime videtur necessaria, vt tollat indignitatem peccati, & creatū pœnæ æternæ, cum quo non pōt simul coniungi meritum de condigno, in personis aut, de quib. nunc tractamus, cessat hæc ratio, ergo etiam cessabit necessitas huius gratiæ ad meritum. Neque refert, si quis dicat, in his personis non posse inueniri meritum de condigno pro aliquo momento, in quo non habeant sanctificātem gratiam. Nam esto hoc ita sit, nihilominus in eis erit gratia habitualis ex merito, & non meritum ex gratia. Probat, & declaratur (in hoc enim cardo difficultatis versatur) nam in his personis consideratis prius tempore, vel natura, quam iustificentur, vt mereri incipiant, intelligi debent incipere etiam se disponere ad iustitiam, quia supponimus, secundum legem communem illis ratione vtentibus nō infundi habitualē iustitiam sine ppria illorum dispositione.

8. *In secundo sensu posito in n. 3. non videri procedere assertionem.*

*Declaratur.*

Ad



Ad hanc autem dispositionem non præcedit gratia habitualis, sed auxilians, & actus ab hac gratia procedens prior natura est habituali gratia, ut supra probatum est. Tunc ergo concluditur argumentum, quia talis actus in tali persona est meritorius de condigno gloriæ, etiam ut est prior natura, quam habitualis gratia: ergo ad tale meritum non est necessaria gratia, sed si statim datur, erit ratione illius, nam qui meretur gloriam, meretur etiam acceptari ad illam. Antecedens probatur, quia actus ille per se spectatus & ut est à motione Spiritus sancti est proportionatus gloriæ: ergo etiam de se sufficit ad meritum de condigno, & ex parte talis personæ nihil est, quod huic merito repugnet, cum sit innocens, & alium de faciendo, quod in se est, cum diuino auxilio, videtur sufficienter operari ad merendum præmium suo actui proportionatum.

9. Neque videtur inconueniens, quod talis homo, vel Angelus in tali statu primam habitualement gratiam de condigno mereri potuerit (ut ex dicto discursu aperte sequitur) quia illa non erat prima gratia simpliciter, præcesserat enim prima gratia præuenientis, & adiuuantis auxiliij, non est autem inconueniens per priorem gratiam mereri de condigno subsequenter, quando ex parte personæ non est repugnantia. Et ita etiam non videtur ob stare, quod Augustinus in Enchirid. capite 106. dicit in statu innocentie sine gratia nullum meritum esse potuisse, nam statim gratiam illam diuinum adiutorium esse declarat. Vnde cum cap. 107. dicit, vitam æternam, licet sit merces, vocari ab Apostolo gratia quia est gratia pro gratia, indefinite intelligit pro gratia sufficiente ad opus condignum, siue illa sit habitualis, siue actualis gratia. Et similiter 12. de Ciuitat. capite nono, cum dicit, Deum creasse Angelos cum amore casto, quo illi adherent simul in eis condens naturam, & largiens gratiam, aperte loquitur de gratia diuini adiutorij, de quo prius dixerat, non potuisse Angelos sanctos, Deo non operante, in se facere voluntatem bonam, & postea dicit, Angelos sanctos plus fuisse adiutos, ut beatitudinem consequerentur. Et in eodem sensu videtur dicere inferius, non tantum ad homines, sed ad Angelos pertinere illud: *Charitas Dei diffusa est in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis*: nam per charitatem ibi nihil aliud intelligere videtur, quam bonam illam voluntatem, per quam Deo adhererunt. Vnde potius indicat, per illam potuisse beatitudinem mereri.

10. Nihilominus dicendum est, non potuisse vel Angelum, vel hominem in dicto statu beatitudinem mereri, nisi prius gratia habituali formatos. Ita plane sentit D. Thomas 1. 2. quæstio. 109. artic. 5. nam de gratia habituali loquitur, cum dicit, non posse hominem mereri vitam æternam sine gratia, ut ex discursu quæstionis, & articulorum manifeste constat. Et quamuis non loquatur distincte de homine in natura integra, nihilominus ex eo, quod indistincte loquitur de homine, recte colligimus idem asserere de homine in utroque statu, tum quia in cæteris articulis distinguit illos status, quando responsio non est communis utrique, tum etiam quia ratio, quam affert, communis est utrique statui. Vnde postea q. 114. artic. 2. expresse distinguit utrumque statum, & duas rationes necessitatis gratiæ ad hoc meritum, vnam ex peccato, aliam ex excellentia finis vitæ æternæ, & hanc posteriore dicit esse communem utrique statui hominis, imo & omni naturæ creatæ. Et ita in prima parte quæstionis 62. eandem necessitatem in Angelis ponit, si articulus 3. & 4. simul coniungantur. Et idem sentiunt communiter cæteri Theologi, & ex modernis distinguendo etiam utrumque statum Bellarmin. libr. 5. de Iustificat. cap. 12. & Vazquez 1. 2. disp. 216. cap. 1. Fateor tamen sola ratione non satis aperte conuinci.

11. Prima ratio sumitur ab inconuenienti, quia aliàs

posset creatura mereri de condigno diuinam filiationem adoptiuam, consequens est absurdum, ergo. Sequela profecto euidens est, ut probat discursus in contrarium factus. Sed falsitas consequentis solum probatur, quia in Scriptura gloria vocatur merces, non autem gratia, ut notauit Augustinus epist. 105. Hæc autem probatio, & sola auctoritate nititur, & præterea responderi posset, Scripturam, & Augustinum loqui de hominibus lapsis. Nihilominus tamen illud principium, quod prima habitualis gratia non cadat sub meritum de condigno, receptissimum est, ut infra videbimus, ideoque illud pro nunc supponendo, recte ex illo principio à posteriori colligitur, nullum actum antecedentem ad gratiam habitualement siue tempore, siue natura posse illam de condigno mereri. Sed huius rationem quærimus.

Secundario à priori est, quam tradit D. Thom. 12. & sequitur Bellarminus cum alijs, quia finis æternæ beatitudinis excedit naturalem facultatem omnis intellectualis naturæ creatæ, & ideo ad meritum illius necessaria sunt opera eiusdem ordinis diuini, ergo etiam requiritur gratia, quæ est talium operum principium. Nam de his dixit Dionysius de Ecclesiast. Hierar. cap. 2. par. 1. non posse hominem facere diuinum, nisi prius ipse diuinus efficiatur, & Augustinus lib. 1. contra duas epist. Pelagian. cap. 2. homines non recte viuere, utique in ordine ad illam beatitudinem, nisi effecti filij Dei. Sed instari potest, quia hæc ratio probat optime necessitatem alicuius gratiæ operantis supernaturale opus illi fini proportionatum. Cum autem hæc gratia esse possit vel actualis, vel habitualis, non videtur inde sufficienter concludi necessitas determinata gratiæ habitualis, quam inquirimus. Hanc vero difficultatem facile effugiet, qui dicunt, dispositionem ad gratiam procedere ab ipsa gratia, sic enim optime concludit ratio de gratia habituali, quia ipsa est principium necessarium operis meritorij. Nos autem non possumus iuari hac sententia, quia de dispositione ad iustificationem, prout nunc fit, falsam esse supra probauimus libr. 8. c. 12. & rationes ibi factæ non minus probant de iustificatione pura, seu quæ non fit ex statu peccati, si dispositio talis est, ut vere præparet subiectum ad formam gratiæ, sitque vera causa illius in suo genere.

Posset autem negari, primam iustificationem Angelij, vel hominis innocentis, factam esse hoc modo media dispositione præparante personam ad gratiam, sed dispositione potius comitante, & ornante, per quam persona voluntarie acceptat gratiam sibi collatam per eandem operando. Et hoc posito optime procedit ratio, quia tunc habitualis gratia est principium actus, à quo potest in tali persona incipere meritum. Et ideo etiam dici potest illa gratia necessaria ad meritum in tali persona, saltem secundum legem ordinariam fundatam in ipsa rei natura, quæ per se postulat, ut eleuatio inferioris naturæ ad operam superioris naturæ, seu diuini ordinis fiat per intrinsecam participationem superioris naturæ. Quod si nunc aliter fit in iustificatione peccatoris, id contingit propter impedimentum peccati, à quo homo adultus prius debet auerti, ut gratiam possit recipere. Et hic modus probabilis est, & in rigore sufficiens ad saluandam hanc necessitatem de lege, supposito illo principio. Veruntamen illud principium valde incertum est. Quia licet non sit ita certum, Angelos, & hominem in statu innocentie iustificatos fuisse per propriam dispositionem præparantem ad habitualement gratiam, & suo modo causantem illam, sicut nunc est in iustificatione peccatoris, nihilominus est fortasse probabilius, quam oppositum, quia ille modus præparationis, & iustificationis est valde consentaneus naturæ intellectuali & liberæ, & est etiam consonus suauis prouidentie Dei, ac denique est valde receptus à Theologis, ut ex 1. p. constat, & nihilominus, concedendum non est, ex illa sententia sequi, Angelos,

2. Suadetur ab incommodo.

12. 3. à priori.

Instantia.

Quomodo solui possit iuxta sententiam aliorum.

13. Modus alius solvendi probabilis, sed valde incertus de facto.



Ios, vel hominem in dicto statu habuisse meritum de condigno ante gratiam, etiam ordine naturæ, aut quod inde necessario sequitur, meruisse de condigno ipsam gratiam.

14.  
Vtr. soluti  
prædictæ  
instantiæ.

Quamobrem conandum est, rationem reddere, propter quam primus actus supernaturalis factus ab Angelo, vel homine in illo statu prius natura, quam haberet gratiam habituales non potuit esse meritorius de condigno vitæ æternæ. Ratio autem quæ occurrit, solum est, quia talis actus etiam si supernaturalis sit, adhuc non est satis proportionatus illi fini supernaturali. Quod ut probetur, suppono, moralem actum valorem etiam, & dignitatem moralem accipere à conditione personæ operantis. Hoc patet primo ex morali Philosophia, quia persona operans est una ex circumstantiis operis, quæ bonitatem eius, vel malitiam aggrauare solet. Secundo habemus certum theologicum exemplum in operibus Christi Domini, nam ex dignitate personæ habuerunt proportionem, & infinitum valorem ad merendum. Tertiò hac ratione dictum videtur Gen. 4. *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera eius*, ad indicandum, ut ait Gregor. 22 Moral. cap. 8. aliàs 12. non Abel ex muneribus, sed ex Abel munera oblata placuisse. Et inter homines etiam constat, qualitatem personæ multum referre ad æstimationem doni, beneficii, aut obsequij ab illo oblato. Hoc ergo principio supposito, dicimus ad meritum de condigno vitæ æternæ non satis esse quod operatio in se, & (ut sic dicam) in sua substantia considerata proportionem habeat cum vita æterna, sed necessarium etiam esse, ut procedat à persona illi fini proportionata, atque adeo quod etiam ex habitudine ad personam operantem habeat condignitatem ad illum finem quasi completam. Nulla autem creatura intellectualis purè sumpta habet proportionem cum æterna vita, & ideo licet eleuetur per auxilium ad supernaturaliter operandum, quantum ex se est, non confert operi condignitatem respectu tam excelli præmij. Et hoc confirmant illa testimonia Scripturæ, quibus probauimus neminem posse mereri de condigno vitam æternam, qui non supponatur filius, & hæres eiusdem vitæ æternæ, quia cum in se non habeat naturam illi fini proportionatam, non habet dignitatem personæ tali merito proportionatam. Et hoc magis in sequenti dubitatione declarabitur.

15.  
Dubium an  
necessitas  
gratiæ ha-  
bitualis ad  
meritum sit  
quod sentit  
Ferrar. 4. contra  
gent. capite 157.  
in fine  
omnimoda?  
ita interpretans  
Diuum Thomam,  
& citans Capreo-  
lum in 1. dist. 17.  
Potestque hæc opinio  
fundari in discursu  
facto, quia gratia est  
quali forma complens  
operis condignitatem,  
& proportionem: ergo  
sine illa  
non potest esse opus  
proportionatum, neque  
habere valorem ad  
meritum de condigno.  
Alij vero absolute  
negant esse gratiam  
habituales necessariam  
ad hoc meritum de  
potentia absoluta,  
quod tenet Caietanus  
1. 2. quæst. 114. articulo  
2. & sumitur ex Scoto  
in 1. distinct. 17. quæst. 2.  
& Gabriel ibidem quæst. 2.  
& Marsil. in 1. quæst. 20.  
Qui generaliter loqui  
videntur, etiam de  
operibus non factis ex  
auxilio gratiæ, & factis  
ab homine, qui antea  
erat in peccato, & solum  
videntur fundari, quia  
Deus ordinatione, &  
acceptatione sua potest  
supplere id, quod nunc  
per gratiam creatam  
confert. Nos vero nunc  
loquimur de operibus  
procedentibus ab auxilio  
gratiæ, & ex substantia,  
seu qualitate sua  
habentibus cum præmio  
proportionem, nam de  
operibus inferioris  
ordinis, infra dicemus.

16.  
Authoris  
iudicium  
distinguens.

Sic ergo distinguendum censeo iuxta duos sensus assertionis positæ in n. 3. Nam si homo supponatur in statu peccati, & remissionem eius fieri formaliter per

Pars 3.

inhærentem gratiam habituales, & non aliter, sic censeo non posse talem hominem et de potentia absoluta mereri de condigno vitam æternam sine habituali gratia. Quia sine illa non aufertur peccatum, ut supponitur, quamdiu autem manet homo sub peccato, est prorsus incapax meriti de condigno apud Deum propter rationem factam, quod non potest simul esse ex rigore iustitiæ dignus indignatione Dei, & carentia beatitudinis, & simul amorem Dei, & beatitudinem de iustitia mereri. Dixi autem supponendum esse, peccatum auferri per habituales gratiam, & non aliter: nam si supponatur, quod Deus alio modo vere auferat peccatum, tunc iudicandum esset de tali homine, sicut de innocente, qui nunquam peccasset. Loquendo ergo iuxta secundum sensum assertionis de homine, vel Angelo innocente, existimo necessitatem gratiæ habitualis ad meritum non esse intelligendam de potentia absoluta, sed de ordinata, & attendenda talium rerum natura. Ratio est, quia supposita in tali persona conuersione supernaturali ex auxilio gratiæ, solum deest tali operi quædam moralis dignitas, quam haberet ex habitudine ad personam operantem, si esset sanctificata per gratiam: hæc autem carentia perfectionis vel non est tanta, quin supposito pacto, & promissione Dei sub conditione talis operis, in illa sufficiens proportio, & condignitas inueniatur, quamuis non esset, unde quæque perfecta, & quasi connaturalis, vel certe posset Deus sua extrinseca ordinatione illum quasi defectum sufficienter supplere, quia necessario eleuaret hominem illum ad eum statum, in quo consequi posset vitam æternam, si quod in se est, faceret cum auxilio sibi præparato: ille autem status ad dignitatem moralem talis personæ pertinere censeretur, imo ad quandam illius sanctificationem. Nam in superioribus ostendimus, hoc totum posse Deum facere de potentia absoluta sine habitibus inhærentibus, vel per solos actus: ergo id etiam satis esse posset, ut actus supernaturalis à tali homine factus redderet illum dignum vita æterna, & consequenter ut esset meritum illius. Et hanc partem sequuntur frequentius moderni Thomistæ in dicta q. 114. art. 2. Et inde tandem intelligitur, cur dicatur gratia habitualis ex lege ordinaria, & quasi connaturali esse necessaria ad hoc meritum, quia nimirum nec sanctificatio personæ, neque ordinatio eius ad beatitudinem secundum statum præsentis temporis sit modo connaturali, nisi per inhærentem gratiam habituales, ut in lib. 7. visum est.

Et per hæc satisfactum est rationibus dubitantibus circa hanc posteriorem partem à nobis propositis, Ad Baij fundamentum. in clusa gratia personæ operantis, sufficientem proportionem, & valorem moralem ad meritum de condigno. Idemque responsum euidentius applicatur ad fundamentum Baij, negamus enim tantam proportionem esse in actu peccatoris ad meritum, quanta est in opere iusti, etiam si ex parte operis sit æqualitas in his, quæ ad substantiam, vel honestatem, aut libertatem actuum pertinent, solumque sit diuersitas in conditione personæ, ut iam probatum est. Ad loca vero Scripturæ respondemus, in primis non oportere, ut Scriptura in singulis locis explicet omnes conditiones, ad meritum necessarias, & ita in illis locis licet tantum exprimat necessitas operum, non excludi necessitatem gratiæ, quæ in alijs locis docetur. Deinde addimus, opera esse quasi proximum (ut ita dicam) subiectum meriti, & demeriti: nam illa quasi formaliter constituunt hominem dignum præmio, vel pœna, & ideo merito dicuntur homines iudicari secundum opera. Hoc autem non obstat, quominus ipsa opera ex circumstantiis personæ operantis augeri possint, vel minui in valore morali ad meritum, vel demeritum necessario. Unde in comparatione, quæ vterius fit inter meritum, & demeritum partim falsum assumitur, partim non recte colligitur. Abso-

R r

lute

Ad 1. con-  
firmat. ex  
Scriptura.



lure namque falsum est, conditionem personæ non conferre ad meritum, nam peccatum commissum à persona publica, vel digniori ex ea parte grauius esse solet. Deinde non est eadem ratio de merito, & demerito, quia meritum habet rationem boni, & ideo plura, & perfectiora requirit, & quod omnia simul concurrant, quia bonum ex integra causa, ad demeritum autem, quod habet rationem mali, quilibet defectus sufficit. Et ideo ad demeritum necessarium non est, vt persona supponatur iusta, vel iniusta, quia in ipso actu peccati est sufficiens defectus ad expellendam iustitiam, si præerat, vel ad augendam iniustitiam, si iam præcesserat: in merito autem speciali ratione dignitas personæ requiritur, vt diximus. Eo vel maxime quod homo per se ad peccandum sufficit, ad merendum autem minime, nisi prius à Deo sanctificetur.

18. Ad primum testimonium Augustini respondetur, ipsum in illo cap. 6. non loqui de lege naturali, prout dicitur esse in naturali luminatione, sed de lege incommutabili, & æterna, prout est in mente Dei, quæ complectitur etiam illam legem, quam dicere possumus esse connaturalem gratiæ. Vnde per illam legem absolute, & generaliter statutum est, vt debita præmia condignis meritis reddantur, tamen illa eadem lex aliud meritum, & cum alijs conditionibus statuit necessarium ad præmium vitæ æternæ, quam ad alia inferiora, & humana, atque ita est ad singula, iuxta vniuersiuiusque conditionem applicanda. Ad aliud vero testimonium ex libr. de Natur. & grat. cap. 2. respondetur, intentionem Augustini eo loco esse ostendere contra Pelagianos, non posse hominem per suæ naturæ vires totam legem implere, & omnia peccata vitare, quia alias Christus gratis mortuus esset, quam illationem cum Paulo fecerat in cap. 1. Illam autem probat in secundo, supponendo illam hypotheticam propositionem, quod si homo potest sibi sufficere ad seruandam totam legem, & implendam iustitiam, etiam sibi sufficere ad præmiū vitæ æternæ obtinendum. Vnde falso putatur, sensisse Augustinum, observationem legis sine gratia sufficere ad meritum vitæ æternæ, cum potius hoc inferat tanquam inconueniens contra Pelagium, supponendo aliud principium, quod ex verbo Christi certum est, seruandam mandata, ad vitam ingredi sempiternam: tamen hoc ideo est, quia, vt seruentur mandata, præcedit gratia, vt idem Augustinus dixit libr. 2. contra duas epist. Pelag. cap. 2. & in alijs locis supra citatis.

## CAPVT XV.

*Virum ad meritum necessarium sit, hominem esse viatorem?*

1. *Communis sententia affirm.* **C**Onueniunt fere omnes Theologi, vnam ex conditionibus necessarijs ad meritum ex parte personæ merentis esse statum viatoris. Ita docet Diuus Thomas 1. p. quæst. 62. art. 9. & 3. p. q. 19. art. 3. Alexand. Alenf. 3. p. quæst. 17. art. 2. in corpore, & communiter Theologi in 3. distin. 18. tractando de Christi merito, Bonauent. art. 1. q. 2. ad ult. Scotus q. vnic. in fine corporis ante §. *Est igitur*, Durand. q. 2. Gabr. q. 1. art. 1. notab. 2. licet addat limitationes, quas infra expendemus. Idem repetit artic. 3. dub. 1. ad 3. & dub. 4. Idem Albert. ibi art. 2. ad 1. & 3. Richard. art. 1. quæst. 1. Almain. Argentin. & alij, & Marfil. quæst. 12. art. 1. Et restringendo quæstionem ad homines, prout nunc mereri possunt de condigno apud Deum, colligitur hæc resolutio ex illis Scripturæ locis, in quibus dicitur iudicandos esse homines, & accepturos præmium, vel poenam secundum opera, quæ in corpore fecerunt. Item illa, quæ monent, ante mortem, vel vsque ad mortem iustificari, seu opera iustitiæ facere, vt Ecclesiasti. 11. 14. & 18. & alijs similibus, quæ cum testimonijs Patrum retuli 3. p. tom. 1. disput. 39. sect. 3. post. 3.

conclus. quibus addi potest Hieronym. in epist. 151. ad Aigastiam q. 6. vbi tractat parabolam de villico Lucæ 16. & colligitur ex verbis illis conclusionis parabolæ: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, vt cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula.* & idem Hieronym. Ecclesiasti. 9. tractans illa verba: *Melior est canis viuens leone mortuo*, sic exponit: *Donec viuunt homines posse fieri iustos post mortem vero nullam boni operis dari occasionem, & iterum infra, viuentes possunt bona opera perpetrare, vti que meritoria, mortui vero nihil valent ad id adijcere, quod semel secum tulere de vita.* Et apud Prosperum est sententia Augustini 172. *Frustra sibi homo post hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit.* Et propterea etiam videtur Christus Dominus dixisse Ioannis 9. *Venit nox, quando nemo potest operari*, vti que meritorie, & cum fructu, per noctem enim mortem, seu statum post mortem intelligit. Dixerat namque, *me oportet operari opera eius, qui misit me, donec dies est*, vbi per diem intelligit tempus præsentis vitæ suæ mortalis, vt cū Augustino, & alijs ibi notat Maldonat. in qua etiam ipse tantum meruit. Vnde in eodem sensu adiungit generalem sententiam, neminem posse in nocte operari. Vide Chrysostom. homil. 2. de Lazaro, & homil. 37. in Matth. Ratio autem huius veritatis pendet ex sequenti dubitatione.

Oportet igitur exponere, quid per statum viæ intelligendum sit: nam si hoc non constet, neque ratio propria reddi potest, cur talis status ad meritum requiratur, nec etiam explicari poterit, quantum duret tempus merendi, quod per hanc conditionem præcipue intenditur. Igitur generaliter loquendo de via, & termino, tempus viæ proprie durare dicitur, quamdiu non est peruentum ad terminum, quod maxime verum est, quando via successione habet, vt est in præfenti. Ita ergo status viæ in præfenti dicitur totum tempus, in quo non est peruentum ad terminum. Statim vero interrogandum occurrat, quis sit iste terminus? Ad quod primo responderi potest, non esse vnum terminum singularem, & absolute designabilem, sed respectiue esse accipiendum. Nam omne præmium alicuius meriti est terminus, respectu illius, quia meritum est via ad præmium. Vnde respectu vniuersiuiusque præmij tamdiu dicitur aliquis esse in statu viæ, quamdiu præmium non obtinuit, nec factus est incapax illius, & ita respectu visionis beatæ dicitur esse in via qui illam obtinere possunt, & nondum obtinuerunt, & respectu alicuius augmenti gratiæ, qui illud non obtinuit, dicitur esse in statu viæ respectu illius, secus vero erit de illo, qui talem gradum augmenti consecutus est, iam enim non est in via respectu illius, etiam si aliquid aliud mereri possit. Et iuxta hunc sensum facile patet ratio huius conditionis, nimirum, quia meritum debet antecedere præmium, nec potest quis mereri, quod iam habet. Et hac ratione vtitur Durand. supra, in qua hunc sensum indicat. Gabriel etiam vbi supra, inde infert, beatos non esse in statu merendi, respectu beatitudinis, quam iam habent, tamen ex se adhuc esse in statu merendi vel sibi, vel alijs, quæ non habent. Et in eodem sensu videntur fundati Alenf. Bonauent. & alij, qui dixerunt, sanctos Angelos, & homines non posse mereri beatitudinem essentialem, posse autem accidentalem, quia respectu illius iam sunt in termino, cum illam habeant, & augeri non possit, respectu vero alterius adhuc sunt in via, quia nondum illam habent, & illam possunt acquirere per aliqua opera, vel ministeria, quæ extra beatitudinem exercent. Et declarari potest exemplo Christi Domini, qui respectu suæ visionis beatificæ, à principio fuit extra statum viæ, & ideo illam mereri sibi non potuit, & nihilominus respectu gloriæ sui corporis, & aliorum fuit in statu viæ.

Nihilominus hæc explicatio mihi non placet, quia varijs ex carentia alicuius perfectionis, quæ aliquando potest per meritum acquiri, non est sufficiens ratio ad con-

3. *Prædicta explicatio*

*plus confutatur.*  
*rituen*

*Via durat dum non peruenitur ad terminum*

*Quomodo aliqui expli-cent statum viæ per respectum viæ*



stituendum statum viæ, seu, quod idem est, statum merendi illud præmium, etiam si persona sit illius capax, vel etiam aliquando illud consequutura sit. Probatur exemplis, nam animæ beatæ carent visione, & gloria corporum, & tamen non sunt in statu merendi illam, quia de facto illam non merentur, ut est verior, & communior Theologorum opinio. Item animæ purgatorij carent visione beata, & sunt capaces illius, imo aliquā illam habebunt, & tamē certum est, non posse iam mereri illam: ergo illa conditio nō sufficit ad constituendum statum viæ aptum ad meritum etiam in illo respectivo modo. Idem de Angelis (idemque est de alijs beatis) probabilius est, non mereri sibi ipsis gloriam etiam accidentalem, neque esse in statu viæ, respectu illius, quamvis interdum illa careant, ut D. Thomas supra in 1. p. docet. Imo etiam de Christo Domino probauimus in dicto tomo 1. loco citato, post mortem nec sibi neque alijs meruisse essentialia, vel accidentalia præmia, neq; effectus illos gratiæ, aut gloriæ, qui ut meritum eius postea facti sunt: ergo illa carentia præmij obtinendi non sufficit ad statum viæ, etiam respectiuum constituendum.

4. *Eufasio.* Dices in his omnibus exemplis præcessisse, saltem meritum præmij, & hoc etiam obstat statui viæ in ordine ad meritum eiusdem præmij, sicut nunc non potest homo sibi mereri gradum gloriæ, quem iam meruit, etiam si nondum illud præmium receperit. Sed neq; hoc satisficit, quia ex parte status non repugnat mereri iterum, atq; iterum idem præmium, ut in Christo Domino manifestum est. Quod si in nobis non contingit, ut verior habet doctrina, non est, quia persona sit extra statum merendi, sed quia potest, & ex se intendit nouum præmiū mereri. Deinde illa responsio non potest ad animas purgatorij accommodari. Quamvis enim nō possint mereri eandem gloriam, quam in hac vita meruerunt, cur non possunt augmentum illius mereri? profecto non, nisi quia nō sunt in statu merendi essentialia præmium, vel augmentum eius, etiam si meritum eius in vita non habuerint. Aliud exemplum afferri potest de Elia, & Enoch, qui licet beati nunc non sint, non merentur, neque idem præmium, quod prius meruerant hic viuentes, nec nouum, de quo exemplo plura in sequentibus. Igitur formaliter loquēdo, esse in statu viæ, nō est esse in statu, in quo nondū habetur præmium, siue simpliciter, siue cum illo addito, quod nec meritum eius factum sit. Et reuera diuersæ quæstiones sunt, an ad merendū requiratur status viæ, & an aliquis possit mereri, quod iam habet, aut deniq; mereri, quod iam meruit, quæ confundendæ non sunt, & tertiam quidem lib. 9 c. 3. tractando de augmento gratiæ tetigimus, secundam vero infra tractabimus, hic vero circa primam tantum versamur.

5. *Concluditur contra primum modum explicandi, & proponitur secundus.* Concluditur ergo ex dictis, statum viæ non esse respectiue explicandum, sed absolute assignare oportere aliq, vel aliquas condiciones, quib. status termini constituatur, in quo persona consequenter sit extra statum merendi. In declaranda igitur huiusmodi conditione potest esse secundus modus dicendi, statū termini in bono, loquendo absolute, ac simpliciter, in omni natura intellectuāle esse statum visionis beatificæ, ad quam tanq; ad vltimum finem, ac proinde tanquam ad vltimum terminum tenditur. Cum ergo via opponatur termino, status viæ erit status illius temporis, in quo nondum ad illum terminum peruentum est, & ideo in statu illius termini cessat etiam status merendi, & consequenter totum antecedens tempus dicitur status viæ, & de se aptus ad meritum. Et videtur hoc esse consentaneum locis Scripturæ supra allegatis, in quibus iudicium dicitur esse futurum secundum opera huius viæ. Iuuat etiam quod Paulus ait 2. ad Cor. 5. Cum sumus in corpore peregrinamur à Domino per fidem enim ambulamus, & non per speciem: idem ergo est status fidei, quæ visionem excludit, quod sta-

tus viæ. Item iuuat, quod in malis, tunc cessat status demerendi, quando ad vltimum terminum damnationis peruenitur, & toto præcedenti tempore durat status demerendi: ergo eadem proportionem loquendum est in bono.

Hic modus dicendi proxime ad veritatem accedit, nam aliquid verum, & necessarium ad statū viæ continet, non tñ integre rem explicat, vel certe exceptio nes patitur. Et prima est de Christo Domino, cuius anima ab initio conceptionis fuit in termino visionis beatificæ, & nihilominus fuit in statu merendi, quā diu in hac vita mortali vixit. Dicitur, q; licet à principio Christus fuerit beatus, non tamen plene quoad corpus, & animam, & ideo secundum corpus fuisse in statu viæ, quia anima erat vnita corpori mortali. Sed replicari potest, quia hac ratione etiam animæ nunc beatæ mereri possent, quia nondum habent completam gloriam, quam vnitæ corporibus habebunt. Et licet differant ab anima Christi quoad statū viæ ipsius quia non sunt vnitæ corporibus mortalibus, sicut illa fuit: hoc parum referre videtur, q; meritum non est in corpore, sed per se in sola anima esse pot. Videtur ergo necessario dicendū, illud fuisse singulare priuilegium anime Christi ob excellentiam vnionis eius ad Verbum. Secunda exceptio erit de animabus antiquorum Patrum in Limbo, quæ neque ad vltimum terminum peruenierant, neq; erant iam in statu merendi. Ergo licet ex generali regula carentia visionis sit necessaria ad statum merendi, non tamen illa conditio sufficit, sed aliqd aliud addendum est. Et tertia exceptio de animabus purgatorij idem probare videtur, nam est præcedenti similis, & fere eiusdem rationis.

7. *Supplementum pro 2. modo.* Addi ergo potest, in hominibus statum viæ compleri per hoc, q; anima sit coniuncta corpori corruptibili. Nam eo ipso, & ex natura rei, est et extra statum beatitudinis, quia anima in corpore corruptibili, ex natura talis status, non est capax visionis beatæ. Et licet ex priuilegio, & excellētia Christi aliud fuerit eius animæ concessum, illud non mutat naturam talis status: est ergo de se status viæ. Et aliunde est et aptissimus ad meritum, q; & connaturale est anime humanæ, ut mediante corpore, suam perfectionem acquirat, & illo plures habet occasiones merēdi, & pugnandi pro brauiō beatitudinis comparando. Et hoc maxime confirmant illa testimonia, quæ dicunt, in morte finire tempus merendi, idemq; confirmant exempla de animabus purgatorij, & limbi.

8. *Instantia de Elia, & Enoch.* Sola vna superest instantia, quæ de Elia, & Enoch, nam illi adhuc viuunt in corpore mortali, ut suppono, & nihilominus ab eo tempore, quo translati sunt, non merentur, ergo non sunt in statu merendi: absurdum est enim dicere esse in statu merendi, & non mereri: ergo ad constituendum statum merendi non sufficiunt, quæ diximus. Veruntamen illud, quod in hoc exemplo assumitur, non est certum: nam Benedict. Pereir. lib. 7. in Gen. disp. de Enoch. q. 5. vtrāque partem probabilē existimat, sc. mereri nunc Eliam, & Enoch, vel nō mereri. Ego aut in to. 2. 3. p. disp. 55. sect. 1. probabilius dixi, eos non mereri, q; in tam longa duratione, & multiplicatione meritorum posset in præmio beatitudinis quoscunq; sanctos multum excedere. Postea vero contrarium cum magna exaggeratione scripsit Viegas ad c. 11. Apoc. commēt. 5. sect. 4. n. 4. Mouetur, quia illi adhuc sunt viatores, nam contra Scripturā, & contra Ecclesiæ doctrinam est vel ponere hominem, qui nondum obierit, extra statum viæ, vel asserere aliquem viatorem, qui adhuc à Domino peregrinatur, & ex fide viuit, esse extra statum merendi: non est aut ab hac regula recedendum sine sufficiente autoritate, vel ratione cogente: neutrum autem in præsentī inuenitur. Nam auctoritas non allegatur, & ratio à me adducta non cogit, quia respectu beatissimæ Virginis facile potuit Deus prædestinare Eliam, & Enoch ad magnam quandam gloriam.



nam per merita totius illius temporis longæui consequendam, & nihilominus ad maiorem gloriam Virginem prædestinare. Respectu vero aliorum Sanctorum non censet inconueniens concedere peruenturos esse Enoch, & Eliam ad excellentiorem gloriam, quam sit in reliquis sanctis omnibus. Non tamen audet concedere, quod nunc Elias, & Enoch intensiores actus charitatis eliciant, quam Ioannes Baptista, aut Paulus elicerunt. Vnde etiam addit, dici posse, eos vique adeo parum mereri, eo quod careant carnis rebellionem, operandique difficultate, ut multi eorum actus ad vnum siue Baptista, siue Pauli non perueniant, atque adeo ad eorum gratiam, vel charitatem nunquam peruenturos. Denique addit congruentiam, quia non congruit diuinæ bonitati, & liberalitati, imo indignum videtur diuinæ munificentiae illos sanctissimos viros miraculose tanto tempore in hac vita decinere, & sine fructu meriti eos visione beatifica priuari. Hanc vero opinionem, nostram sequendo postea impugnauit Vazquez in loco infra citando.

9.  
Authoris  
iudicium.

Enervatur  
motuum  
pro Vie.  
allatum.

Ego vero in hoc puncto non contentiose agam, sed vnumquemque in suo sensu abundare permittam, nam, ut dixit Aug. lib. 1. Gen. ad liter. c. 18. *In rebus obscuris, atque a nostris oculis remotissimis si qua inde scripta etiam diuina legerimus, quæ possint, salua fide, qua imbuimur, alijs, atque alijs parere sententijs in nullam earum nos præcipui affirmatione ita prosequimus, ut si forte diligentius discussa veritas, eam recte labefactauerit, corruamus, &c.* Dicam tamen immerito in hoc puncto Scripturæ, vel Ecclesiæ auctoritatem allegari, quia hoc ipsum, quod supponitur, scilicet, Eliam, & Enoch esse nunc in statu viatorum nulla auctoritate Scripturæ, vel Ecclesiæ firmari potest. Nam licet ex Scriptura, & ex doctrina Ecclesiæ habeamus, homines mortales per fidem ambulantes esse viatores, loquitur Scriptura, & Ecclesia de hominibus mortalibus sub conditione, lege, & statu mortalitatis viuientibus in quo numero Elias, & Enoch comprehendere non possunt. Sicut etiam docet Ecclesia, & significat Scriptura, homines viatores filios Adæ, quando in hoc mundo viuunt, esse subiectos rebellionem carnis, & difficultatibus corporis in operatione virtutis, ut in lib. 9. ostendimus, & nihilominus non timet dictus author concedere, Eliam, & Enoch viuere sine rebellionem carnis, & sine molestiis corporis, quæ operationem virtutis difficilem reddant; ergo licet Elias, & Enoch mortales sint, non mortaliter viuunt, ut sic dicam. Vnde punctum, quod nunc tractamus est, an ad statum viatoris proprium hominis filij Adæ pertineat, non solum in corpore mortali, sed etiam conditione mortali viuere. De quo puncto nihil Ecclesia hætenus docuit, nec tractauit, sed, ut dixi, viatores iudicat omnes, qui lege, & modo communi in corpore mortali viuunt. Imo sicut omnes homines viuentes in corpore mortali, censet esse viatores, ita è contrario omnes viatores (vno tantum excepto speciali priuilegio Virginis) censet esse fomite, & rebellionem carnis, & impedimentis corporis mortalis aggrauantis sensum multa cogitationem subiectos, & consequenter omnes viatores homines non solum esse mortales, sed etiam conditionibus mortalitatis subiectos: ergo non magis obest doctrina Ecclesiæ, Eliam, & Enoch ab statu viatorum excipere, quam eosdem à subiectione fomite, & difficultatibus mortalis corporis excipere. Imo vnum ad aliud satis consequens esse videtur.

10.  
Enervatur  
amplius.

Deinde quamuis liberum sit vnicuique opinari, etiam statum illum Enoch, & Eliæ esse viatorum, & in eo mereri, recurrendo ad prædestinationem diuinam, qua fieri potuit, ut illi viri electi ad certum gradum gloriæ neque inimum, neque nimium excellentem, sed moderatum, illum per merita tam longo tempore consummata, & ab ipso Deo cum proportionem præordinata, & non maiorem consequerentur: quamuis hoc, inquam, sine repugnantia cogitari pos-

sit, considerandum nihilominus est, an consequenter loquendo, possit hoc recte consistere cum alijs principijs de augmento sanctitatis per merita. Quis enim dicat, illos sanctissimos viros si mereri possunt secundum communes regulas aliorum viatorum, in tam longo tempore parum meruisse, solum quia rebellionem carnis, & difficultatem corporis non sentiunt, ac si excellentia meriti vel omnino, vel præcipue ex his circumstantijs oriretur. Sic enim colligere posset aliquis, meritum B. Virginis non fuisse excellentissimum, quia nec fomitem, nec difficultatem in opere virtutis ex parte corporis sentiebat, sed solum illam, quæ in vnoquoque opere virtutis ex obiecto inerat. Deinde ad excellentiam meriti sufficit excellentia amoris, & promptitudo voluntatis. Non video autem, qua probabilitate dici possit, illos sanctos mereri, ac meruisse semper augmentum charitatis diligendo Deum, & nihilominus nunquam peruenisse ad perfectionem, in qua possint tam intense diligere Deum vno actu, quæ Paulus, vel Ioan. Bapt. in via potuerunt, nam totum augmentum charitatis, quod merentur, statim illis datur, & semper diligunt, quantum per charitatem habitualement possunt, quia sine difficultate, vel repugnantia amanti ergo incredibile est, quod semper habeant actus adeo imperfectos, ut multi illorum vni actui Pauli, vel Ioannis non æquiualeant.

Quapropter re hanc considerando sub prædestinatione diuina, ut non immerito sit, suauius dici videtur, elegisse quidem Deum viros illos ad eam excellentiam gloriæ, quæ ipsi placuit, ita vero præordinasse, & quasi distribuisse merita, per quæ illam consequerentur, ut partim in tempore quo ante translationem in hac vita mortali vixerunt, partim in alio tempore, quando in fine mundi prædicabunt, & martyrium patientur, consummentur, etiam si toto illo tempore intermedio sint quasi suspensi à merito, & extra communem statum viatorum constituti, & ideo verisimilius videtur, ex quo translati sunt, non creuisse in augmento habitualis gratiæ, vel charitatis, sed ex tota illa semper, & adæquate Deum diligere, & ideo hætenus non peruenisse ad perfectionem dilectionis Pauli, vel Ioannis Baptista. Neque propterea hoc mirabile consilium Dei esse contra illius liberalitatem, aut illis Sanctis infructuosum. Deus enim satis liberaliter egit cum illis, eos ad tales thronos gloriæ eligendo, & distribuendo illis gratiam efficacem, per quam suis temporibus illas sedes consequerentur. Quod vero hoc fiat temporibus continuis, vel discretis, diuturnis, aut breuibus hoc non minuit Dei bonitatem, & liberalitatem, sed ad altiora consilia suæ prouidentiae pertinet. Neque etiam hoc fit sine commodo, & utilitate horum iustorum: nam licet visio Dei illis differatur, recompensatur maxime spe martyrij, & futurorum meritorum cum magno gloriæ augmento, & interim felicissime viuunt in perpetua Dei contemplatione, & dilectione, & in eo statu magna gratiæ, & consolationis beneficia recipiunt, quatenus sunt illi statui consentanea.

Hanc ergo partem sustinendo, dicendum consequenter est, statum merendi esse quidem statum fidei in vita mortali, quæ secundum communem, & ordinariam legem in hoc mundo agitur, & ideo qui extra hanc legem, & altiori modo hic viuunt, ad hunc statum viatorum pro tunc non pertinere. Ex quo, & fidei, vix ex omnibus dictis vterius colligimus, hunc statum tam mor-  
11. *Responso ad instantiam iuxta authoris sententiam, etiam nunc retentam.*  
12. *Assertio. Meritum requirit statum viæ per fidem, vix non posse ex sola rei natura definiri, sed ex consilio, & ordinatione diuina pendere. Sicut in exëplo de ordinario currentibus in stadio, quoad hoc explicandum videtur Paulus 1. ad Corinth. 9. tempus cursus, & certaminis definitum est, ita ut neque antea, neque post rei naturam illud aliquis possit promereri brauium, illius autem temporis determinatio ad Principem, vel rem publicam præmia proponentem, pertinet. Ita ergo in hoc certamine prælesti certamine Deus solus est, qui potest tempus scribitur.*  
via



Ostenditur  
ex 1. condi-  
tione via.

viam finire, quamvis enim in hac determinatione naturis rerum sese accommodet, necessarium semper est, ut iuxta consilium voluntatis suae aliquid addat, quod breui discursu amplius declaro. Nam imprimis; quia decreuit Deus, ut nulla pura creatura, nisi per fidem ad visionem perveniret, ideo secundum legem communem prima conditio status viae est, ut sit status fidei, ita scilicet, ut vel habeatur, vel haberi debeat, quia per fidem ambulamus, seu ambulare debemus, nam infideles etiam viatores sunt, quamvis actu fidem non habeant. Haec autem conditio licet magnam congruentiam habeat, ut creaturae intellectuales quasi credendo addiscant, & ut prius intellectum Deo submittant, quam ad illud videndum eleventur, non est ita necessaria ad meritum, quin possit Deus per alium modum cognitionis, etiam supernaturalis creaturas intellectuales in statu merendi constituere, sicut in Christi merito videmus non fuisse fundatum in fide. Sic ergo status viae quoad hanc conditionem ex divina ordinatione pendet.

13.  
Ex ex. 2. co-  
ditione.

Et ex hac conditione positiua sequitur altera negativa; nam quia fides, & visio non possunt esse simul, ideo sicut fides est necessaria ad statum viae, ita etiam & carentia visionis, haec est enim proxima, & formalis ratio, propter quam illa carentia visionis ad statum merendieandem visionem necessaria est, nam solus ordo, vel causalitas inter meritum, & praemium per se non sufficeret, ut infra ostendam: oportet ergo loqui de merito in fide fundato. Et ideo merito communiter reiicitur opinio Caietani, & aliorum, qui dixerunt in Angelis fuisse simul meritum visionis, & visionem, viam, & terminum, nam hoc repugnat in via, & merito fundato in fide. Vtraque autem in hac necessitas in Christo Domino cessavit, quia non habuit visionem Dei, ut hereditatem filiationis adoptivae comparandam per merita, ut coronam iustitiae, sed habuit illam, ut primam proprietatem connaturalem ratione filiationis naturalis, & ideo neque indiguit fide ad illam consequendam, imo neque eam habere potuit, nec visionem mereri, neque etiam eius meritum potuit in fide fundari, sed in altiori genere cognitionis, & propterea ad statum viatoris his conditionibus non indiguit.

14.  
Item ex 3.  
condicione  
viae Angelo-  
rum, atque  
hominum  
ante lapsum

Præterea necessarium fuit, statum viae sub aliqua certa, & finita duratione concludi, alias nunquam posset ad terminum perveniri. Quantitas autem huius durationis non potest in sola rerum natura sufficienter fundari. Quod patet primo in Angelis, nam quia sunt immortales, satis incertum est, quanta fuerit mora viae illorum. Et quamvis ex modo deliberandi ipsorum, & permanendi in voluntate semel perfecte deliberata, probabiliter constent Theologi, quim. lius sentiunt post primum instans creationis solo alio momento viam illorum durasse, nihilominus nemo negare potest, quin haec tantum sit quaedam congruentia, potuisseque Deum diuturniorem viam illis concedere, nihil contra illorum naturam disponendo. Idemque dicendum est consequenter de quacunque designata duratione: reuocanda ergo res est ad liberam Dei voluntatem. Quod euidentius cernitur in hominibus si status innocentiae duraret: nam etiam tunc duraret via ambulandi per fidem pro aliquo certo tempore vitae terrestri (ut sic dicā) & in termino eius transferrentur persecutantes in iustitia ad coelestem. Quæ igitur ratio talis termini ex parte hominum reddi potest? profecto nulla: penderet ergo ex sola divina ordinatione. Vnde si esset idem terminus durationis, seu ætatis præfixus pro omnibus, sine dubio ex mera Dei libertate penderet: si autem esset inæqualis, posset quidem proxime fundari in hoc, quod unus citius, quam alius consummaret merita præmio, ad quod unusquisque prædestinatus est, ad æquata: nihilominus tamen radicaliter proveniret ex libera voluntate Dei, eligentis hunc ad maiorem gloriam, quam alium, vel volentis bre-

Pars 3.

uiori tempore dare huic maiora, vel congruentiora auxilia ad magis merendum, quam alteri. In utrisque autem tam Angelis, quam hominibus in dicto statu status viae finiretur in eo momento, in quo visionem essent recepturi, tum quia ex tunc carerent fide, tum etiam quia iam in ipsa visione proficere non possunt. Et propterea etiam merito improbat communiter opinio dicentium Angelos beatos adhuc esse viatores quoad meritum augmenti essentialis beatitudinis, licet sint in termino quoad substantiam eius, & ita posse in illa proficere, vel pro tempore à Deo designato vel in æternum, si Deus ita disposuit. Quamvis enim hoc non implicet contradictionem, & ideo ex hac parte etiam hoc pendeat ex ordinatione divina, est tamen præter naturam illius visionis, tum quia de se immutabilis, tum etiam quia est beatitudo, de cuius ratione est, ut sit ultimus terminus, & constituat in statu iam perfecto, & consummato respectu habetis. Hoc ergo modo in illis personis, & statibus determinatio viae necessario futura esset ex ordinatione divina, cum aliquo fundamento in naturis rerum, saltem quoad aliquas condiciones, seu generales rationes.

At vero in hominibus lapsis, & mortalibus valde consentaneè ad naturam hominis præfixus est terminus viae in puncto mortis propter congruentias supra adductas. Non est autem hoc ita naturale, seu naturæ debitum maxime in ordine ad finem supernaturalem, quin posset Deus vel intra certum tempus vitæ, etiam ante mortem, viam, seu statum merendi limitare, & etiam post mortem aliquod tempus ad merendum concedere, quod ergo ita non fecerit, eius libere ordinationi tribuendum est. Est autem in hoc statu speciale, ut etiam morientes in gratia non transeant immediate à statu, & termino viae ad statum gloriæ, sed potest finire via priusquam detur visio beata, quod in Angelis non potuit contingere, quia qui saluati sunt, nihil peccarunt, & idem cum proportionem esset in statu innocentiae. Nunc autem saluantur qui fuerunt peccatores. Vnde sit, ut possint in termino viae inueniri sine peccato perpetuo excludente à beatitudine, & cum aliquo temporali impedimento prius purgandos, seu tollendo, quam Deum videant. Hinc ergo sit, ut status animarum non videntium Deum ultra statum viae, & merendi prorogetur. Veruntamen hoc etiam sine dubio fuit dependens ex ordinatione divina, potuit enim Deus vel aliter tollere illud impedimentum in ipso termino viae, vel etiam concedere potestatem merendi omnibus animabus iustis non videntibus Deum, quamvis iustissimis de causis non fecerit, & una esse potest, ne ex defectibus in hac vita commissis commodum reportare viderentur, tunc enim dilatio visionis cum potestate, & certitudine augendi illam, commodum potius, quam poena videri posset. Item quia illæ animæ non possunt amplius demereri, ergo neque in statu merendi relinqui debuerunt, cur enim generali, & certa lege omnes confirmarentur in gratia, si adhuc in statu merendi essent permansuræ. Ob has ergo, & similes causas in hominibus quoad animas separatas status medius inter statum merendi, & statum ultimi præmij inuenitur. An vero in homine aliquo, seu anima unita corpori mortali similis status inueniri possit, solum propter Eliam, & Enoch controuerti potest: nam in hominibus mortalibus secundum communem, & ordinariam legem viventibus certum est, non posse. Vtrum vero in illis hominibus ad aliud genus vitæ translatis status merendi seruetur, nec ne? res est incerta, ut dixi, & sine dubio pendet etiam ex divina ordinatione, utroque enim modo potuit Deus hunc statum instituire, ut per se notum mihi videtur. Est autem satis consentaneum, & mortali hominis conditioni, & ordini diuinæ prouidentiae, ut lex generalis præscribens hominibus statum meriti pro vita mortali, intelligatur secundum communem cursum, & sta-

15.  
Vndeque  
post lapsum.

Quid de a-  
nimabus se-  
paratis non  
dum beatis  
aut mortu-  
libus homi-  
nibus ad si-  
mlem statu  
translatis?

Rr 3 tum



tum talis vitæ, quia generales leges non respiciunt extraordinarios casus.

16.  
*Cur in designando  
statu viæ  
habita sit  
præcipue ratio termini  
vitæ æternæ.*

At quia ita satis constat, quomodo status viæ ex ordinatione Dei pendeat, & lege diuina præscriptus sit. Quæ diuina ordinatio licet in ordine ad meritum vitæ æternæ, à nobis declarata sit, nihilominus intelligenda est absolute de statu merendi de cōdigno quodcunque præmium apud Deum, nam qui sibi mereri nō potest de cōdigno, neq. alijs profecto potest, vt à fortiori ex cap. sequenti patebit. Et quia non est in statu merendi sibi vitam æternam, nihil aliud sibi potest de condigno mereri, quia vita æterna est (vt sic dicam) quasi obiectum adæquatum meriti de condigno, vel in recto, vel in obliquo, quia nihil cadit sub tale meritum præter vitam æternam, nisi vel q. ad illam cōfert, vel quod ad illam consequitur, vt supra tetigi, & infra latius dicturi sumus. Hæc aut. de puris hominibus dicta intelligantur, q. Christus Dñus licet non fuerit viator ad merendam sibi essentialē gloriam, q. illam habuit in corpore passibili: nihilominus ob singularem suam excellentiam, & dispensationem, per q. coniunctum habuit statum viatoris cum statu comprehensoris, potuit & alijs mereri vitam æternam, gratiam, &c. & sibi gloriam corporis, & alia extrinseca, vel accidentalia dona, quibus in hac vita ex quadam dispensatione cōsuevit.

Exceptio.

17.  
*Obijciuntur  
ex Vazq.  
contra dicta de diuina  
ordinatione ad cōstituendum  
statum viæ*

Contra ea, quæ in hoc capite tradidimus videntur militare multa, quæ disputat Vazq. l. 2. disp. 216. c. 4. vbi in summa distinguit meritum vitæ æternæ quoad præmium essentialē, & meritum alicuius gloriæ accidentalis. Et de priori docet, statum viæ ad tale meritum non esse ex ordinatione diuina, quasi ad dicta naturis rerum, neque ex promissione, aut pacto Dei, sed ex ipsa rei natura, quam in beatis ex visione Dei sumit, per quam putat distingui sufficienter statum merendi, seu viæ ab statu termini, seu præmij, licet non adæquate, vt statim dicam. Quia eo ipso, q. aliquis videt Deum, nullum opus eius, quodcunque illud sit, dignū est gloria essentiali, vel augmento eius, respectu eiusdem personæ. Quod adeo verum putat, vt etiam in Christo opera eius non fuerint digna, nec proportionata de se ad tale meritum, licet respectu aliorum fuerint meritoria gloriæ essentialis propter excellentiam talis personæ. Fundamentum eius est, quia dignitas operis nō pendet ex pacto, aut promissione Dei: ergo opera beatorum non ideo non sunt meritoria de condigno augmenti gloriæ, quia Deus non ordinauit illa ad meritū, nec promisit illis præmium, sed q. ex se condignitatem non habent: ergo quod ille status non sit status meriti, nō est ex diuina ordinatione, sed ex intrinseca natura eius, & ex conditione operum, quæ in illo sunt. Antecedens supponit, & infra est à nobis tractandum, & secunda consequentia nota est. Primam autem probat, q. absonum est dicere, beatos quotidie digniores fieri maiori præmio æternæ gloriæ, & Deum negare illis remunerationem, nec velle illis eam promittere. De statu autem merendi gloriam accidentalem sibi, vel aliquod bonum alteri censet, illum etiam in beatitudine permanere, quia status viæ, vt opponitur statui beati, nihil ad hoc confert, sed satis est status perfectæ iustitiæ cum carentia illius præmij, quod per opus bonum, & liberum comparari potest.

18.  
*Cōfutatur  
1. ostenden-  
do etiā bea-  
tis ex Dei  
ordinatione  
provenire  
vt non me-  
reantur  
præmium  
essentialē.*

Sed in primo puncto, quamuis, vt dixi, satis con- naturale sit visioni beatæ constituere hominem in termino excludente statum amplius merendi illud essentialē præmiū, nihilominus nō censeo excludendam esse diuinā ordinationē & promissionē talis præmij sub conditione operum huius vitæ, & non illius, infra n. ostendam hanc promissionē esse necessariam ad proprium & consummatum meritum de condigno. Neque etiam probō, quod opera bona libere facta à beatis eo ipso quod à videntibus Deum fiunt, quamuis non fiant ab illis, vt beati sunt, non solum non esse actū meritoria, sed etiam de se non esse digna

tali præmio, id est, proportionata, & apta ad tale meritum, si Deus illa ordinare voluisset. Nam alias sequeretur, non potuisse Deum, etiam si vellet opera illa ad essentialē præmium augmenti gloriæ ordinare, tanquam illius meritoria de condigno. Sequela patet, quia si opus in se non habet condignitatem, & proportionem ad præmium, non pot. Deus sola sua voluntate efficere, vt sit dignum, vt idem Auctor late docet, & infra videbimus, & ita existimo facile concessurum esse sequelam. Mihi autem, vt verum fatear, consequens videtur valde absurdum, quia non est tam facile negandum potentiæ diuinæ, quod neque apparentem implicationem contradictionis habet. Et ratio à priori est, quia illa opera facta in beatitudine non sunt minus supernaturalia, nec minus bona, & libera, nec à persona minus grata, quam facta in via, sed opera non habent proportionem ad meritum de condigno, nisi ex illis conditionibus: ergo de se illa opera non sunt minus digna. Accedit, quod visio beata non est circumstantia talium operum, sed tantum concomitanter se habet in eadem persona, quod vt sit certius, ponamus talia opera non fundari in ipsa visione, sed in alia cognitione supernaturali extra verbum, quam beati habent: ergo visio vt sic, licet non confert dignitatem illis operibus, ita neque aufert, nam opus morale solum ex obiecto, & circumstantijs suam dignitatem accipit, & ita solum ex defectu illarum eandem amittit. Denique alias etiam opera Christi de se non haberent dignitatem, & sufficientiam ad merendum de condigno augmentum gratiæ animæ suæ, etiam si Deus ad illud præmium illa ordinare voluisset, quod ego certe dicere non audeam. Et sequela consequenter loquendo, manifesta est, quia iuxta illam sententiam, etiam opera Christi non ideo de facto non meruerūt illud augmentum, quia non fuerunt ad illud merendum ordinata, sed quia supposita visione etiam si fierent à tali persona, iam non erant digna talis augmenti.

Magis autem hoc declaratur in exemplis tractatis 19.  
de animabus purgatorij, & Elia, & Enoch, nam illi *vrgetur*  
non sunt extra statum viæ propter visionem: ergo *apertius*  
non ex natura rei. Dictus vero Auctor virtute negat *exemplis a-*  
consequentiā, & ita sentit, vt dixi, visionem esse suf- *nimarum*  
ficientem rationem excludendi statum merendi præ- *purgatorij,*  
mium essentialē, non tamen adæquatam. Si autem *& Elia, at-*  
queratur, quid sit in illis personis? Quoad animas *que Enoch.*  
purgatorij rationem reddit hic auctor his tantum  
verbis, *Non permanent in statu merendi, quia iam sunt ex-*  
tra statum viæ, & agoni suæ naturæ destinati in tale præmiū.  
Hæc autē ratio petit principium, hoc est enim, quod  
hic agimus, cur scilicet, solus status animæ coniunctæ  
corpore corruptibili sit natura sua destinatus ad  
viā, & statum merendi, & non status animæ separata  
non videntis Deum. Item non minus hic vrget  
ratio facta, quod opera animarum purgatorij sunt  
ex fide, & auxilio gratiæ, &c. cur ergo de se non sunt  
condigna, & apta ad tale meritum? Nam solum differunt  
in hoc, quod anima sit coniuncta, vel separata à corpore,  
quæ non est circumstantia de se augens, vel minuens  
valorem operis. Ac denique ex ea parte, quæ talia opera  
sunt ex fide, incredibilis est, non potuisse Deum, etiam si  
vellet concedere illud tempus animabus purgatorij, vel  
animabus Patrum in fine Abrahæ ad merendum de  
condigno augmentum gratiæ, & gloriæ liberæ, & cum  
gratia Dei bene operando. Nam si id potuit Deus, cum  
sola sua voluntate non possit facere, vt sint digna opera,  
quæ digna non erant, necessario sequitur, nunc opera  
talium animarum digna esse, vel fuisse, & ita ruit  
fundamentum illius sententiæ, dicere autem id fuisse  
impossibile Deo, incredibile est. Denique evidens esse  
videtur in Enoch, & Elia, de quibus etiam ille auctor  
fateretur esse extra statum merendi de condigno vitam  
æternam, & nihilominus in hoc perfititur, quod



quod illud etiam sit ex natura rei, & consequenter quod opera illorum non sunt digna. Vnde etiam sit consequens, vt etiam de potentia absoluta non poterit Deus illis hominibus concedere statum merendi simul cum illo modo viuendi, quem nunc habent, quod multo certe est incredibilius, cum illa diuersitas, quæ est inter illos, & nos, sit valde extrinseca, & accidentaria, & non sit circumstantia per se pertinet ad valorem, vel dignitatem operum. Neque etiam est vlla ratio, quæ probet, hunc modum viuendi in vita mortali connaturalem illi esse ita essentialem ad meritum de condigno, vt sine illo non possit in homine mortali etiam de absoluta Dei potentia inueniri. Neque dictus auctor aliam rationem affert, nisi quia peculiari Dei ordinatione in eo statu, & loca extra communem modum referuantur, vt nouis operibus nihil amplius mereantur. In quibus verbis non solum petit principium, vt dixi, sed etiam ex sola diuina ordinatione rationem sumit, ipsius rei profecto necessitate coactus, quia vera non potest aliunde vera ratio desumi. Inconueniens autem, quod sæpius repetit, & exaggerat, scilicet, quia illæ personæ suis operibus fierent dignæ maiori gratia, vel gloria, & Deus nollet illam dare, laborat in æquiuocatione illius verbi, *dignæ*, si enim intelligatur de dignitate actuali, quæ ius iustitiæ tribuat, nihil tale sequitur, quia hæc dignitas sine promissione, & pacto diuino non inuenitur, vt infra ostendam. Si vero sit sermo de dignitate (vt ita dicam) aptitudinali, quæ solum dicit sufficientiam quandam, & proportionem ex parte ipsorum operum, sic nullum est inconueniens, quod inferatur, sed potius est suis temporibus secundum conuenientiam Dei prouidentiam necessarium, vt euidenter ostendi potest in operibus Christi Domini etiam in statu viæ, quia de se sufficientia erant ad maiorem gloriam animæ promerendam, & nihilominus secundum conuenientiam Dei prouidentiam ad illam ordinata non fuerunt.

20.  
Cōfutatur  
secundo, ostendendo  
idem quo ad  
præmium,  
accidentale.

In alio puncto indistincte loquitur ille auctor de merito condigno, & congruo: nam loquitur de potestate merendi tam sibi, quam aliis, certum est autem, nullam puram creaturam posse aliis de condigno mereri, vt capite sequenti dicemus. Nos autem in presenti solum de merito condigno tractamus, & respectu illius nihil inter præmium accidentale, vel substantiale distinguendum putamus, & ideo absolute dicimus, statum viæ necessarium ad merendum præmium essentialē, esse etiam necessarium ad merendum de condigno præmium accidentale. Et ideo longe verius esse credimus, beatos non mereri de condigno accidentalia præmia, sicut neque animæ beatæ merentur de condigno resurrectionem, vel glorificationem suorum corporum, vt omnes Theologi docent. Quid vero de merito congruo dicendum sit, postea videbimus.

## CAPVT XVI.

*Vtrum ad meritum de condigno necessarium sit, vt aliquis sibi mereatur, vel possit etiam alteri tale meritum communicari?*

1.  
Quemque  
sibi mereri  
posse ostenditur.

Hæc quaestio partim pertinet ad conditiones necessarias ex parte merentis, partim postulat explicationem alterius termini, seu personæ, ad quam potest meritum referri, vt in eam eius effectus, seu præmium conferatur. Est autem certum, posse vnunquemque sibi mereri, tum quia sicut meritum fundatur præcipue in actu immanente voluntatis, ita ipsum etiam est quasi immanens, & ipsimet operanti laudem, & vtilitatem, seu commodum affert, tum etiam quia ipse operans iustissime potest sibi intendere præmium per opera sua, imo, vt supra dixi, etiam si hanc formalem intentionem non habeat, per

se, & intrinsece imbibitur in ipso opere, si non excludatur, tum denique, quia licet causa meritoria ad efficientem reducatur, non est tamen causa physica, sed moralis, quæ ab alio expectat conferendum præmium, & ideo inter personam merentem, & cui meretur, non requiritur distinctio. Potest ergo vnusquisque sibi mereri, quod etiam ex Scripturis, & testimoniis allegandis à fortiori conuincitur, vt videbimus.

Difficultas ergo est, an hæc conditio sit necessaria, vel possit etiam vnusquisque iustus aliis de condigno mereri? Et ratio dubitandi esse potest primo, quia iustus merendo, quodammodo facit suum id, quod meretur: nam licet illud non statim recipiat, acquirit in illud quoddam iustitiæ ius apud Deum, quod moraliter domino, & possessioni æquiualeat, ergo potest efficaciter illud alteri donare, nam hoc ei liberum est, & nulla lege prohibetur, ergo si iustus operans intendat alteri de condigno mereri, & quasi ius suum in illud transferre, reuera illi merebitur. Secundo suadet hoc exemplo satisfactionis pro temporali poena, nam potest vnus iustus pro alio condigne satisfacere, iuxta doctrinam sanam, & certam, quam ex materia de poenitentia suppono, ergo & mereri. Probatur consequentia, nam ideo potest satisfacere, pro alio, quia est veluti dominus illius poenæ, quam ad satisfaciendum voluntarie sumit, & potest alteri illam donare, sed in hoc videtur esse eadem ratio de merito, & premio, vt propositum est, ergo. Tertio argumentari possumus exemplo Christi, qui gloriam animæ, quam sibi mereri non potuit, aliis meruit, quasi donando illis merita sua, cur ergo non poterit idem facere vnusquisque iustus? Nam licet meritum Christi in aliis infinite excedat propter dignitatem personæ, quoad hoc tamen videtur esse eadem ratio, quia hæc potestas non videtur fundata in excellentia personæ, sed in sola libertate donandi, & ius suum in alium transferendi.

Nihilominus dicendum est, neminem iustum, siue Angelum, siue purum hominem posse aliis mereri de condigno, sed sibi tantum. Ita sumitur ex D. Thoma dicta q. 114. artic. 6. vbi expositores id tanquam certum supponunt. Idemque communiter docent in 3. p. q. 1. artic. 3. & q. 19. & reliqui Theologi in 3. d. 20. tractantes de Christi merito, docent enim proprium, & singulare in ipso fuisse aliis de condigno mereri. Et probatur primo ex Scriptura. Vbi cumque enim loquitur de premio iustorum, dicit, *vnusquisque esse dandum secundum opera sua*, vt dicitur Apocalypf. 14. vel, quod *vnusquisque referat propria corporis prouersum, siue bonum, siue malum*, vt dicitur. 2. ad Corinth. 5. vel quod *vnusquisque pro se rationem reddet*, Et specialiter de iustis dicitur Apocalypf. 14. *Opera enim illorum sequuntur illos*: ergo quoad præmium beatitudinis nulli profunt, nisi opera propria ex gratia facta, & meritis Christi coniuncta. Hæc enim Christi merita nunquam excludimus, neque etiam agimus de illa gloria, quæ correspondet gratiæ iustis collata ex opere operato propter solum Christi meritum. nam illa gloria non est proprium præmium nostrorum meritum, sed est præmium meritum Christi nobis applicatorum, & ita illud recipiunt, non per iudicium suorum operum, sed per iudicium, vt sic dicam, applicationis factæ meritum Christi, & iuxta gratiam per talem applicationem ex opere operato collatam, seclusa ergo hac gratia, & gloria illi respondente, ad tribuendum vnusquisque homini præmium gloriæ in diuino iudicio, sola vnus cuiusque hominis opera ponderantur, vt ex præcitatæ locis constat, & ex forma iudicii Matth. 25. ergo vnusquisque per sua opera sibi soli essentialē præmium meretur. Secundo probatur ex doctrina Ecclesiæ, nam hic est communis sensus eius, & ita vniuersaliter proponitur fidelibus iudicium, & retributio suorum operum. Et satis aperte docuit

2.  
Quod & al  
teripossit  
arguitur 1.

Arguitur

Vide tomo  
de Poenit.  
disp. 48. se-  
ctio. 3.

Arguitur

3.  
Assertio  
neg.

Probatur  
1. ex Scrip.

Probatur  
2. ex doctrina  
Ecclesiæ.



Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. dicens. *Atque ideo bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filijs Dei per Christum IESVM misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus fideliter reddenda. Vbi relatiuum illud ipsorum respectiue, seu cum proportionem accommoda accipiendum est, id est, tanquam merces unicuique promissa secundum merita ipsius.* Sicut loquutus est Paulus quem statim Concilium allegat. 2. ad Timot. 4. dicens: *Bonum certamen certavi, &c. in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quia nimirum eam sibi non alius suo cursu, & certamine promeruit.* Declarat autem illam futuram esse de reliquis, cum ait: *Non solum autem mihi, sed & ijs, qui diligunt aduentum eius.* Atque hoc modo docet inferius idem Concilium, esse factam promissionem mercedis æternæ, scilicet, *ut qui vel potum aquæ frigida dederit, non sit sua mercede cariturus.* Neque vnquam inuenietur promissio illius beatitudinis propter merita alterius. Vnde recte Hieronymus Matth. 25. circa parabolam de decem Virginibus, & circa responsum prudentum. *Ne forte non sufficiat nobis, &c. Hoc (inquit) non de auaritia, sed de amore respondentem.* Vnusquisque enim pro operibus suis mercedem recipiet, neque in diem iudicij aliorum virtutes possunt aliorum vitia subleuare. Sic etiam dixit Chrysostom. homil. 13. ad Populum circa finem, vnum non mereri alijs, sed vnumquemque sibi, quia de factis suis vnusquisque iudicandus est. Præterea August. lib. 1. de Peccator. merit. capit. 14. & tract. 4. & 5. in Ioan. docet, proprium Christi esse, sanctificare alios, vtique merendo illis gratiam, vel remissionem peccatorum, sine quibus non potest gloria mereri. Accedit, quod idem D. Augustinus. tract. 73. & 102. in Ioan. docet, neminem posse orando pro alio infallibiliter pro illo impetrare, ergo à fortiori sentit, non posse vnum alteri de condigno mereri, quia merito de condigno præmium infallibiliter responderet. Denique communis vox Sanctorum Patrum est, quod in beatitudine Sancti meritorum diuersitate fulgebunt, alius magis, alius minus vt ait Augustinus serm. 59. de tempore, & supra lib. 9. late diximus, de augmento gratiæ tractando, ergo illud præmium unicuique tantum secundum proprium meritum reddendum est.

4. *Prima ratio quorundam pro eadem assert.* Ratio huius veritatis multiplex reddi solet. Prima esse potest, quia operationem esse meritoriam nihil aliud est, quam esse laudabilem, sed non potest vnus reddere alterum laudabilem sua operatione, sed tantum se ipsum, ergo nec potest alteri mereri, sed tantum sibi. Consequentia cum Minori per se nota sunt. Maior autem probatur, quia ratio meriti ideo quasi connaturaliter sequitur ex actione morali, & bona, quia est digna laude, ergo signum est, rationem meriti consistere in quadam dignitate laudis, quæ laus vicem habeat remunerationis. Hæc ratio mihi non probatur: quia falsum principium sine fundamento assumit. Quauis enim aliqui moderni totam rationem meriti in dignitate laudis constituent, non satis video, qua ratione, vel probabilitate ratio meriti ita consistat. Primo quia D. Thomas.

Reijcitur. 1.

Vasq. 1. 2. disp. 77. 6. 3. disp. 213. cap. 5.

1. 2. q. 21. art. 2. & 3. distinguit in actu bono esse laudabilem, vel esse meritorium tanquam duas proprietates distinctas. Esse autem actionem laudabilem, idem est, quod esse laude dignam, vt ex ipsa verborum proprietate constat. Vnde gratias commentatur quidam, D. Thomam non intellexisse per laudabilem, esse laude dignum, sed esse studiosum. Imo hoc etiam verbis D. Thomæ repugnat, nam inquit, an actus bonus sit laudabilis, quis autem quærat, an actus bonus sit studiosus, cum illæ voces in moralibus synonymæ sint? Inquit, an ex bonitate habeat actus, quod sit dignus laude, & deinde inquit de merito tanquam de proprietate distincta. Deinde respondendo vtrique quæstioni, eas ex diuersis habitudinibus distinguit: nam bonus actus dicitur

laudabilis, quia est imputabilis operanti, meritorius autem per ordinem ad retributionem. Vnde notari potest duplex alia differentia, vna est, quod actus non dicitur laudabilis respectu alicuius particularis personæ superioris, inferioris, vel æqualis, sed generaliter respectu cuiuscumque recte iudicantis, meritum autem dicitur respectu determinatæ personæ, apud quam quis meretur, quæ ordinarie superior, & potentior esse solet. Alia differentia est, quod laus non respicit rationem, seu obligationem iustitiæ, sed solum dignitatem quandam, seu proportionem, & ideo licet opus bonum sit laudabile à quocumque: nemo tamen, per se loquendo, tenetur illud laudare, nisi aliunde obligatio proueniat, vel ex suppositione, quod de tali opere loqui velit, meritum autem dicitur per ordinem ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam ab eo, in cuius commodum, vel honorem factum est opus, vt D. Thomas dixit: aliud ergo est meritum, quam dignitas laudis. Præterea est euidentis ratio, quia si meritum nihil aliud esset, quàm dignitas laudis, præmiū meriti nihil aliud esset, quam laus, nam dignitati laudis sola laude satisficit. Consequens autem admitti nullo modo potest, quia beatitudo est potissimum præmium meriti. Respondet, imo beatitudinem habere propriam, ac veram rationem laudis. Sed hoc etiam nouum est, & incredibile, nam laus est bonum extrinsecum, quod non inheret laudato, vt videtur per se notum: nam propterea etiam ipsi Deo potest ex tempore aduenire laus, beatitudo autem est bonum intrinsecum, & inherens beato. Item alias gratia quoad augmentum esset laudatio, quia est præmium meriti, & sic de cæteris bonis, quæ propter meritum dantur operanti, non vt laudetur tantum, sed vt perficiatur, & hoc maxime respicit meritum. Denique si illa ratio in proposito vera esset, neque de potentia absoluta posset vnus mereri alteri de condigno. Sequela patet, quia repugnat aliquem laudari digne propter opus alterius. Et ratio est, quia actus est laudabilis, quatenus est imputabilis operanti, nemini autem vere imputari potest opus alienum, sicut etiam nemo esse potest vituperabilis propter opus alienum. Si ergo nihil aliud est meritum, quam dignitas laudis, non minus repugnabit mereri alteri, quam illum constituere laude dignum per opus alienum. Consequens autem est falsum, vt etiam de puris hominibus statim dicemus: idem autem etiam in Christo Domino sequeretur, quia non potuit immediate, & formaliter facere nos laude dignos suis operibus, licet potuerit nobis mereri auxilia, quibus opera laude digna faciamus, quia vt dixi, nemo est propria laude dignus, nisi propriis operibus. Vnde etiam videtur ex illo principio inferri, nunc etiam iustum non posse mereri de congruo alteri, quia etiam illud meritum consistet in aliqua dignitate laudis, quæ non potest alteri tribui, vt declarauimus.

Reijcitur. 3.

Cuiusdam euasione euerfio.

5.

Secunda ratio assertionis principalis reddi potest, quia meritum de condigno radicitur in gratia sanctificante, vt diximus, gratia autem sanctificans assert. potest esse principium merendi de condigno vitam æternam personæ, cui inest, non vero alijs. Vnde consequentia tum quia supra diximus, iustum solum posse mereri illam coronam iustitiæ, quæ fit etiam hæreditas, tum etiam quia opera à tali gratia procedentia non possunt habere valorem, & condignitatem cum gloria alteri conferenda, cum non possint ad illam ordinari tanquam ad hæreditatem debitam merenti, ratione suæ gratiæ. In quo potest aliquod discrimen inter Christum, & alios puros homines considerari: nam Christo propter gratiam vniionis debita erat tota congregatio iustorum tanquam



quam eius hereditas iuxta illud Psalm. 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hereditatem tuam*, & ideo potuit tam Angelis, quam hominibus gratiam mereri, est enim gratia vnionis ex vi suæ excellentiæ gratia capitalis (vt sic dicam) & vniuersalis in influendo, quod non habet vlla gratia personæ creatæ.

6. *Eius insufficiens ratio, si diuina ordinatio non adiungatur.* Atque hæc quidem ratio optima congruentia est diuinæ ordinationis: tamen sine hac non potest esse adæquata, vel sufficiens ratio, vt ex dicendis patebit. Vnde in primis falsum est opera vnus iusti non habere sufficientem condignitatem, & proportionem cum gloria alterius, vel gratia in proportionato gradusumpta. Nam gloria eo quod sit propria, vel alterius, in se non est maior, aut minor, si cætera sint paria, ergo si opus iusti ex charitate profectum habet condignitatem cum aliqua gloria operanti reddenda, eandem haberet cum simili gloria etiam si esset reddenda alteri, nam quod est æquale vni ex duobus inter se æqualibus, etiam est æquale alteri. Neq; ob stare potest, quod gratia quasi ex naturali inclinatione tendat ad propriam beatitudinem habentis illam & non alterius, quia hoc est verum de appetitu innato, seu de connaturali debito. Hoc autem solum non sufficit ad meritum de condigno sine diuina ordinatione, vt capite sequenti dicemus. E contra vero, si diuina ordinatio ponatur, illa sufficit sine illa peculiari habitudine, seu connaturalitate, si aliqui in opere ipso dignitas, & proportio inueniatur, vt magis statim declarabo.

7. *Propria assertionis ratio, est prædicta ordinatio.* Dico ergo adæquatam rationem esse, ob quam vnus iustus non potest alteri gloriam mereri de condigno, quia Deus nõ ordinauit, nec proposuit alicui vt præmium gloriam alterius, sed tantum propriam, nemo autem in stadio currens potest mereri aliud brauium, nisi quod à supremo gubernatore in præmium est vincitibus propositum. Et hæc est sententia cõmunis Theologorum, quos allegaui supra, & disputatio. 4. de Incarnat. sect. 7. & in particulari sequitur Medin. dicta quæst. 114. artic. 6 & ibi alii moderni, & Valent. punct. vltim. totius tom. 2. Congruentia autem huius diuinæ ordinationis præter influentiam in ratione secunda scilicet, quod gratia creata vnus hominis non influit ex natura sua in alios, nec constituit vnum hominem caput aliorum, reddi potest alia, quæ sumitur ex D. Thoma in 4. d. 20. & 45. quia meritum de condigno esse debet quasi dispositio conueniens ad propriam sanctificationem eius, cui gloria conferenda est, nullus autem potest recte disponi per actiones alterius, quia dispositio esse debet affectio intrinseca eius, qui disponitur. Vnde sicut nemo potest fieri studiosus per opera alterius, ita neque disponi ad maiorem sanctitatem. Hæc autem congruentia maxime habet locum respectu adultorum, non vero videtur ita efficax respectu paruulorum, & ideo Christus his meruit gratiam dandam sine dispositione eorum, per instrumentum ab ipso institutum, adultis vero non meruit gratiam, nisi merendo simul dispositionem, & auxilium ad illam. Nihilominus tamen ad vtrosque potest ratio accommodari, quia opera iustorum non merentur, nisi simul disponendo ad præmium gloriæ, & ideo non merentur paruulo, quem non possunt disponere, neq; etiam merentur de condigno adulto aliam dispositionem, quia etiam iustus non meretur sibi nouam dispositionem, sed per se bene disponendo, & afficiendo personam præmium etiam sibi proportionatum merentur. Demum addi potest alia congruentia, quæ hanc magis declarat, quia meritum cuiuslibet iusti finitum est, ideoque cuiuslibet operi eius definitum præmium gloriæ, & gratiæ respondet, ideoque non posset quis de condigno alteri gloriam mereri, quin simili gradu gratiæ, & gloriæ se ipsum priuaret, quia fieri non potest, vt aliquis simul, & sibi mereatur totam gloriam condigne respondentem operi suo, & aliam gloriam al-

8. *Ad 1. arg. in n. 2.* Atque in hunc modum explicata ratio huius veritatis, facile dissoluit rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim dicimus, non sufficere, quod ius ad præmium sit aliquo modo proprium bene operantis, quia illud ius ex diuina ordinatione definitum est ad propriam gloriam merentis. Vnde etiam dici potest, prohibitam esse alienationem, vel liberalem donationem talis iuris, tum quia esset contra debitum ordinem charitatis, tum etiam quia esset ultra modum, & ordinem à Deo statutum, nam esset postulare præmiū operibus non promissum. Ad secundum de comparatione meriti ad satisfactionem respondetur etiam ex dictis, nõ esse similem rationem, nā remissio pœnæ temporalis, pro qua fit satisfactio, non pertinet per se ad maiorem, vel minorem sanctitatem animæ, sicut iustificatio, vel noua acceptatio ad gloriam, quæ semper in sanctitate intrinseca fundatur. Et ideo quauis in merito de condigno non fuerit conueniens esse cõmunicationem inter iustos, nihilominus meritum ordinauit Deus, vt in satisfactionibus esse posset, ita vt possit vnus iustus suam satisfactionem pro altero efficaciter offerre, & se ipsum priuare remissione illius tali satisfactioni correspondente, vt alteri profit, quia reatus pœnæ, qui manet remissa culpa, non minuit sanctitatem, nec iam pertinet ad malum culpæ, sed ad malum pœnæ, & ideo non est contra charitatem Dei, vel sui, se priuare pro tunc illa remissione pœnæ. Neque etiam ex parte alterius hoc repugnat, quia remissio pœnæ non fit per dona intrinseca, nec per augmentum sanctitatis, vt utrumque autem longe aliter in merito inuenitur, vt iam explicauimus, & dixi etiam in 4. tomo de Pœnitent. disp. 47. sect. 2. Tertium erat de exemplo Christi, ex dictis etiam colligitur multiplex diuersitas, nam in Christo certissime constat de diuina ordinatione, quia missus est, vt esset aliorum sanctificator, & redemptor, deinde, illa ordinatio habet alius, & specialius fundamentum in Christo, quam habere posset in quacunque persona creata propter gratiam vnionis, & meriti infinitatem, hinc denique tale meritum pro aliis nullum incommodum potuit Christo asserre, sed magnam gloriam, & dignitatem, tum quia ille non fuit iustificatus, vel glorificatus ex meritis, sed vt propriam & connaturalem gloriam, & sanctitatem habuit, & ita donando aliis sua merita nullo se bono spiritali priuauit, tum etiam quia meritum eius fuit infinitum, & ideo quauis per proprium meritum esset consequuturus essentialem gloriam posset illam sibi, & aliis integre mereri, nulla est ergo comparatio, seu similitudo.

9. *An extendatur assertio hæc ad quoduis aliud præmium ab essentiali?* Duo vero breuia dubia explicanda super sunt. Primum est, an hoc quod diximus de merito essentialis præmiū gloriæ intelligendum etiam sit de quocumque alio dono gratiæ, & de quouis præmio accidentali. Ad quod breuiter respondeo, assertionem esse vniuersaliter intelligendam. Ita sentit D. Thomas in dicto artic. 5. & reliqui Theologi, qui & absolute negant, posse vnum iustum mereri alteri de condigno, & quoties affirmant, vnum posse mereri aliquid alteri, quicquid illud sit, de merito de congruo illud declarant. Ratione declaratur breuiter ex dictis, quia de habituali gratia, vel augmento eius eadem ratio est, quæ de gloria, tum quia & gloria respondet gratiæ, & non acceptatur quis ad gloriam, vel maiorem gloriam, nisi per infusionem, vel augmentum gratiæ, & ideo nemo meretur etiam sibi augmentum gloriæ, nisi merendo gratiæ augmentum, quæ omnia

8. *Ad 1. arg. in n. 2.* Atque in hunc modum explicata ratio huius veritatis, facile dissoluit rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim dicimus, non sufficere, quod ius ad præmium sit aliquo modo proprium bene operantis, quia illud ius ex diuina ordinatione definitum est ad propriam gloriam merentis. Vnde etiam dici potest, prohibitam esse alienationem, vel liberalem donationem talis iuris, tum quia esset contra debitum ordinem charitatis, tum etiam quia esset ultra modum, & ordinem à Deo statutum, nam esset postulare præmiū operibus non promissum. Ad secundum de comparatione meriti ad satisfactionem respondetur etiam ex dictis, nõ esse similem rationem, nā remissio pœnæ temporalis, pro qua fit satisfactio, non pertinet per se ad maiorem, vel minorem sanctitatem animæ, sicut iustificatio, vel noua acceptatio ad gloriam, quæ semper in sanctitate intrinseca fundatur. Et ideo quauis in merito de condigno non fuerit conueniens esse cõmunicationem inter iustos, nihilominus meritum ordinauit Deus, vt in satisfactionibus esse posset, ita vt possit vnus iustus suam satisfactionem pro altero efficaciter offerre, & se ipsum priuare remissione illius tali satisfactioni correspondente, vt alteri profit, quia reatus pœnæ, qui manet remissa culpa, non minuit sanctitatem, nec iam pertinet ad malum culpæ, sed ad malum pœnæ, & ideo non est contra charitatem Dei, vel sui, se priuare pro tunc illa remissione pœnæ. Neque etiam ex parte alterius hoc repugnat, quia remissio pœnæ non fit per dona intrinseca, nec per augmentum sanctitatis, vt utrumque autem longe aliter in merito inuenitur, vt iam explicauimus, & dixi etiam in 4. tomo de Pœnitent. disp. 47. sect. 2. Tertium erat de exemplo Christi, ex dictis etiam colligitur multiplex diuersitas, nam in Christo certissime constat de diuina ordinatione, quia missus est, vt esset aliorum sanctificator, & redemptor, deinde, illa ordinatio habet alius, & specialius fundamentum in Christo, quam habere posset in quacunque persona creata propter gratiam vnionis, & meriti infinitatem, hinc denique tale meritum pro aliis nullum incommodum potuit Christo asserre, sed magnam gloriam, & dignitatem, tum quia ille non fuit iustificatus, vel glorificatus ex meritis, sed vt propriam & connaturalem gloriam, & sanctitatem habuit, & ita donando aliis sua merita nullo se bono spiritali priuauit, tum etiam quia meritum eius fuit infinitum, & ideo quauis per proprium meritum esset consequuturus essentialem gloriam posset illam sibi, & aliis integre mereri, nulla est ergo comparatio, seu similitudo.

9. *An extendatur assertio hæc ad quoduis aliud præmium ab essentiali?* Duo vero breuia dubia explicanda super sunt. Primum est, an hoc quod diximus de merito essentialis præmiū gloriæ intelligendum etiam sit de quocumque alio dono gratiæ, & de quouis præmio accidentali. Ad quod breuiter respondeo, assertionem esse vniuersaliter intelligendam. Ita sentit D. Thomas in dicto artic. 5. & reliqui Theologi, qui & absolute negant, posse vnum iustum mereri alteri de condigno, & quoties affirmant, vnum posse mereri aliquid alteri, quicquid illud sit, de merito de congruo illud declarant. Ratione declaratur breuiter ex dictis, quia de habituali gratia, vel augmento eius eadem ratio est, quæ de gloria, tum quia & gloria respondet gratiæ, & non acceptatur quis ad gloriam, vel maiorem gloriam, nisi per infusionem, vel augmentum gratiæ, & ideo nemo meretur etiam sibi augmentum gloriæ, nisi merendo gratiæ augmentum, quæ omnia

8. *Ad 1. arg. in n. 2.*

Ad 2

Ad 3.

9. *An extendatur assertio hæc ad quoduis aliud præmium ab essentiali?* Respons. affirm.



omnia in libr. 9. capit. 2. ostensa sunt. Vnde etiam è contrario non potest sibi mereri gratiam, vel augmentum eius, quin simili modo gloriam mereatur. Ergo multo magis respectu alterius non potest quispian ei mereri gratiam, cui non potest mereri gloriam. Hæc autem ratio, quæ immediate de gratia sanctificante procedit, consequenter idem probat de charitate, quæ eandem omnino proportionem seruat cum gratia, & consequenter de aliis virtutibus, & donis per se connexis cum charitate, & gratia in eodem libr. 9. c. 4. declaratum est. Vtiterius vero idem dicendum est de habitibus fidei, & spei, non enim potest vnus iustus alteri mereri, vt habitus fidei eius augeatur sine actu fidei, vel proprio merito alterius, quia licet illi habitus non sint ita connexi cum gratia, quin sint separabiles ab illa, nihilominus pertinent ad substantialem iustitiam, & bonam suscipientis dispositionem postulant, ideoque eadem est de illis ratio. Neque etiam potest vnus iustus alteri mereri de condigno auxilia gratiæ, quia hæc non dantur, nisi in ordine ad vitæ æternæ consecutionem, & ideo qui non potest alteri illum finem de condigno mereri, nec media ad illum finem eidem mereri potest. Ac denique eadem ratione non potest quis mereri alteri de condigno accidentalem gloriam, quia hæc non datur, nisi vt proprietates consequens gloriam essentialem, & ideo supponit meritum eius, vt supra in simili argumentatus sum.

10. *Ratio facta* Vltimo habet hic locum principalis ratio supra facta quod ad omne meritum de condigno necessaria est diuina lex, qua vnum tanquam meritum, ad aliud tanquam præmium ordinauerit, in præfenti autem nulla est talis ordinatio diuina, neque ostendi potest.

11. *An procedat predicta assertio etiam de potentia absoluta?* Secundum dubium est, an id, quod diximus, vnum iustum non posse mereri alteri de condigno, verum sit tantum de potentia ordinaria, vel etiam de absoluta. Aliqui enim moderni negant hoc fieri posse etiam de potentia absoluta propter fundamentum supra tactum, quod meritum de condigno non pendet ex ordinatione diuina, sed intrinseca dignitate operis, quam Deus sola sua voluntate supplere non potest, si actui secundum se spectato non inest, sed actus vnus iusti non habet condignitatem, & proportionem cum præmio præsertim gloriæ, vel gratiæ alterius: ergo. Confirmari hoc potest illa congruentia quod tale meritum esset repugnans ordini charitatis, quod autem huiusmodi est, etiam repugnat ordinationi diuinæ, nam quæ à Deo sunt ordinatissima sunt. Assumptum declaratur nam in casu illo de potentia absoluta, vel Deus statueret, vt homo eodem actu sibi mereretur ad æquatum præmium, & simul mereretur alteri, & hoc esset supra dignitatem operis, & sic non esset de condigno, vel statueret, vt homo alteri posset dare præmium suorum operum, & se ipso illo priuare, & hoc esset contra ordinem charitatis, & rectam rationem.

12. *Veræ responsio.* Nihilominus resoluo potuisse Deum si vellet, hanc rationem merendi de condigno inter homines instituire, & dare vni dignitatem, & vires gratiæ sufficientes ad merendum alteri gratiam, & gloriam, & remissionem peccatorum de condigno. Hæc tractatur latius in 3. p. q. 1. art. 2. vbi disp. 5. sect. 7. id docui, & D. Thom. & antiquorum Theologorum doctrinam esse ostendi, quos nunc propterea omitto. Idem sequuntur moderni expositores D. Thomæ, ad illum art. 6. q. 114. Sic enim sentit Medina dub. 8. cum ait, in homine iusto inueniri dignitatem operantis, & proportionem operis cum præmio, deesse autem diuinam ordinationem respectu alterius. Nam ex hoc principio sequitur euidenter resolutio posita, quam in 3. p. idem auctor tradiderat. Item Cumelius dicto art. 7. §. Dixi in superioribus, vbi æquiparat illud meritum condignum de potentia absoluta cum merito, quo nunc vnusquisque sibi meretur. Idem tenet

Lorca dicto art. 6. dicens, non magis excedere valorem operum gratiæ gloriam alterius, quam gloriam operantis. Idem Valentia dicto punct. vlt. qui etiam addit, potuisse Christum de potentia absoluta mereri hominibus gratiam, & modum, quo vnus posset alteri de condigno mereri.

Fundamentum huius resolutionis in dictis circa rationem secundam continetur, scilicet, quod nec ex parte personæ merentis, nec ex parte operum eius inuenitur defectus proportionis, aut condignitatis, sed solius tantum ordinis connaturalis, quem facile potest Deus sua ordinatione supplere. Vnde ex hac parte non inuenitur repugnantia, vt dixi, licet sola extrinseca voluntas Dei non det operi dignitatem, nihilominus opus ex se dignum potest ad hoc, vel illud præmium connaturalem habens proportionem, vel omnino extrinsecum, dummodo non excedat valorem operis pro suo arbitrio ordinare, imo etiam posset opus quantumvis de se dignum ad nullum præmium ordinare, vt in sequentibus capitulis videbimus. Neque etiam est repugnantia ex parte alterius, cui dandum est præmium. Nam si ille sit iustus, facile posset alter illi mereri augmentum gratiæ, quod posset Deus illi conferre sine propria dispositione per actum proprium, quia licet hic modus augmenti gratiæ congruentior videatur, posset Deus illum non obseruare secundum aliud consilium voluntaris sue. Vel etiam posset non reddere illud præmium vsque ad statum gloriæ, vbi noua dispositio non postulatur. Si autem ille alter, cui iustus meretur, esset in peccato mortali (vt originale omitto) non posset sine nouo miraculo vnus mereri primam gratiam, nisi merendo ei simul dispositionem ad illam, & ad remissionem peccati, posset autem facile etiam ad talem dispositionem meritum ordinare, si Deus vellet. Vel cum de potentia absoluta possit Deus remittere peccatum per infusionem habitus, sine actuali dispositione peccatoris, etiam posset ad hunc modum remissionis sub conditione meriti alterius se obligare. Nec denique ex ordine charitatis, vel ex aliqua alia indecentia, quæ in tali institutione inueniatur, vlla repugnantia recte cogitatur: nam in primis posset Deus alicui homini excellentem aliquem gradum gratiæ conferre gratis & sine illius merito, prædestinando illum ad tantam gratiam, & non maiorem, & obligare illum ad merendum aliis. In hac vero institutione nihil est ex parte Dei, quod non deceat bonitatem eius, & iustitiam, nec ex parte hominis esset aliqua inordinatio, quia ipse supponitur iam esse gratus Deo, quantum Deus voluit, & ordinauit. ergo nihil præter charitatem propriam, & multum iuxta proximi charitatem ageret pro aliis merendo. Simili modo posset Deus homini præfigere certum tempus ad merendum pro se, & aliud postea concedere ad merendum pro aliis. Imo etiam (licet difficultas appareat) postquam iustificauit hominem liberam facultatem illi facere, vel merendi sibi augmentum gratiæ, & gloriæ, vel merendi aliis, & tunc licet talis homo merendo aliis, & priuando se illo augmento, nimis liberaliter ageret, non tamen peccaret, tum quia non tenetur quis semper suis operibus in gratia crescere, tum etiam quia in casu supponitur diuina facultas, seu licentia sic operandi, ergo tale opus esset vere meritorium alteri, quia nulla interueniret malitia, quæ illud impediret. Ex his ergo omnibus concluditur communis ratio in his quæstionibus de potentia absoluta, quia vbi non ostenditur implicatio contradictionis, neque aliud repugnans rebus ipsis, vel diuinæ Sapientiæ, aut aliis attributis Dei, non est negandum, fieri posse à Deo, vt ex ipsius omnipotentia euidenter est, sed in hoc opere, de quo tractamus, nec implicatio, nec talis repugnantia inuenitur, vt discursu facto ostensum est, ergo sine dubio potest à Deo fieri, & rationibus in contrarium factis n. 11. satis responsum est.

13.  
Eius ratio.



## CAPVT XVII.

*Vtrum diuina ordinatio, & quasi lex positiua Dei sit  
ad meritum de condigno necessaria?*

**1.** *Ordinatio, & promissio non idem.* Explicatis conditionibus ad meritum necessariis, ex parte operum, & personarum, vel personarum merentium, & quibus meretur, superest explicandum, quid ex parte Dei, apud quem, & à quo mere-mur, necessarium sit, vt nostra opera vere habeant vim, & efficaciam meriti de condigno. Duo autem tantum possunt in presenti cogitari. Vnum est ordinatio, seu institutio diuina, qua voluerit tale opus ad tale primum ordinare. Aliud est diuina promissio, qua se obligauerit ad dandum tale primum sic operanti. Imo Theologi vix inter hæc distinguunt, ideoque sub vna quæstione vtrumque concludunt, tamen in rigore diuersa sunt: nam posset esse ordinatio sine promissione, statuendo conditiones sufficientes, ad meritum, & nihilominus non se obligando ad dandum primum, sed liberalitati suæ hoc reseruando, quanuis è contrario non possit esse promissio premii sine præiua ordinatione meriti, si ad substantiam eius necessaria est, & ideo ad maiorem claritatem visum est de illis duabus conditionibus distincte dicere, incipiendo ab illa, quæ nature ordine, seu in subsistendi consequentia prior est, vt declarauit.

**2.** *1. opinio  
requirens  
Dei ordina-  
tionem ad  
meritum.*

In quæstione ergo proposita duæ videntur esse sententiarum extreme contrariæ. Prima est, nullam operis perfectionem, vel personæ creatæ dignitatem etiam gratiæ, & sanctitatis ad meritum de condigno sufficere, nisi diuina ordinatio talis operis ad tale primum intercedat. Ita sentit Scotus in 3. d. 18. q. vnic. §. In ista quæstione, vbi hac ratione definit meritum per ordinem ad acceptationem, dicens, *esse aliquid acceptatum vel acceptandum, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum, &c.* Et postea subdit, in Deo nihil esse acceptandum, quod non sit acceptatum, & ideo definiendo meritum apud Deum, satis esse dicere, *esse aliquid acceptatum, &c.* Acceptatio autem Dei libera est, & ordinationem eius requirit. Idem docuerat in 1. d. 17. q. 2. in fine ar. 1. §. Sed tunc est vltimus, &c. Cum his, quæ docet ar. 2. & sequuntur ibi Ochā. q. 2. Greg. q. 1. ar. 2. & Gabr. q. 3. ar. 3. dub. 2. & in 2. d. 27. q. vnic. per totū, & Durand. in 1. d. 17. q. 2. n. 13. & in 2. d. 27. q. 2. n. 12. & in 3. d. 20. q. 1. & 2. Marfil. in 2. q. 18. ar. 4. Supplement. Gabr. in 4. d. 49. q. 4. ar. 2. Castro contr. hæref. verb. Meritum, Vega q. 5. de Iustificatione ad 1. & 3. Ex his vero auctoribus antiquiores non solum putant esse necessariam ad meritum apud Deum ipsius ordinationem, sed etiam illam sufficere, vt opus fiat meritum, si alioqui sit opus liberum, & laudabile. Alii vero aliquid amplius requirunt ex parte operis, nihil autem sufficere putant sine prædicta ordinatione. Et in hoc posteriori sensu videbimus infra huius sententiæ fundamenta.

*Postea opinio-  
nis sen-  
sus duplex.*

**3.** *Prioris sensus fundamentum.* In priori autem sensu fundamentum est quia opera non tantum habent, vel habere possunt moralem valorem ex natura sua, seu ex conditionibus sibi intrinsicis, sed etiam ex impositione Principis, ergo multo magis poterunt opera hominis habere valorem ex impositione Dei, quæ illis adiungitur eo ipso, quod ad tale primum ordinantur, & ad illud acceptabilia redduntur. Antecedens patet exemplis humanis, nam moneta accipit valorem ex impositione Principis, etiam si sit vltra qualitatem, seu æstimationem materiæ per se spectatæ. Item in certamine eo ipso, quod brauium proponitur pro vinculis in cursu, quantumvis pretiosum sit brauium in velocissimo cursu est sufficiens meritum eius, quanuis cursus per se spectatus, & seculo certamine non esset tanta mercede dignus, accrescit ergo illi valor ex impositione, seu extrinseca ordinatione. Erratio reddi potest quia iste valor non est aliquid physicum, & reale quod in hæreat actui, sed est quid morale consistens in humana æstimatione,

*Exemplis.*

*Statuitur  
ratione.*

quæ circumstantiis extrinsecis sepe augetur, ergo maxime augeri potest ex diuina impositione. Atque hinc etiam colligunt dicti Auctores, præsertim Durandus necessitatem huius diuinæ ordinationis, quia sine illa non putant opera hominis posse habere valorem ad primum gloriæ sanctificantem, & ad hoc inducunt illud Pauli ad Rom. 6. *Exultimo, quod non sunt condignæ passionibus huius temporis ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis*, intelligi enim oportet, non esse condignas per se spectatas, & nisi Deus illas acceptare voluisset, & ordinasset.

Secunda sententia est extreme contraria, nimirum supposita diuina gratia sanctificante persona, & adiuvante ad supernaturalia opera perficienda, non esse necessariam aliam diuinam ordinationem extrinsecam Dei quasi positiua lege superadditam. Ita sentit Caiet. 1. 2. q. 114. ar. 3. vbi opinionem Scoti improbat, dicens quod actum meritorium ordinari quidem ad primum, non per superadditam ordinationem, sed per ipsam gratiam, & hanc sententiā sequitur Soto l. 3. de Natur. & grat. c. 7. fortasse tum in alio sensu loquuti sunt, vt capite sequenti attingā, alia ipsorum testimonia referendo. Fundamentum est, quia gratia ex natura sua est ordinata ad beatitudinem supernaturalem, ergo opera, quæ ex illa nascuntur, ex natura sua habent eundem ordinem cum debita proportionem, & condignitate, ergo non indigent aliqua extrinseca ordinatione.

Imo addunt aliqui non solum non esse necessariam hanc ordinationem, sed etiam esse inutilem, quia per se nihil potest actui ad meritum conferre, neque etiam potest efficere, vt actus, qui non esset meritorius de condigno alicuius premii propter solam diuinam ordinationem illud mereatur, quia intrinseca ordinatio nihil dignitatis addit actui, quia non est circumstantia eius, & actus totum suum valorem, & dignitatem ex obiecto, & circumstantiis desumit, ergo ordinatio extrinseca facere non potest, vt actus sit meritorius, si ex se id non habeat, neque magis meritorius, quam ex se posset, quia meritum ex valore, & dignitate actus condignitatem habet. Ergo non est, cur sit necessaria ad meritum talis ordinatio. Ex quo vltius concludunt, quanuis potuerit Deus non dare visionem beatam, etiam bene operanti ex gratia, nihilominus non potuisse facere, quin illam de condigno mereretur, quia supposita gratia, & qualitate operis, dignitas premii necessario inest operi, siue propter liberam voluntatem extrinseci agentis dandum, siue negandum sit primum. Sicut enim operans est dignus laude ratione operis boni etiam si nunquam laudandus sit, ita etiam est dignus premio, etiam si nunquam primum recepturus sit. Et explicatur tota hæc opinio ex contrario, nam oppositorum eadem est proportionalis ratio, at vero opus malum, vt sit meritum poenæ, non eget ordinatione extrinseca, non enim est dignum poenæ, quia ordinatur ad illam, sed potius, quia dignum est poenæ, ordinatur ad illam. Et quanuis nunquam ordinaretur, neque esset poenæ dignum ratione suæ malitiae, ergo idem dicendum est de merito boni operis.

In hoc puncto vitanda censeo extrema, & aliquid in vtraque sententia verum esse, ex quo simul sumpto media, & vera sententia confurgit. Dico ego primo, ad meritum de condigno primum omnium in opere requiri fundamentum condignitatis, & proportionis cum premio, & hanc proportionem, ac dignitatem nunc habere opera iustorum eo ipso, quod talia sunt, & à gratia procedunt, non ex ordinatione extrinseca, sed ex natura sua. In hoc sequimur secundam sententiam, quam etiam sequuntur Bellarm. Vega, & alii supra allegati defendentes verum meritum de condigno contra huius temporis hæreticos. Et explicari potest in primis ex his, quæ lib. 8. diximus, quod gratia natura sua habet pro vltimo fine visionem Dei claram, nam hinc optime sequitur, quod bona opera ab ipsa procedentia habeant connaturalem habitudinem, & proportionem ad eandem vitam eternam, ac proinde

**4.** *2. Opinio  
non requi-  
rens dictam  
ordinationem.  
Vide Caiet.  
tom. 3. opu-  
cul. opusc.  
10. cap. 6.*

**5.** *Imo repu-  
tans inuti-  
lem, & cur-*

**6.** *Assertio 1.*

*Probat.*



proinde quod ex se habeant dignitatem proportionis cum illo præmio, ut in principio huius libri etiam notatum est, quia meritum proportionatum ad consequendum aliquem finem, si morale sit, etiam est moraliter dignum illo fine. Quod etiam à simili explicavi ex bonis operibus naturalibus factis ab homine in pura natura creato, & sine peccato esistenti, nam talis homo per talia opera condigne renderet in beatitudinem naturalem, quæ est finis naturaliter proportionatus tali naturæ, eadem ergo proportio est in operibus gratiæ respectu beatitudinis supernaturalis. Quod autem hæc intrinseca dignitas, & proportio supponenda necessario sit ad meritum de condigno, probant sufficienter fundamenta eiusdem secundæ sententiæ. Quia re vera licet Deus decrevisset dare gloriam propter opus infimum, & de se omnino improporionatum ad tale præmium, illa potius esset libera donatio, quam retributio pro condigno merito. Nam etiam nunc Deus ordinavit contritionem peccatoris ad dandam illi primam gratiam, & remissionem peccati, imo promisit illam penitentiam agentis, & nihilominus peccator non meretur de condigno primam gratiam, & remissionem peccati, ut infra videbimus, nec potest alia ratio reddi, nisi quia in tali opere, ut sit à tali persona, sufficiens proportio, & condignitas non inuenitur. Denique ipsamet vox, seu differentia ultima meriti de condigno per se postulat æqualitatem aliquam inter opus meritorium, & præmium, & in hoc distinguitur tale meritum ab omni alio imperfecto merito, quod illud gradum perfectionis non attingit, neque illa imperfectio potest per solam extrinsecam ordinationem suppleri, ut recte probatum est.

7. *Assertio.* 2. Dico secundo. Etiam si in operibus dignitas, & proportio supponatur, nihilominus ut sint actualiter meritoria de condigno talis præmii necessaria est diuina ordinatio, per quam gloria v. g. proposita sit, ut præmium per talia opera consequendum, & qua statuerit Deus talia opera in meritum talis gloriæ acceptare. In hac assertionem sequimur primam sententiam, & à fortiori probabitur latius ex dicendis in cap. sequenti. Nunc autem declaratur breuiter, distinguendo duplex præmium, cum quo meritorium opus habere potest sufficientem proportionem, & condignitatem, vnum extrinsecum, aliud intrinsecum appellari potest, iuxta duplicem habitudinem, quæ inter opus, quod est meritum, & rem, quæ est præmium, interuenire potest. Vna habitudo est solius proportionis æqualitatis, quæ potest inter duas res reperiri, sine alia naturali connexionem inter ipsas. Altera habitudo est naturalis connexionis vnius cum alia, seu ordinis vnius ad aliam præter proportionem æqualitatis. Ex quibus habitudinibus prima est necessaria ad meritum de condigno, ut in præcedenti assertionem probatum est, secunda vero non est ita necessaria saltem de potentia absoluta, ut in fine capitis præcedentis probatum est. Quando vero opus meriti, & præmium ita se habent, ut præter æqualitatis proportionem, aliam connexionem non habeant, præmium dici potest extrinsecum, & ideo in illo evidens est hæc secunda assertio, quia cum illa duo ex natura rei non habeant ordinem mediæ ad finem, vel alium similem, ut possint in ratione præmii, & meriti comparari, necessaria est ordinatio extrinseca, qua vnum tanquam præmium alterius constituitur, ut in gloria vnius respectu meriti alterius superiori capite dictum est. Præmium ergo intrinsecum appellamus, quando inter opus ipsum, & præmium non solum est æqualitas moralis, sed etiam naturalis connectio, qua vnum ad aliud ex natura sua ordinatur, & tale est meritum nostrum apud Deum secundum ordinariam legem, & rebus ipsis, & perfectioni meriti magis consentaneam. Et ideo in tali merito maiorem difficultatem habet assertio, quia cum ibi inueniatur intrinsecus ordo, non

videtur necessaria extrinseca ordinatio. Propter quod aliqui dixerunt, ordinationem extrinsecam, licet interdum necessaria sit, non tamen esse merito essentialem.

Nihilominus etiam in hoc merito, & præmio conclusionem, & necessitatem dictæ ordinationis intelligimus. Et probamus primo, quia de facto interuenit hæc ordinatio diuina in nostris meritis apud Deum, ergo signum est esse necessariam ad propriam & perfectam rationem meriti, quia Deus suauiter, & sapienter omnia prouidens, non addit ea, quæ necessaria non sunt. Antecedens autem sumo ex illa antiqua sententia Cælestini Papæ epist. 1. cap. 12. & Augustin. epist. 105. & inter opera Chrysof. hom. de Adam, & Eva tom. 1. scilicet, *tantam esse misericordiam Dei, ut nostra volue. it esse merita, quæ sunt dona sua*, quam sententiam Concil. etiam Trident. usurpauit sess. 6. cap. 16. In eaque intelligo duplicem misericordiam Dei in nostris bonis operibus commendari, vna est, quod nobis donati ipsa opera, dando auxilia sufficientia, & congrua ad illa præstanda. Alia est, quod eadem opera vult esse merita nostra, atque istum sensum sumo ex Concil. Senonen. cap. 16. & Concil. Moguntin. cap. 8. quorum sententias in cap. sequenti commodius referam. Deus autem non aliter voluit, ut opera nostra essent etiam merita, nisi ordinando illa ad hoc vel illud præmium, ergo hæc ordinatio de facto interuenit in nostris meritis, & est distinctum beneficium à tota gratia, quæ ad efficienda talia opera nobis confertur, vel offertur.

Secundo ostenditur hæc necessitas quasi à posteriori, quia in omnibus effectibus Dei, & nostris ut fieri possint, requiritur determinatio circumstantiarum, in pondere ac mensura, ut sic dicam, sed in merito, & præmio nostro non potest intelligi talis determinatio, sine prædicta ordinatione, ergo illa est, necessaria. Maior, & consequentia notæ sunt. Minor probatur primo ex dictis sup. capit. 15. de statu, & tempore merendi: nam hæc non habent ex natura rei certam determinationem, ergo ut illam recipiant, diuina lex, seu ordinatio necessaria est, non enim superest aliud principium, à quo illam habere possint. Antecedens patet exemplis supra tractatis de Angelis, de hominibus in statu innocentia, & euidentius de Elia, & Enoch: si nunc non merentur, ut est probabilius, & in animabus separatis iustis, & non videntibus Deum, & nihilominus non merentibus, etiam si habeant opera libera æque bona, ac meliora, quam in corpore, & de se habentia eandem habitudinem ad supernaturalem beatitudinem, & finem ultimum. Et specialiter in anima Christi Domini, quæ separata à corpore statim mereri cessauit, ut in 3. p. q. 19. ostendi, cum tamen, & in corpore haberet eandem visionem Dei, & extra corpus haberet eandem dignitatem gratiæ vnionis, & eisdem actus liberos amoris Dei, & proximi, quos in corpore habebat. In his ergo omnibus, & similibus, quæ facile cogitari possunt, & in illis determinatio temporis, vel status merentis in corpore, vel extra corpus, vel in corpore mortali huius, vel illius conditionis non potest ex sola rei natura fieri, ideoque ad ordinationem diuinam necessario recurrendum est. Vnde in eis etiam videmus separari rationem actualis meriti ab opere habente eandem dignitatem ex parte bonitatis suæ, & sanctitatis personæ, & eandem connexionem cum beatitudine, quæ est essentielle præmium per naturalem habitudinem ad illam: quæ separatio quamuis ex determinatione circumstantiarum oriri videatur, nihilominus nobis ostendit diuinam ordinationem esse necessariam ut opus bonum in ratione meritorii compleatur.

Item potest hæc necessitas declarari ex parte præmii, quia non semper est certum, & determinatum ex sola rei natura, indiget ergo determinatione per legem extrinsecam Dei. Consequentia nota est ex di-

3. *Probatur quoque de præmio intrinseco. 1. ratione.*

9. *Ratio.*

10. *Ratio.*



Vasq. q. 114  
circa literā  
art. 6.  
Euasio ob-  
struitur.

ex dictis. Antecedens vero in primis probatur euidentis exemplo Christi Domini, qui est exemplar omnium de DEO bene merentium, nam Christi opera licet infiniti valoris essent ad meritum, non habuerunt certum, & determinatum primum ex natura rei. Quod patet, quia eo ipso, quod erant infiniti valoris, non poterat illis respondere determinatum primum, sed maius, & maius in infinitum respondere potuisset, ergo oportuit certum primum lege diuina præsini. Deinde hinc factum est, ut meruerit remissionem peccati hominibus, non Angelis, ut omnes etiam tradunt, 3. p. q. 19. artic. 4. & q. 8. artic. 4. id tamen referri non potest, nisi in diuinam ordinationem. Dices CHRISTVM non meruisse pro dæmonibus, quia non obtulit pro illis opera sua, sed potius ab omni impetratione sua illos exclusit. Respondeo, hanc esse optimam rationem proximam, primam autem, & radicalem esse ordinationem, ac voluntatem, quia non misit CHRISTVM in mundum, ut Angelos redimeret, sed homines, quia noluit Angelis peccantibus locum, aut modum pœnitentiæ concedere, sicut concessit hominibus, quod licet habeat fundamentum in diuersa conditione vtriusque naturæ, ex diuina voluntate simpliciter fuit dependens, & in ipsa ostendit, pendere ex ordinatione diuina, quod idem opus sit, vel non sit meritum talis primum. Idemque argumentum sumitur ex opinione, quæ negat, Christum sanctis Angelis meruisse, quod licet de facto verum non putemus, fuit tamen possibile, & illo posito nihil sequitur impossibile, & nihilominus certissimum est, fuisse in operibus CHRISTI sufficientiam ad merendam gratiam, & gloriam Angelis, ergo ex diuina ordinatione primario pendet, quod illis de facto meruerit, vel non meruerit, ergo sine ordinatione determinante tale primum non est in operibus completa ratio meriti respectu illius. Deinde certum est, fuisse in CHRISTI operibus valorem ad merendum hominibus intensiorem gratiam, & gloriam quam sit maxima, quæ de facto illis est conferenda, & nihilominus de facto non meruit illam, quod non est nisi quia de facto non est illi maior gratia in primum proposita per diuinam ordinationem.

11.  
Alia euasio-  
nes.

Potest tamen ad hæc, & similia responderi, hoc primum meritum Christi esse extrinsecum, & non habens eam connexionem cum beneficiis aliis conferendis, quam habent opera vniuscuiusque iusti cum ipsiusmet beatitudine, & ideo ex hac parte non esse similem rationem iuxta id, quod in principio notauimus. Vnde etiam dici potest, hanc determinationem primum non fuisse ex diuina ordinatione, sed intentione ipsiusmet Christi operantis, & per illam applicantis suum meritum ad tantum, & tale primum tali personæ conferendum. Sed neutra responsio eneruat exemplum: nam contra priorem partem obstat, quod Christo ratione dignitatis personæ suæ tam intrinsecum, & connaturale fuit posse mereri aliis, sicut vnicuique aliorum est posse mereri sibi. Vnde licet opera Christi non haberent eam habitudinem ad gratiam, vel gloriam Angelorum, & hominum, quam habent opera vniuscuiusque hominis, vel Angeli ad ipsiusmet beatitudinem, habebant nihilominus aliam habitudinem alterius rationis, & ordinis, qualis est vel capitis in membra, vel Domini in seruos, aut Principis in subditos, nam Christo ratione vniionis connaturale est esse caput, Dominum, ac Principem cæterorum, & ideo opera eius habent quasi connaturalem vim ad merendum aliis, ergo ex hac parte tale primum non est extrinsecum, respectu talium operum, sed intrinsecum connexionem habet cum illis, ergo ex hac parte non deficit exemplum, sed eadem, vel maior ratio in illo reperitur. Neque etiam altera pars euasionis infir-

Pars 3.

mat exemplum, sed potius confirmat, quia si ad merendum aliis vltra totam dignitatem operis tam ex bonitate eius, quam ex sanctitate operantis desumptam necessaria est intentio operantis, & suum meritum pro hoc, vel illo offerentis, quod mirum est, quod etiam requiratur intentio, seu voluntas Dei ordinantis ex parte sua tales actiones ad tale meritum? Nam intentio illa Christi offerentis suum meritum pro hoc, vel illo, & ad hunc, vel illum effectum, quasi extrinsece comparatur ad meritum, & operis dignitatem non augeat, nam in se æqualis valoris est opus, licet absque illa intentione fiat. Vnde illa intentio solum est veluti proxima applicatio operis meritorii ad talem personam, vel effectum, siue qua applicatione absolute non esset meritorium eius, ergo simili modo, vel potiori ratione esse poterit necessaria ex parte Dei determinatio talis primum, ut opus actu esse possit meritorium eius, nam totum hoc negotium magis pendet ex voluntate Dei, quam ex quacunque voluntate creata etiam Christi, nam voluntas etiam Christi habet pro regula diuinam voluntatem, & ideo Christus sua merita pro hoc, vel illo offerebat, quia diuinæ ordinationi, aut voluntati id consentaneum esse sciebat.

Alio item modo explicari potest necessitas huius determinationis, quia licet opera procedentia a gratia habeant ex virtute gratiæ quandam proportionem cum gloria, nihilominus ex sola rei natura non potest intelligi sufficiens determinatio, quæ semper in particulari necessaria est ad rationem meriti, & primum, & præsertim quoad omnem modum de facto in nostris operibus inuentum. Declaratur hoc in primis ex rebus, & actionibus humanis. Nam res inter homines venales, seclusa lege taxante pretium, nunquam habent ex sola rei natura, vel communi æstimatione iustum pretium omnino determinatum, & indiuisibile, sed cum aliqua latitudine, quam per voluntatem contrahentium determinari necesse est. Et similiter si labores militum in pralio non habeant ex lege aliquod certum primum statutum, non poterit ex sola qualitate, vel conditione operum primum æquale indiuisibiliter illis præscribi, & ideo arbitrio Principis determinari oportet. Sic ergo cum in primum gratiæ, vel gloriæ varii sint gradus, quauis opera gratiæ generatim habeant proportionem cum illo primum, non est verisimile, quod ex sola rei natura illa proportio sit ita indiuisibilis, ac determinata, ut tale opus sit dignum tantæ gratiæ, vel gloriæ, ut Deus etiam si velit, non possit maius, vel minus conferre, seruata condignitate, sed longe verisimilius est, in illa condignitate esse moralem latitudinem, intra quam possit opus ad maius, vel minus primum ordinari, salua morali æquitate, ergo cum certum sit, omnia hæc esse de facto in certo pondere, ac mensura definita, non possumus hoc tribuere soli naturæ operum absque præordinatione diuina. Potestque hoc explicari ex multis dubiis, quæ à Theologis de augmento mouentur, ut v. g. an actus æquales habitui gratiæ mereantur augmentum eius: nam si ad conditionem talis operis respiciamus, neutrum potest ex sola rei natura determinari, nam secundum quandam considerationem, vel physicam, vel etiam moralem videtur talis actus non habere proportionem cum augmento, secundum aliam vero, quia est nouum opus, & nouum obsequium, illam habere videtur, ergo necessaria est institutio Dei, quæ certum aliquid statuat. Idem est de illa questione, an soli actus elicti à charitate mereantur primum essentialia, vel etiam actus aliarum virtutum. Item an hoc meritum sit secundum totam latitudinem actus, & ad æqualitatem omnium graduum, vel secundum aliquem excessum, aut aliam proportionem, & qualis hæc sit in operibus magis, vel minus perfectis in specie in ordine ad idem primum essentialia, & aliis similibus. Quauis enim cer-

12.  
Ratio.

Exemplo  
exponitur  
ratio.

Amplius  
exponitur.

Ss

tum



tum sit, hæc omnia esse definita in mente Dei, non est autem verisimile illud esse per solam scientiam intellectus, quæ in ipsis operibus omnia illa, tanquam ex natura rei definita intueatur, sed in voluntate sua certum, & definitum modum, ac mensuram præmii, ac meriti in omnibus illis circumstantiis cōstituente.

13.  
5. Ratio.

Vltimo probari potest assertio ex generali ratione præmii & meriti: nam relatio, quam inter se dicunt, non fundatur in sola dignitate operis, vel rei, quæ in præmium designatur, nam licet hæc supponenda sint, tanquam fundamenta remota illius relationis, nihilominus non sufficiunt, vt relatio insurgat, sed requiritur, quasi proxima ratio fundandi, aliqua lex, vel pactum inter merentem, & præmiantem, nam illa relatio non est rei, sed rationis, vel (vt proprius dicam) non est physica, sed moralis, & ideo fundamentum morale proximum requirit, vt insurgat, quod non potest esse aliud, nisi vel pactum, vel lex habentis potestatem. Quod ex rebus humanis declaratur, sicut Paulus rem hanc declarat. 1. ad Corint. 9. dicens: *Nescitis, quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt sed vnus accipit brauium, & subdit: Sic currite, vt comprehendatis*, in illo enim exemplo humana à Paulo proposito, neque in cursu posset intelligi ratio meriti, neque in alia re proposita ratio brauii, nisi publica lege, vel pacto esset certamen illud propositum, & talis res destinata in præmium velocioris cursus. Ita ergo voluit Paulus explicare nobis merita apud Deum. Similiter in republica humana videmus quedam esse bona destinata in præmia militum, & alia in præmia literatorum, &c. Et è contrario vnam actionem esse destinata ad obtinendum vnum præmium, & aliam ad aliud, & sine huiusmodi ordine nullum intelligi proprium meritum, quod quidem non oritur ex aliqua imperfectione humana, sed ex generali ratione meriti, quæ moralis est, & huiusmodi fundamentum, & determinationem requirit.

14.  
Obiectio.

Dices, opus bonum, eo ipso, quod est vtile reipublicæ vel cedit in obsequium alterius, est meritum præmii ex natura sua, iuxta doctrinam D. Thom. 1. 2. q. 21. art. 3. & 4. Ergo non est necessaria alia positiua lex ad rationem meriti. Vnde in quavis republica bene instituta studiosi censentur digni præmio. Quod si illud non sit lege præscriptum, ad gubernatorem reipublicæ pertinet illud iusto arbitrio determinare, & conferre: ergo ex generali ratione meriti nulla videtur necessaria positiua præordinatio, ergo nec in merito apud Deum erit necessaria. Respondetur, bonum opus absolute spectatum, quia in se bonum, & rectum est, de se non mereri aliud præmium præter laudem, vt D. Thomas in citato loco art. 2. cum sequentibus sentit. Si autem consideretur opus bonum, vt alteri aliquo modo proficuum, sic habet quidam aliquam rationem meriti. Veruntamen si nulla præordinatio, & designatio certi præmii antecedat, ex hac parte imperfecta est ratio meriti, & diminuta circa illud prouidentia, quod in meritis iustorum admitti non potest. Et deinde si commoditas boni operis sit, respectu priuatæ personæ, & ex solo arbitrio operantis fiat, ad summum merebitur recompensationem aliquam beneficii ex gratitudine, non vero propriam retributionem per modum præmii, vel mercedis, hic autem modus recompensationis non habet locum in Deo, vt infra dicam. Si vero bonum opus cedit in utilitatem reipublicæ, & boni communis, tunc aliqua maior ratio meriti intercedit, etiam si positiua, & particularis lex eiusdem reipublicæ designantis definitum præmium non præcedat, quia sufficit illa æterna lex (vt loquitur August. 1. de Lib. arb. c. 6.) quæ docet, expedire in reipublica bene instituta, vt præmia bene operantibus in obsequium reipublicæ tribuantur. Vnde gubernator reipublicæ ex vi sui muneris ad huiusmodi retributionem tenetur, & optima gubernatio postularet, vt hoc esset in particulari præscriptum, ac determina-

tum. Quod autem non ita fiat imperfectionis est. Et ideo in ordine prouidentiae diuinæ, & ad perfectam rationem meriti, vel præmii apud Deum, qui nulla lege obligatur, necessaria fuit peculiaris determinatio libera voluntatis eius, per quam certus modus, & ordo meritorum, & præmiorum præscriberetur, quod ex dicendis in capite sequenti magis confirmabitur.

Ex his facile est respondere ad fundamenta aliarum opinionum. Ad prioris opinionis fundamentum respondetur, quauis verum sit, impositionem Principis determinare valorem rei, aut monetæ, non fieri tamen sine aliqua proportionem, & æquitatem, considerata qualitate rei, vel operis, vt ex eisdem exemplis humanis, quæ ibi adducuntur, manifestum est, ita ergo dicimus in merito apud Deum vt perfectum esse intelligatur, supponi proportionem ex parte operis, & adiungi quandam determinationem, seu destinationem præmii ex parte Dei. Non dicitur autem proprie opus accipere dignitatem, vel valorem ex extrinseca ordinatione Dei, quia illa extrinseca ordinatio non est circumstantia, vel obiectum operis, sed proprie dicitur determinari valorem, vel dignitatem eius, vt de facto sit meritum huius præmii, & ad illud conferat aliquod ius, vt paulo post dicemus. Potestque explicari ex habitudine mediæ ad finem. Nam licet fides v. g. de se sit aptissimum medium ad beatitudinem, tamen de facto vt sit medium necessarium, oportet, vt à Deo fuerit sub ea ratione peculiariter ordinatum. Immo vniuersalius loquendo licet aliqua actio sit de se aptum medium ad aliquem finem, non habet actualem rationem mediæ, nisi ad illud actu ordinetur, seu eligatur, quauis per illam electionem non accipiat proportionem ad finem, vel virtutem comparandi illum, sed moralem quandam habitudinem ad illum. Ita ergo opera iustorum per ordinationem diuinam non accipiunt proportionem, vel dignitatem, sed moralem habitudinem ad tale præmium, tanquam ad mercedem.

Ad fundamentum alterius sententiæ, quatenus probat, meritum iustorum ex intrinseca natura gratiæ habere aliquem ordinem ad præmium gloriæ, illud admittimus, quatenus vero excludit necessitatem alterius ordinationis prouidentiae Dei respondemus negando primam consequentiam, quia licet diuina ordinatio non addat operi bonitatem, nec proprium valorem intrinsecum, nihilominus addit peculiarem habitudinem ad præmium, quæ necessaria est, vt opus de se proportionatum tali præmio esse possit actuale, & determinatum meritum eius. Vnde ad alteram partem de absoluta potentia respondemus, quauis non possit fieri, quin opus bonum ex gratia factum sit de se proportionatum præmio, & aptum ad merendum illud, si ad id ordinetur, nihilominus posse fieri, vt illud de facto non mereatur, quia non est per diuinam ordinationem in statu merendi constitutus, neque positus ad currendum in stadio, vt sic dicam, & supra in Elia, & Enoch explicauimus, & familiari exemplo declarari potest. Nam poema v. g. optime compositum & qualis ingenii, aut artis est, siue fiat extra occasionem certaminis, siue tempore certaminis, & propositis præmiis, & nihilominus sub hac lege factum est meritum præmii, non vero absque illa. Ita ergo in proposito de meritis apud Deum censemus. Ad vltimam vero partem de comparatione peccatorum, & bonorum operum quoad meritum, & demeritum, negamus similitudinem, in quo autem disparitas sit, in capite sequenti explicabimus.

15.  
Ad fundamentum primæ opinionis in n. 3.

16.  
Ad fundamentum 2. opinionis in n. 4. & 5.

Solutio.



## CAPUT XVIII.

*Vtrum de necessitate meriti de condigno apud Deum sit, vt in promissione Dei sub conditione operum fundetur?*

1. **H**æc quaestio adeo est affinis præcedenti, vt ab auctoribus non distinguantur, nam qui negant necessitatem diuinæ ordinationis à fortiori negant necessitatem promissionis, quia promissio intrinsece ordinationem includit: è contrario vero qui diuinam ordinationem, seu acceptationem necessariam existimant, sub illa promissione includere videntur, vel quia non loquuntur de acceptatione, vt sic dicam, subsequente ad opus, nam hæc non facit opus meritorium, sed supponit, sed de antecedente, quæ non potest esse, nisi vel voluntas, vel promissio acceptandi opus, si fiat, vel etiam, quia ordinatio ad præmium nihil aliud est, quam lex veluti cuiusdam certaminis præmiis propositis, hæc autem lex non videtur posse intelligi sine promissione dandi præmium operanti, iuxta conditiones propositas in lege certaminis. Et re vera moraliter ita esse videtur, quod hæc duo non separantur, nihilominus tamen quia in rigore promissio addit aliquid, vt supra dixi, & habet peculiarem rationem dubitandi, & hoc tempore est specialiter controuersa, ideo pauca de illa addenda sunt.

2. **Q**uod ergo talis promissio necessaria non sit, vt aliqui auctores moderni defendunt, suaderi potest primo, quia talis promissio non est de ratione meriti in communi, id est, vt abstrahit à merito apud Deum vel apud homines, ergo neque est necessaria in merito de condigno apud Deum. Probatur consequentia, quia nulla specialis ratio in merito apud Deum assignari potest. Antecedens probari potest inductione in merito apud homines, quia licet ego nihil promiserim benefactori meo, nihilominus beneficiis in me sponte collatis aliquid à me promeruit. Et membra reipublicæ illam voluntarie defendentes, vel alio modo iuuantibus bene de illa, ac de eius Principe merentur, etiam si pactum, vel promissio non antecesserit, idem ergo erit apud Deum. Et ratio reddi potest, quia beneficium, vel obsequium ex vi sua inducit aliquam obligationem retributionis, etiam si promissio non præcesserit. Secundo si ob aliquam rationem esset necessaria hæc promissio maxime, vt per meritum acquireretur ius iustitiæ ad præmium ex parte meritis, & in præmiante obligatio iustitiæ ad illud reddendum, sed hoc titulo non solum in merito apud Deum non est necessaria promissio, sed etiam illi repugnat, quia talis obligatio non esset sine imperfectione, & quasi subiectione Dei ad creaturam, ergo.

3. **T**ertio quando promissio requiritur ad meritum, necessarium est, vt innotescat his, qui merituri sunt præmium, alioqui nihil potest eorum voluntatem immutare, neque aliquam moralem conditionem operibus eorum tribuere, vt etiam inter homines in exemplo sæpe posito de operantibus propter brauium obtinendum videre licet, sed ad merendum de condigno coram Deo non est necessaria cognitio talis promissionis, nam multi sunt iusti simplices, qui illam ignorant, & nihilominus suis bonis operibus vitam æternam merentur. Et præterea perinde est, illam non considerare, ac illam non cognoscere, sæpissime autem operantur iusti etiam sapientes, & perfecti sine vlla aduertentia talis promissionis, neque propterea minus digne merentur, ergo signum est, non esse necessariam talem promissionem.

4. **Q**uarto vrget etiam hic ratio supra facta, quod opus non sit dignius, aut maioris valoris propter promissionem, sed dignitatem supponit, & solum præbet maiorem securitatem præmii, vnde solum se te-

Pars 3.

net ex parte operantis, quem obligat, ergo ex parte merentis necessaria non est. Quinto hoc etiam confirmat comparatio facta inter meritum, & demeritum, nulla enim promissione, seu comminatione obligatur Deus ad puniendum hominem, si peccauerit, potest enim, si velit, gratis remittere totam poenam, & nihilominus homo peccando, de condigno meretur illam. Et in hoc exemplo cernitur maior ratio, nam in peccatis sine dubio peculiari prouidentia ordinavit poenas peccatorum deputando talem speciem poenæ pro tali peccato, & aliam pro alia, & magis, vel minus grauem, seruata proportionem, iuxta consilium sapientiæ, & voluntatis suæ, & nihilominus propriam promissionem non adiunxit, quia necessaria non erat, ergo non est, cur in bonis meritis sit necessaria talis promissio.

Nihilominus communis sententia Theologorum est, ad meritum de condigno apud Deum necessari-  
um esse, vt præcedat promissio diuina facta tali operi, vel (quod idem est) homini sub conditione talis operis. Quam tenent Scotus, & alii allegati in capite præcedenti in opinione prima, qui fere omnes in hoc excedunt, quod solam promissionem putant sufficere ad meritum de condigno, etiam si in opere secundum se respectu nulla dignitas, vel proportio cum præmio supponatur, præter honestatem moralem, ad summum liberam. In quam sententiam inclinare videtur Scotus ibidem allegatus, quanuis nunquam satis expresse cum exclusionem loquatur. Nos autem, sicut ibi diximus, ad ordinationem diuinam supponendam esse proportionatam dignitatem in opere, respectu præmii, vt possit esse proprium eius meritum de condigno, ita à fortiori nunc supponimus, non sufficere solam promissionem, nisi in opere similem capacitatem, seu fundamentum supponatur, nam rationes ibi factæ non minus hoc probant. Et exemplum de remissione peccatorum id conuincit, nam illa promissa est sub conditione alicuius operis, quod nihilominus propter aliquem defectum dignitatis, vel proportionis non est meritorium eius de condigno. Et infra agentes de merito de congruo ostendimus, vel semper, vel sæpe fundari in promissione, & nihilominus esse distinctum à merito de condigno, ergo signum est promissionem non sufficere ad specificam rationem, vt ita dicam, meriti de condigno. Et simile argumentum ex impetratione orationis sumi potest, fundatur enim maxime in promissione, & nihilominus non semper est meritoria de condigno rei postulata.

Hoc ergo supposito fundamento, pro hac sententia de necessitate promissionis merito allegari potest  
D. Thomas dicta q. 114. artic. 1. quantuis ibi non promissionis, sed ordinationis nomine vtatur, in artic. 3. ostendit, in operibus esse condignitatem ratione gratiæ, in artic. vero 2. vtrunque ponit, scilicet & præordinationem diuinam, & proportionem operis, tamen sine dubio loquitur de præordinatione, quæ promissionem includit, nam, vt dixi, moraliter non separantur, & statim ostendam, hanc præordinationem diuinam non aliter esse factam, & lect. 3. ad Hebr. dicit, meritum condigni iusti iustitiæ, hæc autem sine promissione intelligi in Deo non potest, & ita sentiunt ex mentis D. Thomæ, Conrad. Medin. & alii moderni ibi, & idem sentit Capreol. in 2. d. 17. artic. 3. ad 8. & 9. vbi ad hoc meritum requirit legem diuinam iustam de reddendo præmio, quam non sit fas violare, & per illam dicit compleri rationem meriti. Imo etiam Soto libr. 2. de Natur. & grat. capit. 4. licet dicat, Deum non esse debitorem propriæ, nihilominus, ait, nostrum meritum esse de condigno apud Deum, quia legem statuit certissimam, vt iusta sua facientibus præmium retribueret, huiusmodi autem lex sine dubio promissionem includit, vel idem est, quod promissio. In quo videtur non consequenter loqui ad ea, quæ

Ss 2

capite

Quintum.

5. Communis sententia affirm.

6.

Probatum  
authoritate  
Scholast.



capite præcedenti citauimus, nisi explicetur, ut in alio loco libr. 3. eiusdem operis non excluderet ordinationem, vel acceptationem Dei, nisi quatenus illa ab aliis postuletur ut sufficiens sine proportionem operis, imo ad supplendam illam. Et idem dicimus de Caietano, nam in tom. 3. Opusculor. tract. 11. c. 6. dicit, quod ratio meriti potest inueniri in operibus nostris relatis ad illud præmium, de quo conuentio facta est cum Deo. Et eandem sententiam tenet aperte Bonau. in 2. d. 27. arti. 2. q. 3. & ibidem Richard. art. etiam 2. q. 3. & late Bellarmin. libro 5. de Iustificat. cap. 14. Horofius in Confess. c. 33. Driedo de Captiuit. & redempt. gener. human. tract. 2. cap. 2. p. 3. art. 3. Cumel. dicta q. 114. ar. 1. disp. 1. difficulta. 2. & 3. & art. 3. disp. 3. & 4. & alii moderni in illum locum.

7.  
Probat  
ratione pri  
mo.

Fundamentum huius sententiæ est, quia meritum de condigno hominis apud Deum est meritum iustitiæ, ita ut iustus ratione operis sui aliquid verum ius ad præmium acquirat: sed hoc meritum, ut tale sit, intrinsece requirit promissionem diuinam sub conditione talis operis, vel (quod perinde est) sub lege, & pacto, cui innitatur, ergo talis promissio ad tale meritum necessaria est. Maior inferius est à nobis late tractanda, & supra in c. 1. multa adduximus, quæ illam confirmant, nunc sufficit illud. 2. ad Tim. 4. *Superest mihi corona iustitiæ*, & illud Matth. 20. *Voca operarios. & redde eis mercedem*. Nam nomen mercedis, ut ibi ponderauimus, debitum iustitiæ includit, & idem est de nomine stipendii, & aliis, quæ ibi notauimus. Vnde notat Aug. epist. 105. gloriam vocari in Scriptura mercedem, non vero ita vocari gratiam, quia cui debetur vita æterna vera iustitia est, gratia autem nunquam ex iustitia debetur. Vnde l. 4. contra duas epist. Pelag. c. 6. *Sigratia (inquit) esset ex meritis non esset gratia quia redderetur debita*.

8.  
Proxima  
rationis mi  
nor propo  
sitiu suadet  
authorita  
te.

Minor autem probatur, primo ex illis verbis Christi Matth. 20. *Nonne ex denario conuenisti mecum, tolle, quod tuum est, & vade*, ubi totam rationem æquitatis, & iustitiæ inter laborem, & mercedem posuit Christus Dominus in conuentione, quæ idem est, quod pactum, seu promissio sub conditione laboris. Secundo probatur ex Augustino sermon. 16. de Verb. Apostoli, ubi tractans, an possit homo dicere Deo: *redde mihi*, prius dicit, nos ex nobis non habere, vnde ista voce exigamus debitorem Deum, & statim adiungit: *Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus: redde, quod promissisti, quia fecimus, quod iussisti, & hoc tu fecisti, quia laborantes iniussisti*. Terzio probatur ex Concilio Senonen. in decretis fidei capit. 16. dicente, iustitiam nostrorum meritorum, non fundari in absoluta condignitate nostrorum operum, sed magis in liberali, & gratuita promissione Dei, qua conuentione facta conduxit operarios, &c. & fere idem habet Concilium Mogunt. capit. 8. quatenus utranque conditionem, condignitatem scilicet, & promissionem in nostris meritis considerat ad iustitiam illorum fundandam. Et eodem modo fauet multum Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. quatenus dicit, iustis bene operantibus proponendam esse vitam æternam, *tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddendam*, ubi ad declarandam rationem mercedis promissionem interposuit, & statim adiungit: *Hæc est enim illa corona iustitiæ, &c.*

9.  
Eadem mi  
nor propo  
sitiu suadet  
ratione.

Ratione probatur eadem minor proposito, nam meritum de iustitia sicut dat ius merenti, ita constituit debitorem illum, apud quem meretur, quia illa relatio est reciproca, repugnat enim, me habere ius iustitiæ respectu alterius, nisi alius ad illud ius reddendum mihi obligetur. Vnde merito dixit Paulus ad Rom. 4. *Ei, qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*, quod ergo redditur ut merces, debitum est. At qui ex iustitia meretur, facit sibi debitum præmium, ergo ab aliquo facit debitum, repugnat enim, aliquid esse debitum alicui,

quin ab aliquo debeatur. Sed non ab alio, nisi ab eo, apud quem quis meretur, quia meritum per se non dicit relationem ad alium, ergo meritum iustitiæ apud Deum, ipsum constituit debitorem. Et ita sine ulla hæsitacione loquuntur Sancti, Cyprianus libro de Opere, & eleemosyna in fine inter alia multa dicit: *Promeretur Christum iudicem, Deum computat debitorem, & Augustin. Psalm. 83. in fine tractando verba Pauli. Quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex: Indulgentiam (inquit) donabit, coronam reddet, donator est indulgentiæ, debitor coronæ*. Et infra ponderat, Paulum dicendo: *reddet*, profiteri, se habere Deum debitorem, nam *quid tibi reddet, nisi quod tibi debet?* Et similia habet tract. 3. in Ioan. & Fulgentius in Præfatione libr. ad Monimum, ac Bernardus de Grat. & lib. arb. & Chrysost. homil. 3. in Matth.

Non potest autem ex parte Dei intelligi tale debitum, nisi eius promissio præcesserit, & ideo interdum Theologi, etiam D. Thomas, negant, Deum esse debitorem, quia nimirum, Deum absolute, & per se considerando, repugnat esse debitorem alicui, cum ipse sit supremus omnium Dominus, & ideo à nemine possit obligari, nisi ipse velit. Et hac ratione dixit Augustinus in serm. 16. de Verb. Apost. de Deo loquens: *Debitor factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed aliquid, quod ei placuit promittendo. Aliter enim dicimus homini, debes mihi, quia dedi tibi, & aliter dicimus, debes mihi, quia promissisti mihi*. Quæ statim ad Deum applicat, ostendens non posse à Deo petere debita priori modo, sed tantum posteriori. Et ex illius doctrina optime colligitur ratio ad probandum, quod intendimus, nam aliquis tantum constituitur debitor alterius, accipiendo, vel promittendo, sed Deus non potest constitui debitor noster accipiendo, ergo solum potest fieri debitor promittendo, seu ex suppositione promissionis eius. Maiorem supponit Augustinus, ut notam ex terminis. Solumque oportet circa illam aduertere, in hominibus addi tertium membrum, vel primum illud in duo distingui: nam homo constituitur debitor accipiendo iniuste, vel etiam accipiendo iniuste, sub qua acceptione omne damnum iniustum comprehendimus, etiam si qui damnum infert, nihil sibi accipiat, quia tamen totum hoc debitum, quod ex iniuria nascitur, in Deo locum non habet, quia iniustus esse non potest, ideo sufficientissime Aug. de Deo loquens omnem rationem debiti in illa duo membra distinxit.

Minor autem propositio probatur ab Augustino dicente: *Quid dedimus Deo, quando totum quæsumus, & quod habemus boni ab illo habemus? nihil ergo ei dedimus, non est quemadmodum ista voce exigamus debitorem Deum, maxime dicente Apostolo: Quis prior dedit ei, & retribuetur illi*. Ex supremo ergo Dominio Dei optime probatur, neminem posse Deum facere debitorem ex se, & (ut ita dicam) ex efficacia actionis, vel obsequii, aut officii, per quod aliquid Deo confert, cum totum hoc sit magis ipsius Dei, quam creaturæ, & quatenus creaturæ est, sit à Deo acceptum, & multis titulis illi debitum. Relinquitur ergo, ut si aliquo modo potest creatura habere debitorem Deum, necessario supponi debeat promissio eius. Quod in aliis multis locis inculcat August. ut concion. 2. in Psalm. 32. *Nihil promittit, & non reddit, fidelis ille factus est debitor, & enarrat in Psalm. 109. Fidelis Deus, qui se nostrum debitorem fecit, non aliquid à nobis accipiendo, sed multa nobis promittendo*. Et hac ratione lib. 1. Confess. ca. 4. ad Deum, loquens, ait. *Supererogatur tibi, ut debeas, & quis habet quicquam non tuum? donas debita, nihil perdens, reddis debita, nulli debens*. Ex quibus vltimis verbis colligitur aliqui, Deum quidem esse debitorem, non tamen nobis, seu aliis à se, sed sibi ipsi, quomodo videtur intendit D. Tho. loqui. Verum tam de hoc pûcto latius dicemus infra tractando de iustitiâ nostrorū meritorū. Nunc sufficiunt nobis Augustini verba proxime præcedentia, quibus Deū vocat debitorem nostrū, & alia, in quibus

10.  
Deus non  
est debitor,  
nisi promit  
tat.

Probat  
2. eadem  
communis  
sententia.  
Argumen  
tum ex D.  
August do  
ctrina.

11.  
Proximi  
argumentū  
minor pro  
positio pro  
bat ex S.  
August.



sæpe dicit, nos exigere debitorem Deum, nemo autem potest exigere ab aliquo, ut à debitore, nisi sibi debeat, ait autem Augustinus in dicto serm. 16. *Possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus, redde quod promissisti, quia fecimus, quod iussisti.* Et in dicto Psalm. 83. in fine. *Quid tibi reddet, nisi quod tibi debet?* Nec certe proprium debitum intelligi potest sine relatione ad alterum, cui alius sit debitor, sicut non potest intelligi iustitia ad se, sed ad alterum. In illo ergo loco Confessionum, ubi Augustinus dicit Deo, *reddis debita, nulli debens*, subintelligit, ex te, & absolute, ac nulla suppositione facta, nullius es debitor, secus autem est ex suppositione promissionis. Relinquitur ergo, promissionem esse necessariam ad illud meritum nostrum, quo Deum debitorem nostrum constituimus.

12.  
Ad contrarium fundamentum in num. 2. Ad primum.

Tom. 1. in 3. p. disp. 4. sect. 5. post medium.

Diluitur euasio.

Ad primum ergo fundamentum contrarie sententiæ, in quo assumitur, promissionem non esse necessariam ad debitum in communi, ut abstrahit à Deo, & hominibus, respondemus negando antecedens, nam loquimur de merito, per quod proprium ius iustitiæ acquiritur. At vero etiam inter homines non meretur aliquis de iustitia apud alium aliquid agendo, vel operando in gratiam illius, nisi ex pacto, seu promissione mercedis factum sit, vel nisi lege publica aliud sit statutum, ut alibi etiam dixi, alias obligaretur aliquis de iustitia per priuatam voluntatem, & actionem alterius sine proprio consensu, vel legis auctoritate, quod absurdum est. Est ergo illa promissio necessaria ad omne meritum de iustitia etiam inter homines. Probationes autem quæ in contrarium fiebant, procedunt ad summum de debito gratitudinis, quod potest resultare ex beneficio accepto absque præiudicio promissione, sed, ut iam dixi, illud non est proprium meritum, de quo tractamus. Dices. Ergo saltem hoc modo potest quis mereri apud Deum, & ipsum facere debitorem nulla præexistente promissione. Respondeo: ita concedunt aliqui, mihi tamen etiam hoc falsum videtur, & contra Augustinum in locis citatis, qui absolute negat, posse nos facere Deum debitorem nostrum, nisi in virtute promissionis eius. Item est contra eiusdem Augustini rationem, quia Deus est supremus Dominus omnium personarum, & actionum, & omnia obsequia illi sunt aliis titulis debita, ergo nullo modo fieri potest debitor etiam ex gratitudine ex vi actionis creaturæ, nisi pactum præcesserit. Non est ergo in hoc æquiparandus Deus cum homine, tum quia vnus homo potest alteri beneficium spontaneum, & sine pacto conferre, & ideo qui beneficium recipit, est capax debiti gratitudinis, cuius materia, seu obiectum est beneficium receptum, creatura autem non potest Deo beneficium conferre, sed potius ab illo accipere, eiq; obsequium præstare, tum etiam quia vnus homo potest aliquid boni in alterum conferre, quod ei nullo modo debeat, at vero quicquid seruiti, vel obsequii homo Deo exhibeat, vix potest debito modo gratum animum ostendere pro beneficiis acceptis, quomodo ergo poterit obligare Deum sibi etiam ex gratitudine, ad aliquod bonum sibi conferendum, nam etiam inter homines, dum vnus benefactori beneficium ad æqualitatem rependit, non obligat illum ex gratitudine ad nouum beneficium sibi præstandum.

13.  
Ad secundum.

Ad tertium.

Ad secundum admittimus rationem in maiori propositione tactam, & negamus minorem, nimirum, hoc debitum iustitiæ Deo repugnare, supposita eius promissione sub conditione condigni operis, nam eo ipso quod talis promissio supponitur, quæ Deo voluntaria omnino, ac liberalis est, omnis cessat imperfectio, ut ex dictis non difficile intelligi potest, & infra ex professo tractandum est. Ad tertium responderetur, in priuatis contractibus, quales sunt, qui inter homines fiunt, necessariam esse cognitionem promissionis, vel pacti, ut oriatur obligatio, tamen in his, quæ per legem publicam statuuntur, vel promittuntur, non est necessaria illa notitia. Quia et-

Pars 3.

iam inter homines si publica lege esset propositum præmium facienti tale opus, qui illud faceret cum ignorantia præmii promissi, ius ad præmium acquireret, quia ius ad præmium non nascitur ex speciali voluntate operantis acquirendi ius, & constituendi alium debitorem sibi, sed ex ipso opere, supposita voluntate alterius, qui promittit, & ideo neque cognitio promissionis, aut præmii est necessaria in operante, nam si esset, maxime propter voluntatem, si ergo voluntas non est necessaria, nec notitia erit. Præterquæ, quod quauis aliqua voluntas esset necessaria, vel generalis, vel etiam virtualis sufficeret, quia vnusquisq; censetur velle suis operibus acquirere quicquid potest. Quæ responsio, & doctrina multo magis habet locum in pacto, seu promissione Dei, nam est à Deo facta per modum cuiusdam legis vniuersalis, & diuina voluntas, quæ suprema est, potuit sola sua auctoritate illam legem condere, seu promissionem facere cum conditione talis operis independentem à notitia talis legis in alio operante. Quod potest à contrario persuaderi, quia peccator etiam si ignoret pœnam esse pro peccato à Deo statutam, reatum eius incurrit, ergo è contrario ignorans promissionem præmii bene operando ipse ad illud acquirere potest. Item Adam ex lege Dei, & pacto fuit ita constitutus in caput suæ posteritatis, ut ratione illius omnes in illo peccauerint, & tamen illud pactum habuit efficaciam ex sola voluntate Dei independentem à voluntate Adæ quoad consensum in tale pactum, & consequenter ut peccatum Adæ alios inficeret, non fuit per se necessarium, ut Adam habuerit notitiam explicitam talis pacti (quicquid de facto de huiusmodi notitia, an illam Adam habuerit, nec ne, verum sit) ergo multo magis in meritis liberalis Dei voluntas, & generalis promissio sufficit. Accedit, quod in superioribus ostensum est, quod ad meritum de condigno apud Deum non est necessaria intentio præmii, ergo neque erit necessaria voluntas acquirendi illud, vel ius ad illud, ergo neque est cur notitia promissionis sit necessaria. Adde denique, quod licet hæc vera sint, considerata præcisa ratione meriti, & promissionis, nihilominus qui bene apud Deum merentur, non possunt omnino ignorare hanc promissionem, quia nemo potest mereri apud Deum sine fide ad salutem necessaria, docet autem Paulus, accedentem ad Deum oportere credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit. Per hanc ergo fidem Dei remuneratoris habetur sufficiens notitia diuini pacti, seu promissionis, quauis fortasse à præmio promisso, & de modo promissionis expressa, seu distincta notitia non habeatur.

Ad quartum, quod opus non sit dignius ex promissione Dei eadem responsio applicanda est, quæ in superiori capite de diuina ordinatione data est. Concedimus enim promissionem non esse necessariam, ut actus meritorius sit proportionatus præmio, & ideo parum referre, quod à promissione dignitatem non accipiat. Hoc tamen non obstat, quominus promissio necessaria sit, ut per actum acquiratur ius ad præmium, quod fieri sine promissione non posset, quia ratione promissionis sub conditione operis habet opus sic factum peculiarem connexionem, & habitudinem cum retributore præmii, & cum ipso præmio, quam ex sola rei natura non haberet, ut explicatum est. Neq; refert, quod promissio sit extrinseca actui, quia nihilominus actus innititur illi, & habet peculiarem conformitatem cum voluntate præmiantis, quam sine tali promissione non haberet, & hoc satis est in materia morali, ut actus inde habeat peculiarem vim obligandi alium, seu acquirendi ius ad præmium. Nam hæc vis, moralis potius est, quam physica, & ideo licet in actu habeat aliquod fundamentum, potest moraliter compleri per extrinsecam promissionem, seu per habitudinem moralem, quæ ex illa nascitur, ut explicatum est.

14.  
Ad quartum.

Ss 3

Ad



15.  
Ad quintū.

Ad ultimum de æquiparatione inter meritum, & demeritum responderetur in primis esse disparatam rationem, quia per peccatum non fit debitor Deus, neque obligatur ad puniendum, sed fit debitor ipse peccator, & poenæ obnoxius, & Deus veluti acquirit ius ad puniendum peccatorem propter iniuriam acceptam. At vero in merito Deus est, qui fit debitor, & quasi obligatur, & homo acquirit ius, & ideo homo licet à se tantum habet, quod peccet, ita ex se, & sine promissione Dei potest se constituitere debitorem, & poenæ obnoxium, non tamen ita potest facere debitorem Deum, à quo habet ipsum bonum opus, quod operatur, nisi ex parte Dei fundamentum talis debiti præcedat, quod est promissio sub conditione operis. Deinde huius discriminis reddi potest optima ratio, quia licet homo per quodcumque bonum opus Deo præbeat obsequium, semper reddit, quod alias Deo debet, imo cum ipsum met opus à Deo accipiat, vix reddit, quod pro illo solo beneficio debet, & ideo ex se non habet, unde faciat sibi debitum aliquod præmium à Deo reddendum: at vero peccatum est iniuriosum Deo ex se, & ex propria conditione talis operis, ut ab homine manat, estque contra obligationem, & debitum hominis ad Deum, ideoque per se potest inducere debitum ex parte ipsius hominis, & Deo ius conferre ad suam iniuriam vindicandam. Quoad promissionem ergo nulla est æquiparatio. Nihilominus tamen quoad aliquam legem, vel ordinationem, quæ in poenis, etiam peccatorum requiratur, aliqua similitudo admitti potest, quia licet peccatum ex se sit dignum poena, tamen ex sola natura rei non determinat sibi certam speciem, vel modum poenæ, præsertim sensus, ut quod sit in hoc loco, vel in illo, in igne, vel in alia re, &c. Et quoad hoc, esse potest necessaria peculiaris ordinatio ex libera providentia, & lege Dei taxantis unicuique culpæ proprium modum poenæ, quæ lege supposita unumquodque peccatum merebitur talē poenam, & non aliam. Sed hoc ad præsens non refert, sed ad materiam de peccatis pertinet, & in tractatu de Purgatorio aliquid tetigimus.

## C A P V T XIX.

*Utrum merita iustorum in peculiari applicatione, & imputatione meritorum Christi tantum, vel inde specialem valorem, aut dignitatem habeant?*

1.  
Hac meriti conditio ex natura rei non requiritur.

An vero de facto interueniat, inquiritur.

Hæc est ultima conditio, quæ in meritis hominū apud Deum considerari potest, de qua supponimus ex intrinseca rerum natura eo vtiq; modo, quo in his rebus moralibus considerari potest, non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de condigno apud Deum, sicut etiam non erat necessarium, gratiam, vel remissionem peccatorū nobis per Christum conferri, sed id factū, & institutū est ex singulari & excellentiori providentia Dei. Unde multi putant, meritum Angelorum, quod sine dubio de condigno fuit, non fuisse in Christo fundatum, & in statu innocentiae, si durasset, futura fuisse merita iustorum sine Christo, quæ sine dubio essent de condigno: idēq; potuisset Deus instituere in natura lapsa sine Christo, si voluisset. Tractamus ergo de hac conditione secundum ordinem providentiæ, & legem à Deo statutam, an scilicet, supposita Dei voluntate, quæ decreuit, ut omnis redemptio, & sanctitas non nisi per Christum nobis communicaretur, simul etiam ordinaverit, ut merita nostra in Christi meritis proxime nitantur. Dico autem proxime, quia remote, seu mediate certissimū est, in illis fundari, quatenus gratia, & auxilia, per quæ fiunt, & à quibus dignitatem & valorem habent, propter Christi merita nobis dantur. Quæstio ergo est de alia immediata applicatione, vel im-

putatione meritorum Christi, quæ ita nostris operibus fiat, ut per illam vel rationem meriti accipiant, vel complementum meriti de condigno, vel aliquam aliam excellentiam, seu dignitatem.

In quo primum omnium cauendi errores, & doctrina catholica supponenda est. Primus enim error cauendus, est hæreticorum dicentium, nostra opera non habere meritum in se, sed constitui formaliter in esse meritorio per meritum Christi illis applicatum, mediante fide. Sicut enim dicunt, hominem fieri iustum denominatione tantum extrinseca per applicationem iustitiæ Christi per fidem ita apprehensam, sic dicere potuerunt, meritum operum nostrorum non esse in ipsis intrinsece, sed esse ipsum meritum Christi illis applicatum per fidei apprehensionem. Hunc modum fingendi merita nostra inuenio Lutheranis attributum, non inuenio autem proprium eius auctorem nominatum, aut relatum: imo Lutherus non solum absolute negauit nostra merita, sed etiam nomen meriti iustorum prorsus abhorruit & sequaces eius eodem modo loquuti sunt. Facile tamen potuerunt aliqui eorum errare loquentes de merito iustorum per analogiam, & proportionem ad iustificationem, tamen sicut illud fundamentum hæreticum est, ita & sententia illa de merito hæretica est. Quia sicut in priori errore de iustificatione nihil aliud dicitur, nisi iustos non esse iustos, sed reputari, & acceptari, ac si essent iusti, ita in alio errore perinde dicitur, opera iustorum non esse meritoria, sed reputari, & acceptari, ac si talia essent, propter Christum, hoc autem hæreticum esse satis in superioribus probatum est. Item in illo modo dicendi re vera continetur, & asseritur, Deum non remunerare opera nostra, sed opera Christi in nobis, sicut ea remunerat in paruulo, quando illum propter Christum sanctificat, vel in nobis, quando præter omne meritum nostrum dat nobis gratiam ex opere operato propter Christum, hoc autem hæreticum esse constat ex supra dictis, & in sequentibus ostenderetur, tractando de bonis, quæ iusti de condigno merentur.

Assumptum patet, quia si nostra opera in se non habent valorem meriti, re vera non propter illa datur præmium, sed propter opera Christi, in quibus est totus valor. Dicere autem, quod nostra opera habent meritum Christi applicatum per fidem, & ut sic dici meritoria quasi apprehensue, hoc nihil aliud in re est, quam dicere, Deum propter Christum velle ad præmium acceptare illa opera, ac si essent meritoria, re tamen vera præmium non propter illa dari, sed propter Christum. Et explicatur alio exemplo, quod sine nouo errore negari non possit, nam prima gratia, quæ datur peccatori se disponenti per contritionem, sine dubio datur ex meritis Christi, interueniente aliquo actu ipsius peccatoris, & tamen id non satis est, ut peccator ipse de condigno primam gratiam mereatur, quia opus sic factum à peccatore non habet valorem ad meritum de condigno primæ gratiæ, & tamen si sufficeret apprehensio fidei, vel imputatio, etiam peccator potest apprehendere suam dispositionem ut acceptabilem per Christi merita, ac subinde ut affectam, seu vestitam Christi meritis. Et eadem ratione cum libera sumptio Sacramenti opus iusti sit, sine quo gratia sacramenti non datur, dicendi essent iusti mereri de condigno totam gratiam, quæ per sacramentum datur, quod dici non potest. Sequela probatur, quia licet illa gratia valorem illius operis secundum se spectati, prout est opus ipsius recipientis, excedat, non excedit valorem meritorum Christi, quæ ibi applicatur, & propter quæ Deus præbet tantam gratiam mediante tali opere. Ergo è contrario sicut homo nunc non meretur de condigno gratiam, quæ per Sacramentū datur ex opere operato, licet detur mediante opere hominis, tanquam conditione, vel causa alio modo necessaria, quia in illo opere ad illam gratiam non consideratur valor eius, sed valor

2.  
Primus error præcauendus circa hanc materiam.

Et ex supra dictis expugnari potest

Additur argumentum aliud.

3.  
Proximè argumentū assumptum probatur.



valor meritorum Christi, ita plane si nostra opera non haberent valorem, nos non mereremur, sed propter solum Christi meritum immediate gratiam, vel gloriam reciperemus: quod hæreticum est.

4. *Secundus error.* Alter error in hoc puncto esse posset, si quis putaret nostra opera, etiam prout à gratia procedunt, nō habere in se, & ex vi gratiæ iam receptæ condignitatem ad præmium vitæ æternæ, nisi id, quod illis deest, per applicationem meritorum Christi, quasi partialiter suppleatur. At hic dicēdi mod⁹ licet ex parte recedat à præcedenti, quatenus aliquē valorē nostris operibus cōcedit: nihilominus ex parte illi consentit, quatenus meritum nostrum de condigno vult consistari ex nostro, & Christi merito: ita ut ipsum meritum Christi, saltem sit quasi partialis forma constituens nostrum opus in ratione meriti de condigno, quod ex vi gratiæ in nostris meritis esse supra demonstravimus. In illo ergo sensu certissimum est, applicationem meritorum Christi, ut compleant per se, & quasi formaliter merita nostra de condigno neque necessariam esse, neq. fieri in meritis iustorum. Quod non sit necessaria, patet ex dictis, tum quia gratia, & charitas cum diuino auxilio ex natura sua sunt sufficientia principia proxima meriti simpliciter, & de condigno, ut supra probatum est: tum etiam quia in Adam, vel Angelis fuit verum meritum de condigno, siue habuerint gratiam ex Christo, siue non habuerint. Quod vero talis applicatio non fiat de facto, satis videtur probati ex eo, quod necessaria non est, quia eo ipso est superflua, & sine fundamento iungeretur. Maxime vero conuenit, quia eo ipso, quod nostra opera in se, & ex proprio principio habent proportionatum valorem ad meritum gloriæ de condigno, impossibile est illis applicari meritum Christi, ut in illa dignitate, & proportionatione compleantur. An vero cum illis possit sub alia ratione, vel ad alios effectus applicari, statim dicemus.

*Refellitur.*

5. *Opinio 1. negans in proposita quæst. Vazq. 1. 2. disp. 214. 4. 3. & 7.* Secus ergo his erroribus, & supposito, quod nostra opera ex gratia habeant intrinsecam dignitatem, & proportionatam ad meritum simpliciter, & de condigno, quam haberent, etiam si illa gratia non esset ex Christo, difficultas superest inter Catholicos, an præter illam quasi connaturalem dignitatem aliquid illis ex meritis Christi, vel ex coniunctione ad Christum accedat. In quo puncto modernus quidam grauis partem negantem constanter defendit, negans accrescere nostris operibus ex relatione, vel coniunctione ad Christum, & eius merita aliquam dignitatem in ordine ad præmiū præter eam, quam habent mediante gratia ipsius per Christum communicata, ac subinde non fieri in nostris meritis peculiarem meritorum Christi applicationem, vel imputationem præter eam, quæ fit in ipsius gratiæ infusione, vel auxiliorum eius donatione. Probat autem dictus Auctor suam sententiam hoc modo. Quia si operibus nostris ex gratia factis accrescit nona dignitas ex meritis Christi, vel illa dignitas accrescit etiam nostræ gratiæ, prout est ex meritis Christi, & per illam communicatur operibus: vel additur ipsis operibus præter totam dignitatem, quam habent à gratia, seu persona grata, à qua proxime eliciuntur: neutrum dici potest: ergo. Maior ex sufficientia partitionis nota est. Minor quoad priorem partem declaratur, & probatur: nam duobus modis potest intelligi, gratiam esse digniorem, eo quod per Christum detur. Vno modo quia intensior datur quoad habitum, vel abundantiior, frequentior, & copiosiior, aut efficacior, seu congruentior quoad actualia auxilia data per Christum, quam sine Christo darentur. Et hic sensus facile admittitur à dicto auctore, & omnibus. Sed non seruit instituto, quia tunc opera etiam ipsa erunt in se meliora, & digniora ratione maioris gratiæ, à qua procedunt, tamen immediate à Christo non habebunt specialem dignitatem, imo & gratia ipsa erit dignior, quia entitatiue, & physice est magis

intensa, vel sæpius multiplicata, quam maiorem perfectionem habebit quidem à Christo, tãquam à causa extrinseca efficiente vel physice, vel moraliter, seu meritorie: non tamen habebit illam immediate, & quasi formaliter ex alia extrinseca applicatione, vel imputatione meritorum Christi. Alio ergo modo dici potest, gratia nostra specialem dignitatem habere ex eo præcisè quod per Christum habetur, ita ut cæteris paribus in intentione, vel alia reali, & intrinseca quantitate, seu perfectione dignior sit gratia, quæ datur per Christum, quam quæ datur sine Christo. Et in hoc sensu propositio videtur plane falsa, quia gratia siue habitualis, siue actualis in se eiusde speciei, & rationis est, siue sit, siue non sit data per Christum: nam incredibile, & improbabile est fingere distinctionem in ipsis gratiis solum ex eo, quod habeant, vel non habeant illum respectum ad merita Christi. Unde licet Theologi disputent, an gratia fuerit data per Christum Angelis, vel primo homini in statu innocentie, nihilominus de eadem numero gratia loquuntur, quia per Christum, & sine Christo dari potuit: ergo cum in se sit omnino eadem, nulla dignitas inde illi accrescit. Et simili fere ratione probatur altera pars de operibus à gratia procedentibus, nam illa in se nō sunt meliora ex eo, quod ex gratia per Christum procedant, aut acceptentur propter Christum: ergo nec sunt digniora ad præmium. Antecedens patet, quia ille respectus ad causam extrinsecam non est circumstantia operis, ut eius bonitatem possit augere. Consequentia aut probatur, quia æquale opus ex favore extrinseco non fit dignum præmio, si ex se non habet illam dignitatem, & proportionem, ut supra visum est: ergo neq. opus de se minus dignum potest fieri dignius ex illo respectu, vel favore extrinseco. Nec refert, quod Christus dicatur in nobis operari, & nos operari ut membra eius, & ut sumus vnū cum illo morali modo tanquam membra cum capite. Hoc (inquam) non satis est, quia per illam metaphoram solum significatur influxus gratiæ in nobis per Christum, & propter ipsum: tamen in re opus meritorium non fit immediate à Christo, tanquam à persona proxime operante, & ideo non potest augere dignitatem operis ultra eam, quam habet ex persona grata sic ex gratia operante. Et confirmatur, quia alias opera nostra si haberent specialem dignitatem à Christo, ut operante in nobis, essent infiniti valoris, ac meriti, & de rigore iustitiæ, & non solum sibi, sed et alijs, quia Christus operans ita significat sua opera: consequens aut plane falsum est: ergo signum est, nostra opera non accipere aliquam dignitatem à Christo, sed tantum à persona eliciente illa, seu proxime operante.

*Confirmat.*

Secunda sententia grauium auctorum est, nostris meritis accrescere aliquam dignitatem ex coniunctione ad Christum, & eius merita, & in hoc sensu peculiari modo applicari meritum Christi nostris meritis, seu operibus, non ut per illud in esse meriti de condigno constituentur, vel compleantur, sed ut quædam maior dignitas, vel perfectior iustitiæ ratio in eis inueniatur. Ita sentit Caietan. 3. to. Opusc. tract. 9. c. 9. ubi varijs modis explicat influxum specialem Christi in merita iustorum, qui sunt membra eius, & fortasse nimis illum exaggerat, ut videbimus. Et eodem modo de satisfactione nostra loquutus fuerat in 3. part. quæst. 1. articulo 2. ad 4. dub. Et de satisfactione idem tradit Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. conclus. 3. De merito vero idem docet expresse Ruard. articul. 11. §. In particula secunda, circa finem ubi dicit, in Adam, & Angelis etiam si credantur non habuisse gratiam per Christum fuisse vera merita de condigno. *Nostra vero opera plus gratia apud Deum habet, e. quod Christus ea in nobis operari dignatur.* Et infra §. Occurrunt hic difficultates in prima, & secunda hoc idem magis declarat, & exaggerat. Et infra respondens Caluino, proxime post prima Caluini verba. Eandem doctrinam late tradit Hosius in Confessione. capite 73. §. Vnde agitur, cum

6. *Opinio 2a affirm.*



sequenti, & expresse Vega q. 5. de Iustificat. ad 3. Idem tamen in lib. 15. in Trident. cap. 15. videtur in sententiam contrariam inclinare, dum negat fieri iustis novam meritorum Christi imputationem, cum beati sunt. Sed ibi in alio sensu loquutus est, ut postea tractando de remuneratione meritorum videbimus. Præterea pro hac sententia citatur Jacobus Payua libr. 6. Orthodox. interpretation. §. Non solum autem, ubi solum, ait nostra opera ex Christo habere dignitatem ad meritum, postea vero solum id explicat ratione gratiæ, & quia sunt, spiritu Christi. Citantur præterea (quos videre nunc non potui) Alphons. Viruclius Phylipp. 4. contra Lutherum. Lindan. libro tertio, Panoph. capit. vigesimo, §. Ceterum, quod doctrina, Horanti. libro primo de Locis Cathol. cap. 72. sub finem. Et mihi quidem hæc sententia valde placet, quia optima ratione explicari, & facile intelligi potest, & sic intellecta, Christi gloriam, & meritum illustrat, & nihil de veritate meriti iustorum detrahit, verum potius illius proprietatem, & dignitatem exaggerat.

Proxima  
opin. affir.  
ab auctore  
admittitur.

7. Ut ergo hanc veram doctrinam declarem, ac suadeam, distinguo, quod supra iam tetigi in operibus iustorum dignitatem, & valorem moralem, quem ad meritum de condigno habent, & efficaciam, quam habent ad inducendam rationem iustitiæ respectu præmij obtinendi. Et subvtraque ratione assero, merita iustorum digniora fieri ex vnione ad Christum, vel ex meritis eius. Hæc enim duo mihi etiam distinguenda videntur. Duobus enim modis intelligi potest, quod accrescat dignitas, aut valor operibus iustorum ex Christo. Vno modo ex vi naturalis dignitatis Christi, & coniunctionis iustorum cum ipso per fidem viam eius, quasi per naturalem consecutionem etiam si non intelligatur meritum CHRISTI specialiter ordinatum ad eam dignitatem specialem iustis promerendam, sed solum ad obtinendam illis gratiam, qua ipsi vniantur, & sic eo ipso illam obtineant cum speciali dignitate quæ operibus eorum consequenter communicatur. Alio modo intelligi potest hæc noua dignitas specialiter proueniens ex voluntate, & meritis Christi, qui voluit, ut nostra merita aliquam maiorem dignitatem, vel efficaciam haberent, ad quam nobis promerendam sua opera ordinauit. Et vtrumq; modum verum censeo: priorem vero melius accommodari ad augmentum valoris, & dignitatis operum iustorum, posteriorem vero ad augendam in eis iustitiæ rationem, & efficaciam obtinendi præmium.

Notatio  
altera du-  
plicis sensus  
prædictæ 2.  
opinionis.

8. Probo ergo priorem partem, quia gratia iustorum ex eo quod sit in nobis per Christum, licet non sit maior intensio, vel in entitate physica, nihilominus habet inde peculiarem dignitatem moralem: ergo ex illa tanquam ex radice habent opera, quæ ex illa manant, quandam maiorem æstimationem apud Deum: ergo etiam habent aliquam maiorem dignitatem. Antecedens declaratur, quia per gratiam sic acceptam, non solum sancti efficiuntur, & digni vita æterna, quod etiam effemus, etiam si gratia non esset ex meritis Christi data: sed etiam efficiuntur peculiari modo fratres Christi, & ipsius membra, & vnum corpus cum ipso. Quam vnionem egregie ipse Dominus per parabolam vitis, & palmitum Ioannis decimo quinto explicuit, & Paulus ad Ephes. 4. per metaphoram corporis, & capitis, dicens. In charitate crescimus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum, & connexum. &c. & 1. Corint. 12. Vos autem estis corpus Christi, & membra, & ad Roman. 8. Hæredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Ex hac ergo vnione, & singulari societate, & quasi propinquitate cum Christo fieri non potest, quin redundet infideles Christo per fidem viam coniunctos aliqua peculiaris dignitas, id est, specialis ratio, propter quam, & Deo amabiles sint, & in maiori pretio habeantur. Nam filius amici, licet alias sit per se amabilis propter

Exemplis  
illustratur.

propriis qualitates, peculiari modo placet, quia filius amici est. Et mulier per se nobiliori Regi, vel homini habenti altiore nobilitatis gradum, nubat, nobilior redditur, & sic de cæteris, quæ secundum moralem æstimationem magis, quam secundum entitates phylicas considerantur. Et sic etiam res omnes per tactum ad personas sanctas, quandam sanctitatem participare, censentur, & vestes sanctorum dignæ speciali religione censentur propter sanctorum excellentiam. Ergo simili modo homines iustificati per Christum licet propter intrinseca dona grati Deo sint, nihilominus quatenus tali modo illa participant, ut per illa speciali modo vniantur Christo, qui à Patre altiori, ac singulari modo diligitur, ipsi etiam sunt Patri gratiores, ergo ex hac coniunctione cum Christo per se, & quasi ex natura rei sine noua, vel peculiari applicatione meritorum Christi resultat in iustis, & eorum gratia hæc peculiaris dignitas. Et confirmatur: nam hac ratione docent Sancti Patres naturam humanam per vnionem ad Verbum in tota specie, & omnibus indiuiduis fuisse peculiari modo nobilitatam. Nam, ut Paulus ad Hebr. 2. Quia pueri communicauerunt carni, & sanguini, & filius Dei participauit eisdem, propter quod non confunditur eos fratres vocare, dicens, Nunciabo nomen meum fratribus tuis. Psal. 2. Et aliqui etiam ex Patribus caput 19. & 22. Apocalypsis exponentes dicunt, cum Ioannes Angelum adorare vellet, ipsum renuisse, neque se adorari ab homine sancto permisisse propter incarnationem Filij Dei, & in peculiarem reuerentiam humanitatis assumptæ, propter quam Angeli plus multo hominibus deferunt, quam antea solerent, præsertim his, qui Christo per gratiam, & fidem coniuncti sunt, ut ibi notant Ambros. Rupert. Beda, & alii, & late Gregor. homil. 8. in Euang.

Ex Script.  
confirmat.

Quod si interroges, quomodo hæc dignitas iustorum ad eorum merita conferat? Respondeo duobus modis posse conferre. Primo quia cæteris paribus opus procedens à gratia, & fide, qua Christo, ut capiti tanquam viua membra vnimur, amplioris præmij dignum est, & ad maiorem gloriam est à Deo ordinatum, & acceptum: non tantum propter Christi merita, hæc enim alia consideratio est, nec tantum ex liberalitate, hæc enim non esset meriti retributio, sed ex proportionem operis facti à persona grata illo speciali modo dignificata: nam eo ipso moraliter dignius est opus, ac subinde proportionatum, ut ad maius præmium ordinetur. Quod potest intelligi de præmio tantum accidentali, & sic est facilius, vel de essentiali, & sic etiam est satis probabile, neque habet alicuius momenti difficultatem, ut statim dicam. Secundo id explicari potest, etiam si non concedatur augeri præmium ex hac circumstantia, sed ter multiplicari rationem conferendi idem præmium, nam hoc ipsum cedit in maiorem aliquem honorem hominis recipientis præmium, & ex parte Dei nostro modo intelligendi augeat beneuolentiam, & voluntatem remunerandi hominem iustum non tantum quia iustus est, sed etiam quia membrum Christi est, & sicut opus eius in gloriam Christi cecidit, ita eius remuneratio in eiusdem Christi gloriam redundat.

9.  
Modus concipiendi prædictum sensum huius opinionis 2.

Supereff explicanda, & probanda altera pars, qua diximus, augeri etiam posse iustitiam nostrorum meritorum ex peculiari modo, quo nituntur in meritis Christi, quæ ad hunc etiam finem specialiter ordinata, & applicata fuerunt. Probatur autem primo quia, ut diximus, iustitia nostrorum meritorum fundatur ex parte in diuina promissione, hæc autem promissio ex meritis Christi facta nobis est, ergo ex ea parte nostra merita nituntur meritis Christi, & maiorem quandam iustitiæ rationem ab illis participant, nam si promissio confert ad iustitiam, si promissio ipsa non sit omnino gratis facta, sed ex iustitia, maior quidem iustitiæ ratio in nostris meritis inuenietur. Probatur ergo Minor tum ex Concilio

Modus al-

10.  
Probatur  
deinde 2 o-  
pinio quoad  
posterioem  
sensum

Trid.



Trid. sess. 6. ca. 16. vbi dicit, vitam æternam per Christum Iesum esse iustis promissam, & tanquam gratiam misericorditer illis tribuendam, & tanquam mercedem bonis operibus reddendam: tum etiam quia illa promissio fuit magnum Dei beneficium gratuitum, omnia autem talia beneficia propter Christum hominibus collata sunt, iuxta illud Pauli ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in celestibus in Christo.* Hoc enim totum eius meritis debebatur, & illo modo Dei misericordia, & iustitia magis ostenditur. Ac denique illa promissio magis quodammodo ipsi Christo, & in gloriam eius facta est, & ideo est facta sine eius meritis iuxta illud Psal. 2. *Postula à me, & dabo tibi gentes hereditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ.* Et illud Isai. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum.*

11. Secundo est similis ratio, quia non solum meruit nobis Christus promissionem antecedenter se habentem ad nostra merita, sed etiam acceptationem subsequenter nostro intelligendi modo, vt supra explicavi. Nam licet illa acceptatio supposita promissione, iam esset debita nostris operibus ex iustitia, nihilominus etiam est debita Christi meritis, quæ ad hoc ipse obtulit, & ordinavit, vt rigorosa etiam iustitia in acceptatione nostrorum meritorum intercederet. Tertio addere possumus, etiam concurrere Christum ad nostra merita, offerendo illa Patri, vt ab illo non solum libentius acceptentur, sed etiam maiori quodammodo obligatione acceptentur, nam illa Christi oblatio, & augeat rei oblata dignitatem, seu acceptabilitatem, & licet prout nunc sit à Christo in cælo, non habeat novum meritum, quatenus vero in præcedentibus Christi meritis nititur, rationem iustitiæ in nostris meritis augeat, & perficit. Quæ doctrinam sumere mihi videor ex Concilio Triden. sess. 14. capitulo 8. vbi agens de nostra satisfactione, etiam ad merita sermonem extendit, ac dicit: *Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsoluimus, vt non sit per Christum Iesum.* Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus, ita non habet homo, vnde gloriatur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentia, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur à Patre. Vbi Concilium aperte docet, nostra merita, & satisfactiones non solum inniti Christo tanquam danti virtutem, & gratiam, per quam operamur, sed etiam vt danti nostris operibus specialem vim satisfaciendi, & merendi, quatenus, & in suis meritis nituntur, & ab illo offeruntur, & per ipsum acceptantur. Multum ergo fauet Concilium huic doctrinæ, quæ profecto per se spectata valde consentanea est excellentiæ Christi, & charitativæ erga homines, & abundantia, ac perfectioni meritorum eius, & inde non minuuntur, sed perficiuntur nostra merita: non est ergo cur de veritate huius doctrinæ dubitetur.

12. Magis autem hoc confirmabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ: quod erit facile ex dictis. Dicimus enim, dilemma in ratione propositum (quia vel hæc dignitas accrescit ipsi gratiæ iustificationum in Christo, vel immediate eorum operibus, seu meritis) quoad vtrumque verum esse cum proportionem applicatum. Ad improbationem autem prioris membri respondemus, solum probare, gratiam per Christum, non esse in sua entitate meliorem, aut alterius rationis, vel intensioris, quam gratia similis sine Christo data. Non tamen probat, eandem gratiam propter respectum, & vñionem ad Christum non fieri moraliter digniorem, & (vt ita dicam) chariorem, seu amabiliorem. Nam quod hæc moralis dignitas sine physico augmento possibilis in rebus humanis sit, est evidens, & idem fundamentum habet in divinis, vt varijs exemplis ostensum est: quod vero in hac particulari materia, intercedat, ex re ipsa

& similitudine rationis ostensum est. Ad probationem vero alterius partis dilematis respondetur primo, eo ipso quod gratia membrorum Christi specialem dignitatem habet ex peculiari habitudine, & coniunctione ad Christum, inde consequenter augeri operum eius dignitatem aliquo ex modis supra declaratis. Neque oportet, vt hoc augmentum sit in morali bonitate operis, sed in valore, vel proportionem ad merendum: nam hæc duo distincta sunt, & ex diversis capitibus oriuntur, vt in Christo Domino videre licet. Et ad replicam, quod opus non sit meritum, & consequenter, nec magis meritorium ex favore extrinseco, respondemus in primis, hoc augmentum, quod in gratia per Christum, & operibus ab ea procedentibus consideratur, non esse ex favore extrinseco, sed ex conditione morali, quæ personam Christo spiritualiter coniunctam speciali modo, ac titulo amabilem, ac moraliter æstimabilem reddit, & consequenter etiam opus eius. Vnde non obstat, quod talia opera non sint immediate à Christo, vt immediate eliciente, & per se ipsum operante, nam satis est, quod sint immediate à membro Christi per vñionem ad ipsum speciali modo nobilitato. Deinde dicimus, Christi merita, licet nobis sint extrinseca, & vt sic non augeant valorem nostrorum operum: nihilominus quatenus possunt habere suam causalitatem supra nostra merita, posse etiam efficere, vt ex perfectiori iustitia retributio illis debeat, vt satis explicatum est.

Vnde ad confirmationem, quia inde sequeretur inueniri in nostris meritis omnes perfectiones, quæ in proprijs eiusdem Christi meritis inueniuntur. Negatur sequela, quia si consideretur dignitas proveniens iustis ex coniunctione ad Christum, semper est inferioris rationis, sicut dignitas matris Dei magna quidem est, sed longe inferior, quam sit dignitas Filij Dei. Et in vniuersum ex participatione perfectionis non potest inferri æqualitas. Sic enim licet filius Regis dignitatem eius participet ex eo præcise, quod filius eius est, non tamen ad æqualitatem in dignitate ascendit, vnde licet filius diligatur, & honoretur propter patrem, non oportet, vt æque diligatur, seu honoretur, ac pater. Et similiter licet homo participet perfectionem Dei, non sequitur, quod possit ad illam pertinere. Proprietates ergo, & perfectiones singulares meriti personæ Christi ex eo præcise oriuntur, quod persona proxime operans erat simpliciter infinitæ excellentiæ, & ideo sicut iusti Christo coniuncti nunquam perueniunt ad illam personalem dignitatem, licet aliqualem ex tali coniunctione participent, non sequitur posse in suis meritis habere æqualem perfectionem, neque illatio est alicuius momenti. Multoque minus sequitur illud inconueniens, considerando influxum meritorum Christi in nostra merita quasi immediatum in suo genere, quia Christus non ordinavit sua merita, vt nostra merita suis essent æqualia, neq; vt de iustitia pro alijs, quam pro operantibus acceptarentur, aut aliquid simile. Et quamuis Christus consideretur vt offerens nobiscum nostra merita, vt Concilium dixit, non ideo habebunt inde infinitatem meriti, non solum quia Christus nunc non est in statu merendi, sed maxime quia nostra merita nunquam sunt propria actio Christi, sed potius ad illum comparantur vt res oblata, & ideo non habent ab illo infinitatem meriti, seu valoris, licet in ordine ad acceptationem aliquam maiorem efficaciam accipiant. Quæ omnia optime declarantur exemplo orationis, quæ à nobis facta propter Christum efficacior est, magisq; acceptabilis apud Deum, nunquam tamen potest orationi factæ ab ipso Christo in eisdem proprietatibus adæquari.

Atq; ex his iudicium ferendum est de aliquib; propositionibus, seu modis loquendi Auctorum supra allegatorum, præsertim Caietani, & Hostij, quos aliqui reprehendunt, & alij benigne interpretantur. Vnde est,

14. Expenduntur dicta quorundam auctorum 2. opinionis est,



est, in quo modus ille loquendi Pauli ad Galat. 2. *Vivio ego iam non ego, sed vivit in me Christus*, accommodatur ad meritum iusti: Nam ut Caietanus ait, in simili forma dicere potest iustus: *Mereor ego iam, non ego, sed mereor in me Christus*. In quo loquendi modo non est magna difficultas in illa negatione, *Iam non ego*, nam cum præcedat affirmatio, *mereor ego*, clarum est alteram partem negantem non sumi in sensu contradictorio: ac proinde non negari absolute, quod iustus mereatur, sed quod non solus sine Christo, vel quod non sua principali virtute mereatur, sicut in alia propositione Pauli, cum dicit, *Iam non ego*, non negat se vivere, sed si prior affirmatio, *Vivio ego*, de vita corporali intelligatur, in sequenti negatione significat non esse illam præcipuam vitam, qua vivit, nec quæ nomen vitæ, spiritali modo loquendo, simpliciter mereatur, sed aliam, qua per Christum vivit. Si autem prima affirmatio de spiritali vita intelligatur, per negationem significat, illam vitam non esse à se, & magis esse Christi: quam suam. Sicut etiam dixit Christus Matth. 10. *Dabitur vobis, quid loquamini, non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis*. Vbi non negat, discipulos esse, qui loquuntur, ut constat, & præcedens promissio, *Dabitur enim vobis, quid loquamini*, satis ostendit: sed negat eos futuros esse principales auctores sui sermonis, sed spiritum Dei, qui per eos loquebatur. Estq; similis illa locutio Pauli primo Corinth. 15. *Abundantius omnibus laboravi, non ego sed gratia Dei mecum*. Vbi dicens, *non ego*, non negat, quod affirmaverat, se laborasse, sed negat fructum laboris sui, vel efficaciam, & sanctitatem operis sui fuisse ab ipso, sed à gratia. In hac ergo parte non est, quod scrupulose dubitetur, dum modo pars illa negans non simpliciter proferatur, dicendo, verbi gratia, non mereor ego, quia sic in rigore sensum erroneum habet, quem corrigit, & tollit affirmatio, *mereor ego*, & ideo coniungi debet siue antecederet, ut *mereor ego sed non ego*, vel consequenter, ut *non ego sed gratia Dei mecum*.

15.  
Contra posterioriorem partem arguitur.

Altera vero pars affirmans: *Meretur in me Christus*, obscurior videri potest, quia Christus nunc non meretur, quia non est in statu merendi: ergo nec meretur in me. Vnde hæc est differentia inter propositionem Pauli: *Vivit in me Christus*, quia per verbum vivendi tribuitur aliquid Christo, quod simpliciter illi convenit. Et idem est de his locutionibus, Christus operatur in me, sicut Deus dicitur operari omnia in omnibus: vel Christus loquitur in nobis, sicut Paulus 2. Corinth. 13. dicit: *An experimentum queritis eius, qui in me loquitur Christus?* Nam operari, & loqui actiones sunt, quæ possunt simpliciter Christo nunc attribui: at vero mereri non potest simpliciter attribui Christo, & ideo nec videtur dici posse, meretur in me Christus. Quam differentiam notavit Soto libr. 3. de Natur. & grat. cap. 8. inter illa verba, loqui, seu operari, & mereri: nam recte dicitur Deus, vel Spiritus Sanctus loqui, aut operari in me, non tamen sic dicitur mereri in me, quia loqui, aut operari non involunt imperfectionem Deo repugnantem, mereri autem illam includit, quia dicit actionem subditi, seu inferioris. Idem autem videtur esse de Christo extra statum merendi constituto. Et confirmatur, quia per illum modum loquendi significari videtur, nos tantum mereri, quatenus meritum Christi nobis imputatur, quod accedit ad meritum hæreticorum huius temporis, & ideo cavendum videtur.

Accedit confirmatio.

16.  
Exponitur tamen, & admittitur in sensu metaphorico.

Hæc tamen ita obijciuntur, ac si locutio illa in sensu proprio, & riguroso, & non in metaphorico usurperetur. Quod est contra mentem dictorum auctorum, & contra vim verborum secundum usitatum loquendi morem. Nam dicti auctores illam locutionem explicant per alias in Scriptura frequentes, in quibus passionibus, vel actionibus corporis tribuuntur capiti, & è conuersa, iuxta vulgatam regulam Ficonij, ut Actor. 9. *Saul, Saul quid me persequeris?* At vero in illo

sensu metaphorico non significatur, Christum in propria persona mereri, sed in membris suis, sic autem non repugnat Christo mereri, quia sic Christus non est omnino extra statum merendi, quia licet in persona sua sit extra statum, non secundum omnia membra sua. Sicut etiam de illo nunc dici potest, persecutiones, passionibus, ac tormenta nunc pati. Deinde in huiusmodi locutione alia metaphora considerari potest etiam valde usitata, in qua nimirum propositio, quæ solum in sensu causali vera est, in formali simpliciter profertur: est optimum exemplum in illa sententia Pauli. *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, qui autem scrutatur corda, scit quid desideret spiritus, qui secundum Deum postulat pro Sanctis*. Vbi Spiritus dicitur postulare, & desiderare, quia desiderare, & postulare nos facit. Et secundum eandem metaphoram optime intelligitur illa sententia Pauli: *Vivit in me Christus*, quia ipse me vivificat, & ego vivo vita ipsius, non quam formaliter in se habet: sed quam in me facit, ergo eadem metaphora optime dicitur Christus in me mereri non formaliter, sed causaliter. Et ad hunc sensum parum etiam refert, quod Christus sit extra statum merendi, quia in illo statu potest in me efficere principaliter meum meritum. Et in eodem sensu non est cur Deo illa propositio negetur, quia si Spiritus sanctus dicitur orare in Sanctis, vel postulare pro nobis, cur non dicitur etiam mereri in nobis? non enim minus dicit subiectionem, vel submissionem orare, quam mereri. Vnde ad confirmationem non video, cui per illam propositionem *meretur in me Christus*, significetur, meritum nostrum solum consistere in imputatione meritorum Christi magis, quam per illam, *vivit in me Christus*, denotetur nos vivere (utique spiritualiter) per solam imputationem vitæ, seu gratiæ Christi. Addo vero, sicut in priori parte illius sententiæ dixi, hanc dimidiatam sententiam per se prolatam, *meretur in me Christus*, suspicionem illam posse inducere, & ideo vitandam esse: coniunctam vero præcedentibus: *mereor ego iam non ego*, omnem cessare suspensionem, quia sensus metaphorici patentissimus est. Nam illa prima affirmatio: *mereor ego*, excludit hæreticorum errorem, & negatio subiecta declarat, me non ita mereri, ut sim principalis auctor mei meriti, & consequenter illamet coniunctio aduersativa, quæ subiungitur, dicendo: *sed meretur in me Christus*, declarat id solum attribui Christo tanquam principaliori causæ mei meriti.

Ad confirmationem.

Aduerto autem, propositionem illam, cum in his tantum sensibus metaphorice vera sit, non multum conferre ad probandum, vel declarandum specialem effectum, vel dignitatem, quam nostra merita habent ex meritis Christi ut speciali modo ad valorem, vel iusticiam nostrorum meritorum applicatis. Addit vero Caietanus aliam notandam propositionem, quæ ad hoc declarandum videtur excogitata. Eamq; proponit constituendo differentiam inter paruulos, & adultos, qui in gratia moriuntur, nam paruulis datur gloria ex solis meritis, quæ Christus in propria persona, & in hac vita mortali habuit: adultis vero datur duobus titulis scilicet, & propter eadem merita Christi in propria persona, & vita mortali, & propter meritum, quod nunc Christus ut caput in adulto, & per adultum meretur. Quod etiam confirmat exemplo Christi, qui (ut ait) habuit suam gloriam, & titulo vniuersalis personalis, & propter meritum obedientiæ: vnde nos conformiores illi erimus, si duplici etiam titulo gloriam habeamus. Atque hæc quidem sententia probabilis est, non tamen videtur necessaria, nisi modo superius posito explicata. Non enim videtur necessarium ut corona gloriæ detur adultis illam merentibus propter meritum Christi, & proprium tanquam propter duas causas proximas & immediatas, sicut datur gratia, & gloria paruulis propter meritum Christi tanquam propter causam proximam, & quasi particularem, quia non est necessarium.

17.  
Nota.

Est quidem probabile, sed non necessarium ad insitum.



## Cap. xx. Vnde habeant opera iustorum, ut magis, &c.

*Est quidem probabile, sed non necessarium ad institutum.*

cessarium ut corona gloriæ detur adultis illam merentibus propter meritum Christi, & proprium tantum propter duas causas proximas & immediatas, sicut datur gratia, & gloria paruulis propter meritum Christi tantum propter causam proximam, & quasi particularem, quia non est necessarium multiplicare huiusmodi causas circa eundem effectum, & quia non est promissa beatitudo adultis propter Christi meritum quasi propter causam totalem, & integram, ut condistinctum à merito ipsius adulti. At vero si meritum consideretur per modum causæ vniuersalis, influens cum meritis nostris, eo quod ipse Christus meruit, ut nostra merita acceptarentur ad premium propter eadem sua merita illis promissum, sic recte intelligitur gloriam dari adultis non tantum propter meritum proprium, sed etiam propter meritum Christi diuersa ratione spectatum.

### C A P V T XX.

*Vnde habeant opera iustorum, ut magis meritoria sint?*

1. *Merita iustorum in aequalia posse esse supponitur.* **S**uppono quod per se notum videtur, & de fide scertum est, merita iustorum esse inæqualia non solum in diuersis iustis, sed etiam in eodem. De diuersis id satis probatum est supra libr. 9. ubi ostendimus, gratiam, vel primam, vel secundam, & consequenter etiam gloriam esse in diuersis iustis inæqualem. Eadem enim ratio est de inæqualitate meritum, quia si in dispositionibus ad gratiam potest esse inæqualitas, & ideo gratia inæqualis infunditur, etiam in operibus meritorijs diuersorum hominum potest esse inæqualitas, nam est eadem ratio. Et similiter si præmia inæqualia sunt, etiam merita. De eodem autem iusto pro diuersis temporibus, vel actibus eadem est ratio, & ex dicendis euidentius declarabitur. Hæc ergo inæqualitas meritum consistere potest, vel in multitudine, & paucitate operum, vel in eodem numero operum, seu in duobus operibus inter se collatis, seu (quod perinde est) in eodem opere habente plures, vel pauciores condiciones meriti.

2. *Assertio 1.* Primo ergo dicendum est, multitudinem bonorum operum per se conferre ad augmentum meriti, si cætera sint paria, seu si nouum opus præcedentibus meritis addatur. Probat, quia maius est totum sua parte, sed maior numerus bonorum operum comparatur ad minorem sicut totum ad partem in ratione meriti: ergo in maiori multitudine bonorum operum, cæteris paribus, est maius meritum, ac proinde ex augmento operum secundum numerum augetur meritum, si cætera paria sint. Ut euidenter patet, quando præcedentibus meritis nouum opus meritorium additur, nam tunc præcedens cumulus fit maior per additionem noui operis boni, & hoc opus per se affert nouum meritum, nam supponimus esse meritorium, ergo augetur inde totum meritum. Quamuis autem hoc videatur per se satis euidentius, exponendum nihilominus est, an hoc augmentum meriti extensiuum tantum, vel etiam intensiuum censendum sit? Quæ interrogatio intelligi potest dupliciter, vno modo ex parte actuum, quibus fit meritum, illos absolute, & secundum esse physicum, ac reale considerando. Alio modo fieri potest interrogatio de ipso merito moraliter considerato, seu in esse meriti, & per comparisonem ad premium. In priori sensu nullam habet quæstionem, tum quia illud augmentum fit per multiplicationem meritum, quod augmentum multitudinis extensiuum est secundum modum quantitatis discretæ: tum etiam quia ex multis actibus meritorijs non fit vnus intensior singulis: sicut ex multis caloribus remissis non fit vnus intensior, quia non vniuntur inter se ad vnum intensiorem calorem componendum.

Idem ergo est de pluribus actibus meritorijs absolute, & secundum suum esse reale spectatis. In alio vero sensu interrogatio aliquam dubitationem habet.

Quidam enim Theologi moderni dixerunt, hoc augmentum bonorum operum non conducere ad premium intensiue perfectius obtinendum, ac proinde non posse dici intensiuum, sed tantum extensiuum sub quacunque ratione consideretur. Ita sentiunt, qui dicunt plura opera æqualia non augere intensiue premium, vel si inæqualia intensiue sunt, premium commensurandum esse intensiori operi tantum, ac subinde alia non augere intensiue premium, & consequenter neque meritum. Fundari potest primo, quia æqualia opera non augent intensiue habitum, vel si sunt inæqualia, non possunt habitum augere ultra gradum intensioris actus: ergo neque possunt premium augere intensiue. Confirmatur, quia in merito de condigno seruanda est proportio præmij ad meritum: at intensio præmij v.g. vitiis beate excedens perfectionem singulorum actuum meriti est improporcionata singulis actibus: ergo etiam toti collectioni eorum. Probat, consequentia, quia in tota collectione actuum ut quatuor, v.g. non est aliquis gradus proportionatus quinto gradui addendo in præmio. Maxime cum in Philosophia probabile sit, gradus intensiue esse aliquo modo diuersarum rationum, ita ut qualitas ut quatuor non possit fieri ut quinque per additionem alterius quarti gradus, sed solum per eum, qui secundum proprium ordinem quintus est, & quartum per se supponit. Et inde est, ut plura calida ut quatuor non possint efficere vnum calorem ut quinque: eadem autem improporcionatio reperitur inter plura merita, & premium vnum intensiue omnibus illis: ergo meritum de condigno non potest hoc modo intensiue augeri ex sola multitudine operum bonorum. Dicit ergo hæc opinio, augmentum illud etiam per comparisonem ad premium esse extensiuum, quia vel plura merita illis operibus respondent, vel vnum diuersis titulis, non vero in se maius.

Hæc verò opinio virtute est in superioribus reprobata: ostendimus enim per singula opera meritoria, siue intensiora, siue æqualia, siue remissiora sint, mereri hominem essentielle premium. De quo sine dubio loquitur Paulus 1. ad Corinth. 3. cum dicit, *vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ubi optime D. Thom. lect. 2. exponit, & in superioribus probatum est. Et de eodem loquitur Christus Matt. 25. cum dicit ad electos, *Venite benedicti Patris mei, possidete patrum vobis regnum à constitutione mundi*, & statim numerat multitudinem operum, per quæ premium illud obtinetur. Et de eodem loquitur Concilium Trident. sess. 6. can. 32. cum definit, iustum per sua bona opera vitam æternam, eiusque augmentum mereri. Ex hoc ergo principio concludimus, per multitudinem operum, seu per additionem cuiuscunque operis meritorij de condigno augeri meritum intensiue in esse meriti, seu (quod perinde est) in ordine ad premium, quod intensiue perfectius tali cumulo meritorum respondebit. Probat, quia premium essenziale respondens omnibus, & singulis operibus iustorum meritorijs de condigno vnum est, vel obiectiue respectu omnium, vel, quod ad rem magis spectat, formaliter in singulis, quia in omnibus est vna diuina essentia, in singulis vero etiam vna gloria, seu vna visio beata cū amore, delectatione, & alijs quasi proprietatibus comitantibus illam. Hoc ergo premium non potest augeri extensiuè secundum multitudinem, si u extensiue discretam, ut sic dicam: ergo augendum est intensiue per multitudinem meritum. Cum n. in illo præmio duo sint, scilicet obiectum, & actus, ex parte obiecti secundum se non est magis, neque minus, quia totum omnibus datur, licet non totaliter, quod prouenit ex parte actus, & quasi per denominationem ab illo. ergo maius augmentum præmij illius tantum in actu ipso,

3. *De posteriori sensu opinio 1.*

*Eius ratio.*

*Confirmatio.*

4. *Refutatur opinio præcedens.*

*Dubium duplicem sensum habens.*

*Resolvitur in priori sensu.*



ipso, vel consequenter etiam in habitu inueniri potest. At vero primum illud intensius tantum augeri potest, quia debet esse verum augmentum in ipso actu, alias non esset augmentum in essentiali premio: ergo necesse est, ut multa opera meritoria quasi copulentur, & ex eis confurgat vnum meritum dignum essentiali premio perfectiori intensius, & in hoc sensu dicimus, hoc augmentum esse intensius in esse meriti.

6. Vnde fit, quod etiam rem declarat, ut meritum plurimum actuum in ordine ad primum tantae perfectionis intensius aequivalere possit, vel etiam excedere meritum vnius actus superantis in intensione omnes actus illius multitudinis, quia sicut ex intensione actus augetur premium, ceteris paribus, ita etiam ex multitudine actuum: ergo potest haec multitudo esse tanta, ut superet valorem intensificationis, cum ille finitus sit. Estque hoc per se spectatum valde consentaneum rationi, & diuinae iustitiae, ac prouidentiae, sub qua haec moraliter consideranda sunt, & non tantum secundum physicam proportionem. Et ideo fundamentum contrariae sententiae nullius momenti est. Nam principalis ratio falsum sumit, nam in lib. 9. ostensum est, per actus remissos posse habitum meritorie augeri. Confirmatio autem procedit tantum secundum physicam proportionem, quae non est necessario in re morali seruanda. Praesertim cum actus non solum in eadem specie remissior, sed etiam in specie ipsa ignobilior, possit idem essentiali premium, vel augmentum eius de condigno mereri. Vnde dicimus, gradum maioris intensificationis in visione beata v.g. quantum gradum posse esse proportionatum premium vnius actus meritorij, etiam si in suo esse non attingat quantum intensificationis suae gradum, quia meritum non consistit in gradu intensificationis, sed in valore morali actus, qui ex multis alijs capitibus confurgit, ut iam diximus, & ratione illius valoris est actus quasi aequivalens pretium talis mercedis.

6. *Assertio 2.* Secundo dicendum est, in vno, & eodem actu augeri meritum ex augmento proprietatum, seu conditionum, quae ad meritum de condigno concurrere possunt, aut debent. Haec etiam assertio certissima est, sumiturque ex D. Thoma 2. 2. q. 104. artic. 3. & quodlib. 6. art. 11. ubi dicit, actum minus meritorium ex genere suo, esse magis meritorium ex alijs circumstantijs. Et latius 1. Corinth. 3. lect. 2. & ratio clara est, quia valor operis ad meritum confurgit ex varijs conditionibus, ut hactenus vidimus: ergo quo actus plures vel meliores conditiones ex illis habuerit, eo erit maioris valoris ad meritum, ac subinde dignius meliori premio. Et confirmatur, nam duo opera meritoria possunt esse inaequalia in merito: haec autem inaequalitas non potest provenire, nisi ex inaequalitate in conditionibus ad meritum requisitis. Ex quo enim alio capite oriri potest? Ergo ex illis conditionibus augetur meritum vel in vno eodem opere in diuersis temporibus, vel in diuersis operibus in eodem tempore saltem in diuersis personis, nam in eadem vix possunt simul inueniri, quamuis non repugnet.

7. *Ostenditur praeerea inductione facta per aliquas conditiones mereri.* De aliquibus ergo conditionibus concurrentibus in actu meritorio, vel ad meritum requisitis facile intelligitur, & extra controuersiam est, quod augeant meritum actus, si cetera paria sint. Primum id constat de excellentia actus studiosi ex specie, seu obiecto suo, ut testatur D. Thomas in dicto quodlib. & in dicto etiam lib. 9. ostensum est. Quia cum fundamentum meriti ex parte actus sit bonitas eius, quo haec maior fuerit in ipsa essentia, & specie actus, eo dignius erit premio, si in ceteris sit aequalitas. Secundo probat haec ratio idem esse dicendum de omnibus circumstantijs augmentibus moralem dignitatem operis, siue augeant illam quasi intensius intra eandem bonitatis speciem, siue extensius, addendo

nouam accidentalem speciem. Quia priori modo est augmentum quasi intensius in morali bonitate operis: posteriori autem modo est quasi extensius, & aequivalens multitudini operum. Tercio erit hoc augmentum longe certius, si fuerit in relatione charitatis, nam quo haec fuerit maior, tanto crescet ex eo capite meritum operis, & ideo actualis, seu formalis relatio magis auget, quam sola virtualis, & intensius charitatis imperium, seu ex ardentiori affectu procedens, magis quam remissius. Et eadem ratione quodlibet imperium distinctae virtutis augebit actum alterius in merito, magis quidem, vel minus iuxta suae perfectionis gradum, & secundum modum in superioribus declaratum. Et hac ratione dixit D. Thomas 2. 2. quaest. 88. art. 6. opus ex voto factum ceteris paribus magis meritorium esse, quam sine voto factum.

8. *Ex quarta.* Quarto etiam difficultas, quae ex obiecto nascitur, meritum operis auget iuxta doctrinam D. Thoma 1. 2. q. 114. art. 4. ad 2. & 2. q. 2. art. 10. ad 3. & in dicta lect. 2. Et ratio est, quia talis difficultas per se auget operis bonitatem. Quinto meritum non parum augetur ex augmento voluntarij, quod omnes etiam fatentur, nam quo actus magis fuerit voluntarius, eo, ceteris paribus, est magis meritorius. Loquimur enim de voluntario, prout formaliter distinguitur, à libero, & sic magis voluntarium dicitur, quod maiori affectu, & conatu voluntatis fit: at vero quod fit maiori conatu, & affectu, fit etiam actu voluntatis intensiori, quia ex maiori conatu oritur maior intensio, nec illa maior affectio potest in alio augmento ipsius actus consistere. Ergo illud maius voluntarium auget meritum, quia intensio actus ex se meritum auget, quia auget ipsam entitatem actus, & consequenter etiam honestatem. Addo vero sexto, *Ex sexta.* etiam maiorem libertatem actus augere meritum eius, si cetera paria sint, quod videtur etiam extra controuersiam esse, tum ex illa regula, quod sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis: at libertas multum conducit ad meritum, imo ad illud est simpliciter necessaria: ergo maior libertas de se augebit meritum: tum etiam quia maior libertas per se auget laudem bene operantis, sicut è contrario in opere malo auget culpam, seu demeritum eius, & facit peccantem magis reprehensibilem, & minus venia dignum. Sicut etiam ignorantia aliquo modo excusat, quia minuit libertatem. Cum ergo haec certa, & clara sint, de aliquibus alijs circumstantijs actus sunt particularia dubia, quae in sequentibus capitibus prosequemur.

## C A P V T XXI.

*Utrum duratio, seu continuatio actus, ceteris paribus, eius meritum auget.*

1. *Dubitatio.* Ratio dubitandi potest esse duplex. Prima veluti à priori, quia meritum consistit in actu interno, ut supra visum est, duratio autem nihil addit actui interno: ergo nec meritum illi addit. Minor probatur, quia physice rem spectando, illa duratio nihil addit actui, quia non est successiua, sed permanens, & ita nihil addit actui, sed est omnino actus permanens, sicut Angelus durans per horam, nihil amplius habet, quam in primo instanti recepit. Moraliter item loquendo, nihil videtur esse in illa duratione dignum maiori merito, quia voluntas nec plus conatur, nec noua, vel maiori libertate utitur, dum in eodem actu perseverat. Altera ratio ab inconuenienti est, qui alias in quolibet actu continuato per aliquod tempus esset meritum infinitum, quod nullus admittet. Probat autem sequela, quia meritum est talis proprietates actus, ut in instanti perfici possit, sicut & ipse actus, unde in primo instanti, in quo fit actus, habet certum



certum meritum, eiꝛ responderet certum præmium, etiam si amplius non duraret: ergo si duratio temporis auget meritum eius, tantundem merebitur in quolibet instanti illius temporis, quantum in primo, quia non est maior ratio de vno, q̃ de alio: at vero in tali tẽpore sunt infinita instantia: ergo in illis merebitur talis actus infinitos gradus, vel partes æquales intensiõis præmij (vt sic rem declarem) & inter se non communicantes, nam in quolibet instanti meretur aliquid omnino distinctum ab alijs: ergo erit in tali præmio infinita intensio, quia vt iam diximus multitudo illa meritorum partialium respectu præmij est intensiua, & illud, in quo sunt infinitæ partes, vel quasi parte, æquales, & inter se non communicantes, est infinitum simpliciter, & in actu, vt ex Philosophia manifestum est. His argumentis, præcipue hoc secundo conuicti aliqui Theologi negant augeri meritum ex continuatione actus, Bannez. 2.2.q.24.art.6.dub.5. Alij vero licet non id negent de omni duratione, necessarium tamen putant de aliqua minima id negare, intra quam meritum non augeatur, vt in solutione secundi argumenti melius explicabimus.

Opinio  
Bannez.

2.  
Assertio  
communi-  
ter recepta.

Vera nihilominus sententia est, quæcunque duratione actus interni meritorij augere aliqua ex parte meritum, seu præmium illi respondens. Hæc assertio communiter recepta nunc est, eamque docent communiter moderni 1.2.q.114. & docuit Victoria in relect. de augment. charitatis p.1. in fine. Eandem supponit Corduba lib. 1. quæst. q. 9. in fine, in resolutione opinionis quintæ, vbi æquiparat continuationem vnius actus multiplicationi plurium actuum similium in hoc, quod sicut plures actus remissi possunt æquivalere in merito vni actui intenso, ita & vnus actus minus intensus, & magis durans possit æquivalere in merito actui magis intenso, & minus continuato. Et allegat Scotum in 3.d.27.art.3. vbi nihil inuenio, & in 2.d.5. quæst. 1. vbi id quidem dicit de actibus remissis multiplicatis, de continuatione autem nihil attingit. Citat etiam Gabriel in 2. dist. 5. art. 1. vbi etiam loquitur de actuum multiplicatione, aliquid vero de continuatione indicat, cum infert, ad magnitudinẽ meriti non requiri longitudinem temporis in merendo, in hoc enim significat, vtilem esse posse, licet necessaria non sit. Ratione probatur primo, quia perseverantia in bono opere est quædam proprietas operis honesta, & libera, & in gloriã Dei redundans: ergo apud Deum est digna præmio: ergo cæteris paribus augeat meritum actus: at continuatio eiusdem actus est quædam perseverantia, quæ licet possit esse magna, & parua, tñ cum proportionẽ habet eandem honestatem: ergo cum proportionẽ etiam augeat meritum. Secundo quia vnus actus diuturnus moraliter æquualet pluribus similibus actibus eodem tempore factis, sed illi plures actus augent meritum: ergo & continuatio actus. Tertio in operibus externis videtur certe id manifestum, quis enim neget, diuturnam orationem esse magis meritoriam, quam breuiem, & sic de alijs, meritum autem talis operis consistit in actu interno voluntatis substantialiter, qui sane actus internus potest esse idem eodẽ modo perseverans, neq̃ inde profecto minuitur meritum, quin potius cæteris paribus potest id esse melius: ergo in eodem actu interno per ipsius continuationem meritum crescit. Quarto iuxta communem sensum omnium hominum prudentium maiori laude dignus est, qui in eodem actu, v.g. amandi Deum, diu perseverat, quam qui subito, & quasi transitorie illum elicit, & statim omittit: ergo eadem ratione est maiori præmio dignus, ac subinde continuatio meritum augeat. Deniq̃ in ipsa actus continuatione per se, & ex natura sua est aliqua difficultas, quæ libere, & propter Deum, seu propter honestatem vincitur, cur ergo nõ augebit meritum? Nulla profecto est ratio probabilis, vt ex solutionib. argumentorum magis constabit.

1. Ratio pro  
assertione.

Secundã.

Tertiã.

Quartã.

3.

Pars 3.

soluta. Quidquid enim sit de physica additione, negamus, continuationem actus nihil addere moraliter affectioni eius. Nemo n. negare potest, quin conservatio rerum permanentium, et immortalium, seu incorruptibilium sit continuũ beneficium Dei, semperque maius, etiam si per illam nihil physicum, seu reale addatur rei in principio factæ, quia ratio beneficij, quæ moralis est, crescit per rei permanentiam in eodẽ esse, quamuis nulla entitas, vel modus realis, ac physicus illi addatur. Ita ergo crescit moraliter obsequium erga Deum per cõtinuationem eiusdem operis, licet physica additio nulla fiat, quia meritum morale quid est, & moraliter augeri potest. Vnde cum dicitur voluntas conferuando actum non plus conari, illud, plus æquiuocum est, quia potest intelligi intensiue, & ita verum sumitur, tñ illud non est necessarium ad augmentum meriti: vel plus extensiue, & sic falsum assumitur, quia ipsa maior cõtinuatio in conatu maior quædam extensio est, non quidem realis per realem successiõem, sed virtualis, quæ per coexistentiam ad successiõem a nobis percipitur. Eademq̃ distinctio ad voluntarium, seu liberũ vsum applicanda est, nam licet ex vi solius continuationis non sit maior intensiue, crescit extensiue, quod ad augmentum meriti satis superque est.

Propter vitandũ inconueniens illatum in secunda ratione, aliqui Nominales limitant assertionem positam, vt non procedat de omni cõtinuatione actus, sed de illa, quæ libera est, & noua aduertentia facta. Dicunt enim actum voluntatis libere elicited, per aliquem breuem moram necessario durare, & in illa non crescere meritum, quod in primo instanti actus habuit. Quo posito, facile soluitur argumentum, quia illæ moræ sunt in numero finito, & ita licet in omnibus æqualiter augeatur meritum, non sequitur infinitum augmentum. Ita docet expresse Greg. in 2. d. 3. q. 1. art. 2. ad 4. Quod si interrogas, an illa mora necessariz cõtinuationis sit certæ, ac determinatæ ætatis, seu temporis, Greg. nihil expresse dicit, tamen ex verbis eius colligimus satis clare, illũ sensisse morulam illam coexistere determinatæ parti nostri temporis. Nam ita loquitur, *est dare tempus ita breue infra quod nullo modo potest desistere ab actu*. Certe hoc non dicitur congrue, nisi de tempore determinato. Deinde post illud tempus dicit dari aliquod tempus, *pro quo voluntas non est libera ad cessandum ab actu*, & post illam breuem morulam dari instans, in quo potest voluntas iam libere desistere ab actu: at vero mora inclusa inter duo instantia definita est, cum inter duos certos terminos claudatur. Ex quo etiã constat, quicquid P. Vasquez dicat, docuisse Gregorium, actum illum licet in productione fuerit liber, in illa cõtinuatione esse necessarium, nam expresse dicit, illam continuationem actus non prodelle ad augmentum meriti, *quæ non est libera*, & consequenter dicere debuit, post primum instans productionis actus vsque ad instans, in quo illa mora definit, & secunda incipit, in omnibus intermedijs instantibus non esse in potestate voluntatis desistere ab actu, quia in hoc consistit illa necessitas. Vnde autem oriatur illa necessitas permanendi in libero actu per talem moram, non explicat Gregor. nisi ex eo, quod in tam breui mora nõ potest operans scienter advertere ad liberam continuationem actus, vt possit etiam libere ab illo cessare, si velit. Vnde expresse animaduertit, hoc non esse impossibile simpliciter, sed quantum est ex naturali modo operandi. Nam si Deus (inquit) infunderet noticiam adeo perfectam, pro singulis instantibus, vt operans posset in singulis eorum actum mutare scienter, tunc cessaret necessitas continuandi actum per aliquam morulam. Illo autem casu posito, concedit, meritum continui temporis esse infinitum simpliciter, & illi respondere præmium infinitum in actu, quod non putat esse impossibile. Atq̃ in hunc modum intellexit hanc opinionem Gregorij Almain

Soluitur  
prima du-  
bitandi ra-  
tio in n. 1.

4.  
Ad 2. ratio-  
nem dubi-  
tandi, quid  
nominales  
dicant.

Vasq. non  
satis excu-  
sat Grego-  
rium

Tt tract. 1.



Mentem  
Gregorii as-  
secutus Al-  
mainus.

5.  
Improban-  
tur dicti  
Nominales.

tract. 1. Moral. c. 9, & in Dictatis super Oleot. q. 3. circa 7. art. in arg. 3. 2. opinionis, ipse tamen non sequitur opinionem Greg. sed aliam reputat probabiliorē, vt in priori loco expresse dicit.

Et mihi quidem hæc opinio improbabilis est quoad illud fundamentū de continuatione actus liberi necessaria per morulam definiti temporis quantumcūq; brevis. Quia in nullo instanti signabili post primum instans, in quo actus fit, pōt assignari causa necessitans voluntatē ad conseruationē talis actus, qā vel hæc est causa extrinseca, & hæc fingi non pōt, tum quia nullum est talis fictionis fundamentum, cum n. magis talis causa in progressu actionis, q̄ in principio necessitatem illam inferret: tum ēt quia solus Deus posset esse talis causa: Deus autē eodem concursu perseverante conseruat actum voluntatis, quo ad illum producendū cum illa concurrat, & si maiorē impulsū pberet, id extraordinariū, & miraculosum esset. Vel illa causa est intrinseca, & hæc ēt facile excluditur. Quia in primis talis causa non est ipsa voluntas, nam illa de se tam domina est sui influxus ad conseruandum, q̄ ad efficiendum actum, qā influxus in re idem est, & voluntas p̄bendo illum non abstulit à se potestatem suspendendi illum, q̄ de se habebat, præfertim cum mutabilis sit, & ab intrinseco possit in se mutationem efficere tam ab actu ad non actum, q̄ à non actu in actum. Neq; in hoc est alia ratio in breui, quam in longo tempore, quantum est ex parte voluntatis. Deinde neq; intellectus potest esse talis causa (vt magis Greg. indicat) qā eandem aduertētiā, quam intellectus habet in primo instanti, quo voluntas elicit actum, habere pōt facile in tota illa morula, & in singulis instantib. eius: ergo sicut sufficit illa aduertētia, vt actus libere fiat, & cum potestate non faciendi illum, ita sufficit, vt libere in illo perseveret, & cum potestate desistendi ab illo in quolibet instanti signabili in illa breui morula.

6. Atq; hoc maxime vrget in Christo Domino, qui summa aduertētia, & consideratione operabatur, in Chrysof. siue inchoado actus, siue p̄seuerando in illis pro quacūq; mora. Et in suo gradu idem videtur certissimū in B. Virgine: imo in Angelo videtur euident, qā intuitiue intuetur suum actum, & potest ēt actu contemplari coexistentiam eius ad tempus continuum siue existēs, siue possibile, & q̄ sit in manu sua pl<sup>9</sup>, vel minus in illo actu durare pro sua libertate: ergo ex parte aduertētiæ intellectus libere perseverare pōt in illo actu pro quacūque mora, vel instanti, q̄ in eo cogitari possit. Eo vel maxime, q̄ ad libertatem continuationis nō est necessaria tāta reflexio intellectus, sed satis est perseverare in illa aduertētia intellect<sup>9</sup>, per q̄ obiectum talis actus licet repræsentetur, vt cōueniēs, non tñ vt necessarium. Deniq; cum Greg. admittat, possibilem esse de potentia absoluta aduertētiā, q̄ ad hanc libertatem sufficiat, non video, quo probabili fundamento negari possit, vel Angelos ex perspicacia sui intellectus totā illam aduertētiā habere posse, vel nulli sanctorum hominum ēt B. Virgini communicatam fuisse. Admittere autē in his omnibus meritū simpliciter infinitum in actu, improbabile est omnino. Imo ēt de potentia absoluta videtur vanum, propter solam illam aduertētiā tribuere actui infinitum meritum: vnde nullus Theolog. ex eo capite ipsi etiam Christo tribuit meritum infinitum.

7.  
Quid re-  
spondeat?  
Vasq; ad  
predictam  
rationem  
dubitandi.

Aliter ergo ex eadem cōtinuatione actus alio modo declarata, difficultatem illius argumenti expedit Vasq. 1. 2. disp. 54. c. 3. & disp. 219. cap. 2. n. 19. supponit enim actum voluntatis non posse per solum instans nostri temporis durare, ex quo infert ex vi illius instantis, in quo actus primo fit, nullum determinatum meritum illi respondere, sed toti durationi eius certum gradum, & singulis partibus durationis singulas partes meriti cum proportionē: instantibus autem tam primo, quam cæteris, vel nihil meriti determinati, vel saltem nullam partem diuisibilem præ-

mij respondere, & ideo ex duratione per infinita instantia non sequi augmentum meriti, vel præmij infinitum. Et hanc opinionem de necessaria continuatione actus voluntatis per tempus indeterminatum, magis videtur probare Almain. supra, & illam refert ex Okam, & ex quodam antiquo Clymeton vocato, Eifauet Al- ipse tamen non omnino in ea persistit, sed hinc inde argumentando rem indecisam relinquit, licet in quantulum hanc partem magis inclinet. Fundamenta horū Doctorum inter se videntur esse contraria. Vasq. funda- Fundam. tur, qā res permanens, seu indiuisibilis, & quæ habet Vasq. totum esse simul, non potest durare per solum instans, actus autem amandi, v. g. est res permanens non habens in se intrinsecam successiōem: ergo non potest durare per solum instans: ergo necessario durat per tempus saltem indeterminatum. Cōsequētia optima est, & minor supponitur vt clara. Maiorē autem probat ille auctor, qā res permanēs non pōt desinere per vltimum fuisse, sed per primum non esse, & ideo necesse est, vt duret per aliquod tempus, quod necessario intercedit inter illa duo instantia, quia non possunt esse immediata. Quæ illatio optima est. Assumptum vero dicit se probasse late in 1. p. disp. 229. cap. 10. vbi in primis ait, illud esse axioma communiter à Philosophis receptum, & in speciali allegat Gregorium & Almain. in locis citatis, qui de illo principio nihil ibi dicunt, neque in illo fundantur, vt de Greg. retuli, & de Almaino statim dicam. Ratione id probat, quia si res permanens desineret per vltimum Maiorem suū esse, ipsum non esse rei inciperet per vltimum non esse, ac proinde successiue, hoc autem repugnat, quia nem assum non esse rei indiuisibilis est totum simul, & ideo non potest successiue incipere: ergo debet necessario incipere in instanti, quod sit primum non esse rei permanentis, ac proinde res permanens non potest desinere per vltimum suū esse. At vero Almainus fundamentum longe diuersum refert ex illo Clymeton, Eandem scilicet quod licet voluntas possit actum producere probat Al- in instanti, non tamen corrumpere. Hoc autem non mainus ex inde colligit, quod res permanens non possit desinere per vltimum suū esse, sed ex hoc, quod productio rei indiuisibilis, v. g. actus amandi sit sine resistantia, pio. quia solum præcedit non esse illius, quod productioni non resistit, & ideo potest in instanti fieri. Corruptio autem rei productæ non fit sine resistantia eiusdem rei iam productæ, quia supponit rem existentem, & vnaquæque res appetit conseruari inesse, & ideo resistit corruptenti: ergo illa corruptio non potest in instanti fieri. Vnde videtur hic auctor contrario fundamento niti, quoad hoc, quod non esse actus producti à voluntate non potest in instanti incipere, sed successiue fieri.

Tota verò hæc doctrina male fundata est in Philosophia, & in Theologia, non caret grauioribus incommodis. Primum ergo quod res indiuisibilis possit per vnum tantum instans durare, dubitari nō potest: nam ipsæ instantia indiuisibilia sunt, & vno momento singula durant: generatio etiam substantialis, quæ in determinata parte materiæ in instanti fit, & pro solo illo instanti durat, quo fit, creatio etiam rei in momento fit, & potest pro eodem instanti tantum durare. Nam licet de facto eadem actio, qua res creatur, perseveret, quamdiu res per illam conseruatur, tamen posset Deus pro sua libertate rem, quam creat, non conseruare, sed immediate post instans creationis influxum suum suspendere, & tunc creatio per instans tantum duraret. Vel etiam posset Deus rem à se solo creatā immediate post per aliq̄ causam secundam conseruare ac proinde per nouam actionem, priori actione creandi statim cessante. Ad hæc exempla saltem de instantib. & de generatione, qā negari non possunt, respondent aduersarij assignando speciales rationes, propter quas ille modus durationis indiuisibilis in rebus illis sit necessarius. Sed nunc non oportet rationes illas expendere, quia siue ex hac,

8.  
Refutatur  
tota superi-  
or doctrina.



ex hac, siue ex alia radice ille modus essendi, & trans-  
eundi nascatur, nobis satis est, q̄ rei indiuisibili non  
repugnat indiuisibiliter dubitare per solum indiuisi-  
bile momentum. Hoc enim exempla adducta con-  
uincunt, nam si repugnaret, nunquam posset id fieri  
propter quamcunque causam, vel rationem.

9.  
Res perma-  
nentes per  
vltimum  
sui esse desi-  
nerent non re-  
pugnat.

Atque hinc vltius concludimus, non repugnare  
rei permanenti desinere per vltimum sui esse. Pro-  
batur in exemplo de generatione, nam illud idem,  
quod est primum instans sui esse, est vltimum esse  
eiusdem, quia immediate post illud non est. Vnde et-  
iam fit, vt nō esse talis generationis incipiat in tem-  
pore immediato post instans ipsius generationis, ac  
proinde fit, vt secundum coexistentiam ad nostrum  
tempus, ipsum non esse generationis incipiat extrin-  
sece per suum vltimum non esse, si ita licet loqui,  
nam cum duæ negationes asserunt, tale vltimum  
non esse planius vocabitur, vltimum esse generatio-  
nis. Idemque posset contingere in creatione pro arbi-  
trio Dei, vt dixi, imo & in re creata; quæ longissimo  
tempore dureret, potest fieri, vt Deus illam conseruet  
vsque ad vnum instans intrinsecum sui esse, & im-  
mediate post illud non conseruet, ac proinde inci-  
piat non esse talis rei immediate post vltimū instans  
eiusdem rei. Denique ille auctor non audet negare,  
quin de potentia absoluta possit operatio volunta-  
tis desinere per vltimum esse: ergo necesse est, vt fa-  
teatur, ex parte rei non esse repugnantiam. Nam si  
quæ esset repugnantia, profecto etiam de potentia  
absoluta procederet. Nam si quæ esset repugnantia,  
maxime, quia si res, quæ tota simul est, seu fit, incipe-  
ret immediate quod aliquod instans, sequeretur in-  
cipere successiue, quia per vltimum non esse: at vero  
incipere successiue repugnat rei indiuisibili, & per-  
manenti: ergo. At vero hæc ratio si vera sumit, etiam  
in ordine ad potentiam absolutam procedit, quia  
rem indiuisibilem fieri successiue, & per partes con-  
tradictionem implicat: ergo è contrario si Deus po-  
test id facere, non est vera illa repugnantia, & in ma-  
la illatione fundatur. Nam licet res incipiat imme-  
diate post aliquod instans, potest tota simul incipere,  
coexistendo intrinsece tempori immediato post in-  
stans, non ita vt pars illius rei coexistat parti tempo-  
ris, & tota toti, sed ita vt tota coexistat toti, & tota  
singulis partibus, & instantibus talis temporis. Et  
ita nulla est in modo illo incipiendi, aut desinendi  
rei permanentis repugnantia.

10.  
Ad probati-  
onem maio-  
ris propo-  
sitionis ex Al-  
maino in  
n. 7.

Vnde vltius addimus, quod, si ex parte rei, & in  
ordine ad diuinam potentiam talis repugnantia nō  
inuenitur, nulla etiam est in actibus liberis in ordine  
ad naturalem potentiam liberi arbitrij. Nam in pri-  
mis illa, quam Almain. seu Clymaton considerant ex  
resistentia ipsius actus, friuola est, quia actus volun-  
tatis non desinit per aliquam actionem contrariam  
in ipsum, cui ipse possit resistere, sed potest desinere  
per solam suspensionem influxus voluntatis in ip-  
sum, cui suspensioni actus ipse non potest magis  
resistere, quam possit creatura resistere factori suo;  
si velit influxum, quo illam conseruat, suspendere,  
quia ad hoc sufficit libertas causæ, quam effectus  
ipsius impedire non potest. Deinde potest etiam vo-  
luntas corrumpere vnum actum suum efficiendo  
aliū, cui efficientiæ non potest præexistens actus  
resistere, quia totus est pendens ex dominio volun-  
tatis: quæ semper manet libera, vt totum suum in-  
fluxum in alium actum subito transferat. Et præter-  
ea licet ex parte actus considerari possit aliqua resi-  
stentia, ad summum inducet aliquam difficultatem  
in illa mutatione facienda propter inclinationem  
formalem actus semel facti: non tamen potest esse  
talis resistentia, quæ cogat corrumpere actum præ-  
existentem successiue, & nō totum simul, vel in tem-  
pore, & non in instanti: nam primum est impossi-  
bile, & repugnans tali actui, vt est res permanens, & de  
se indiuisibilis: secundum autem est euidenter fal-

sum, nam postquam voluntas elicit vnum actum,  
siue parum, siue multum temporis in eo dureret, post-  
ea in vno instanti inchoat nouum actum: ac proin-  
de non in tempore, nec successiue: ergo resistentia a-  
ctus non potest impedire, quo minus voluntas ita  
subito, & in momento corrumpat suum actum, sic-  
ut illum elicit. Plus videri potest resistere actus  
per horam continuatus, quam in momento factus,  
& nihilominus ille totus simul relinquatur à vo-  
luntate: ergo etiam momentaneus actus potest sta-  
tim corrumpi.

Deinde non est fortior altera ratio sumpta ab in-  
conuenienti, quia non esse actus fieret successiue, ne-  
gatur enim sequela, quia fit totum simul, sicut quan-  
do per potentiam Dei ponitur actus voluntatis de-  
finere per vltimum esse, ipsum non esse actus intrin-  
sece spectatum non incipit successiue, quia nō fit per  
partes, sed totum simul fit: idem ergo esse poterit, et-  
iam si non esset talis actus per libertatem solam vo-  
luntatis incipiat. Nec sequitur, incipit intrinsece per  
coexistentiam ad tempus: ergo successiue, quia totum  
est in tempore, & totum in qualibet parte, & instanti  
illius temporis. Sicut eadem etiam res conseruatur  
in tempore coexistendo illi non per successionem,  
sed existendo tota in tempore toto, & in qualibet par-  
te, & momento eius. Idem ergo est de inceptione,  
nam profecto est eadem ratio, etiam si aliquam di-  
uersitatem aduersarij assignare cōentur, dicentes, in  
re, quæ incipit tota simul, assignandum necessario ef-  
se intrinsecum terminū ipsius esse, quo à præcedenti  
non esse diuidatur. In hoc enim petitur principium,  
nam hoc est, quod negamus. Nam sicut potest tota  
res permanens coexistere toti horæ, & non existere in  
vltimo instati, seu primo nō esse illius horæ, nec ex ea  
parte datur terminus intrinsecus vltimus in re, quæ  
desinit, sed extrinsecus per primum non esse: ita po-  
test eadem res permanens coexistere toti horæ, &  
non existere in primo instanti, quod fuit vltimum nō  
esse eiusdem horæ, nec oportet ex ea parte dari in-  
stans intrinsecum in re, quæ sic incipit, sed extrinse-  
cum per vltimum non esse.

Et ideo etiam non recte inferitur: res incipit tota  
simul: ergo incipit in instanti, seu per primum sui ef-  
se, vtique secundum coexistentiam ad nostrum tem-  
pus. Nam in hoc etiam sæpe laboratur in æquiuoco.  
Aliud est enim loqui de duratione intrinseca rei per-  
manentis, aliud de extrinseca mensura temporis no-  
stri, vel instantis, cui eadem res permanens coexistit:  
nam prior duratio est permanens, & tota simul, sic-  
ut est res, cuius est duratio, & ideo in se est instans An-  
gelicum, vel illi æquiualens, de cuius ratione non est  
coexistere soli instanti transeunti nostri tempo-  
ris, sed potest etiam per tempus permanere; quan-  
uis hoc etiam non semper necessarium sit, sed pen-  
deat ex arbitrio, vel modo agendi causæ conseruan-  
tis. Et ratio est, quia coexistentia ad extrinsecam  
mensuram solum dicit respectum ad alteram dura-  
tionem simul existentem, quod contingens, & acci-  
dentarium est, & ideo eiusdem rationis est intrinseca  
duratio, siue alteri coexistat, siue non. Hinc ergo fit,  
vt omnis res, quæ tota simul, & impartibiliter inci-  
pit secundum intrinsecam durationem in instanti  
incipiat, ac subinde per primum sui esse. Nihilominus  
tamen per coexistentiam ad nostrum tempus potest  
incipere per vltimum non esse, id est, non coexisten-  
do alicui instanti signato nostri temporis, sed coexi-  
stendo tempori, quod immediate post aliquod talē  
instans sequitur: nam cum vtrique coexistentia fit ac  
sua opera  
cidentaria, vno, & alio modo accidere potest. Et sicut potest cor-  
Deus potest id facere in suis operibus, ita & liberum rumpere per  
arbitrium in suis actibus sine villo miraculo, vel diffi-  
cultate, sed vtendo suo naturali dominio, quod in su-  
orum esse  
os actus habet. Et sicut hoc modo res permanens po-  
test incipere per vltimum non esse secundum coexi-  
stentiam, ad instantia nostri temporis, ita potest etiam actus.

11.  
Ad probati-  
onem ab  
inconueni-  
entia ex V. f.  
quo ibidem

12.  
Illatio ad-  
uersarij  
impugna-  
tura



alia res similis definire per vltimum sui esse, nam hæc duo mutuo sese consequuntur, tum ob rationis paritatem, tum etiam quia definitio vnius ex productione alterius sequi solet, cum non possint esse simul: tum etiam, quia hoc etiam non repugnat in ordine ad potentiam Dei: ergo neque in ordine ad potentiam liberi arbitrij.

13. Conatur autem P. Vasquez rationem diuersitatis in hoc assignare, quam non satis capio, sic enim ait: *rationem* Quamuis de potentia Dei possit operatio definire per vltimum conatur af sui esse, tamen ipsa voluntas, & intellectus creatus ex se cessare ferre Vasq. nequeunt ab operatione per vltimum esse illius. Ratio vero est (inquit) quia instantia seu mora in hoc tempore ita debet assignari, vt vna alteri omnino succedat, ea vero operatio que alteri ex parte coexistit, ipsi non dicitur succedere, ergo nec diuersum instans, aut moram ab ea constituere dicitur. Huius (inquam) rationis neq. sensum, neque vim satis capio.

Illam tamen nec satis intelligitur.

Nam cum dicimus, vnum actum voluntatis creatæ posse definire per vltimum sui esse, incipiente alio per vltimum non esse in ordine ad nostrum tempus, nõ dicimus vnum illorum actuum alteri ex parte coexistere. Quis n. hoc vnquam cogitauit, aut cogitare potuit, cum illi actus partes non habeant, neq. villo modo simul sint? Nam sicut instans continuans tempus non coexistit tempori proxime præcedenti, nec immediate subsequenti, sed est immediate post vnum, & proxime ante alterum, ita actus etiam definens per vltimum esse non coexistit vel in totum, vel ex parte actui proxime subsequenti per vltimum non esse: sicut etiam extra controuersiam est, actum, qui definit per primum non esse non coexistere actui incipienti per primum sui esse in instanti, ante quod præcessit alius actus, qui immediate antea erat. Denique per illam et verba, *immediate ante, vel immediate post*, excluditur coexistentia actuum sibi succedentium illo modo. Propterea ergo dixi, me non satis concipere vim illius rationis. Quia si sumatur in vi vnius syllogismi, præmissæ non coherent, & quatuor terminos habent: si vero accipiat ut virtute continens duas illationes, sic tacite subsumit, actus illos, quos dicimus habere inter se immediatam successionem, ex parte coexistere inter se, quod falsum est, vt ostendi. Et quod claritatis gratia dictum est de actibus positiuis, quorum vnus succedit alteri quasi per mutationem à contrario in contrarium, dicendum est de existentia, & non existentia eiusdem actus, quatenus vna alteri immediate succedit, siue carentia existentia præcedat, & sequatur immediate existentia per primum esse actus, siue à contrario præcedat existentia, & immediate sequatur eius carentia per vltimum esse actus: in neutro enim modo inuenitur coexistentia ex parte, sed successio. Et præterea illa ratio non magis habet locum in actu, qui per potentiam Dei definit per vltimum sui esse: quam in eo, quem dicimus definire posse eodem modo per potentiam liberi arbitrij. Nam si in priori casu datur successio inter vnā moram, & aliam sine coexistentia etiam ex parte inter actus, qui in illis sunt, cur non erit similis successio, etiam si definitio sit per potentiam liberi arbitrij? Vel è contrario, si in posteriori definitione per vim libertatis nõ est vera successio, sed coexistentia ex parte, cur in priori modo non erit idem dicendum? Non video sane, quid responderi possit, vel quæ ratio differentia assignari valeat, cum effectus sit idem, eademque successio, vel coexistentia, siue maiori, siue minori potentia fiat.

14. Et hæc quidem dicere coacti sumus de puncto Philosophico, quia sine illo, punctum Theologicum, de quo tractamus, intelligi non poterat. Nec Philosophi nobis contrarij sunt, quia cum negant, res permanentes definire per vltimum sui esse, loquuntur de rebus, quæ per naturalem corruptionem consequentem ad generationem physicam definunt esse: namq. hæc generatio fit in termino motus præcedentis. Vnde necesse est, vt illud etiam sit primum non esse rei

corruptæ, quæ generatio vnius est corruptio alterius. Secus autem est de actu indiuisibili dependente à causa libera, nam ex se non determinat certum modum inceptionis, vel definitionis secundum coexistentiam ad nostrum tempus, quæ (vt dixi) illis accidentaria est, & ideo pro libertate operantis vno, vel alio modo incipere possunt, vt etiam moderni Scriptores in 7. Physicor. notarunt. Et sumitur ex his, quæ late disputat Gregor. in distinct. 17. quæst. 2. art. 2. & docuit expresse Scot. d. 5. qu. 1. §. Desecundo, & in 3. dist. 3. quæst. 1. §. Ad questionem cum sequentibus, vt alios nunc omitam.

Theologicæ vero rem considerando, duo incommoda ex illa sententia sequuntur, vnum est, quia multum derogat libertati voluntatis. Duplicem enim necessitatem sine fundamento illi tribuit, vna est incipiendi actum suum in instanti nostri temporis, & non aliter, alia est, continuandi talem actum, seu permanendi in illo per aliquam moram nostri temporis: & potest addi tertia necessitas, scilicet, vt in illa mora temporis in qua voluntas perseverat, amando, v.g. non possit vsque ad instantem aliquod intrinsecum peruenire, sed necessario debeat cessare ab actu pro illo instanti, quod est illius moræ terminus. Quorum omnium cum nulla ratio ex parte ipsius actionis reddi possit, vt ex dictis patet, in diminutionem libertatis voluntatis redundant. Omisissis autem prima, & tertia necessitatibus, de quibus iam dictum est, secunda de continuatione actus habet maiorem absurditatem, quia est quædam necessitas quoad exercitium ex sola suppositione extrinseca. Nam ex eo, q. voluntas elicerit actum in aliquo instanti nostri temporis cogitur perseverare in illo pro aliquo tempore. Neque satis sit, respondendo, hoc tempus esse indeterminatum, quia rationes supra factæ de tempore determinato, æquè ostendunt nullam dari posse causam illius necessitatis etiam pro indeterminato tempore. Sed aiunt, nullam ibi esse necessitatem, quia in quolibet instanti signato potest voluntas ab actu cessare, ac proinde tota continuatio actus libera est. Hoc vero non satisfacit, tum quia si voluntas omnino non potest non continuare actum quomodo est libera ad continuandum, cum libertas requirat potestatem ad oppositum, & illa necessitas continuandi sit mere naturalis iuxta illam sententiam supposita productione actus? Tum etiam quia intelligi non potest, vt voluntas non possit non durare in suo actu in temporis mora, & tamen quod in omnibus instantibus totius moræ sit libera ad relinquendum actum.

Alterum inconueniens illius sententiæ est, quia sequitur, hominem in primo instanti nostri temporis, in quo actum contritionis, vel amoris Dei elicit, nullum certum gradum gratiæ, vel augmenti eius mereri, & similiter peccatorem in primo instanti contritionis suæ nullam determinatam gratiam impetrare, consequens est absurdum: ergo. Sequela patet ex confessione aduersariorum, dicunt enim, nullum certum meritum, vel gradum gratiæ respondere actui vt duranti per vnum instans primum, vt euent calculationem procedentem vsque ad infinitum. Minor autem probatur, quia si nulla gratia determinata respondet actui vt existenti in primo instanti, nulla etiam gratia dabitur in eodem instanti, quia non potest in instanti fieri gratia indeterminata: atque ita non iustificabitur peccator in instanti, in quo primo habet contritionem, nec augebitur charitas in eodem instanti, in quo elicit actum etiam intensiorem. At hæc non audent dicti auctores concedere, & ideo respondent, præuidere Deum, quantum sit talis actus duraturus, & iuxta determinatum meritum in tanta mora futurum dare determinatam gratiā in illo primo instanti. At hoc facile, & efficaciter impugnatur, nam vel totum meritum illius actus datur in primo instanti, in quo fit, vel non est

15. Contrariam pugnatam vero respon- sionem Vasq. q. duo militant Theologica incommoda. 1. Incommodum.

16. Incommodum.

Aduersarium eius.

Expugnatur.



est tunc totum, sed per moram temporis complendum est. Primum est contra hypothesein, in qua conuenimus, scilicet, continuationem actus eius meritum augere. Vnde etiam aduersarij fatentur, actum illum tanto maiorem impetraturum esse gratiam, quo maiori mora fuerit duraturus. Si autem totum meritum illius actus non est completum in primo instanti, absurdum est dicere, in eo instanti dari totum præmium eius, quia secundum legem Dei ordinariam non datur præmium ex merito futuro præuiso, sed meritum antecedit præmium saltem ut præexistens ordine naturæ. Et similiter forma gratiæ non infunditur secundum futuram dispositionem, sed secundum præsentem. Aliàs sequeretur, ex duobus peccatoribus habentibus æqualem contritionem, vni infundi maiorem gratiam, quam alteri in primo instanti, solum quia vnus magis duraturus est in actu contritionis, quam alius, consequens autem falsum est, quia vnus in eo instanti non est melius dispositus, quam alius, & gratia vnicuique infunditur secundum propriam cuiusque dispositionem, ut Concilium Trid. dixit, nam futura mora, vel continuatio non est dispositio ad primam gratiam: imo per accidens se habet respectu illius. Item sequitur in instanti iustificationis semper infundi gratiam intensiorem, quam sit contritio in illo instanti, quia aliquid additur gratiæ ratione futuræ continuationis. Imo contingere potest, ut homo perseverando in actu contritionis per aliquod tempus, in toto illo intendat continue suum actum: absurdum autem est dicere, totam gratiæ intensiorem respondentem illi intensiori actui dari in primo instanti iustificationis: ergo falsum est etiam dicere, dari in illo instanti intensiorem gratiæ per continuationem actus comparatam. Præterea est optimum argumentum, quia tota prima gratia datur sine merito de condigno, & augmentum quod respondet continuationi actus datur de condigno: ergo non datur in primo instanti, sed successiue, prout continuatio actus tempore successiue coexistit. Aliàs prima gratia non omnino gratis daretur, nam quod datur ratione continuationis futuræ, non datur gratis, sed ex merito proprio, ut postea videbimus. Denique actus ille in vno instanti factus, est perfectus, & determinatus in suo esse, & intensiōe: cur ergo illi, ut si, non respondebit determinatus gradus meriti, & gratiæ, siue in ordine ad nostrum tempus amplius duraturus sit, siue non sit?

17.  
Veratav-  
dem respon-  
sio ad 2. ra-  
tionem du-  
bitandi in  
num. 1.

Dico ergo in actu meritorio facto in instanti, & continuato per aliquod tempus, distinguenda esse duo: vnum est productio actus, quoad substantiam eius, aliud est perseverantia in illo actu per moram temporis, quæ est veluti circumstantia illius actus. Illi ergo actui ratione liberæ productionis quoad substantiam eius respondet certum meritum, & definitum præmium, seu gradus gratiæ, ut probant omnia adducta. Neque inde recte infertur, tantundem meriti respondere singulis instantibus eiusdem actus prout coexistentis singulis instantibus eius temporis, cui coexistit, quia in omnibus illis instantibus non producitur nouus actus meritorius, sed perseverantia in eodem, vnde non est idem modus operandi, neque idem vsus libertatis. Nihilominus tamen ratione continuæ permanentiæ in eodem actu aliquid moralis valoris accrescit illi actui in ordine ad meritum: illud tamen augmentum non fit in instanti, sed successiue, ideoque non est infinitum, quia finito tempore fit, & per partes illius temporis crescit cum proportionem ad illas, & consequenter etiam per instantia non adduntur illi partes meriti, sed in eis continuatur meritum cum eadem proportionem quasi permutata esse indiuisibilia, & ideo etiā ex instantibus non confurgit infinitas, quia ex vi singulorum instantium non augetur meritum continuationis actus, sed terminatur, vel copulatur, prout ex partibus successiuis constat.

Pars 3.

Obijci vero solet, quia inter instans, & tempus non est proportio: ergo neque inter meritum primi instantis, & meritum continuationis erit proportio: sed inde vnum excedet aliud infinite. Sed respondetur facile, primum non ideo dici instans esse improporcionatum tempori, quia ab illo infinite excedatur, sed quia instans est indiuisibile, & ideo non potest esse pars continui, & consequenter nec seruare ad illud proportionem partis, quam vocant aliquotam. Et deinde in hoc ipso non fit recta comparatio ad meritum. Quia meritum primi instantis licet sit indiuisibile quoad productionem, quæ est tota simul, nihilominus tamen meritum talis actus est certæ quantitatis, & perfectionis, quæ à nobis considerari potest ut quid indiuisibile secundum valorem, & intensiōem, & ita illi potest correspondere gratia ut duo, vel ut quatuor, &c. Iuxta perfectionem actus. Et hac ratione potest illud meritum, seruare proportionem ad meritum totius continuationis, & interdum esse maius in momentanea productione actus, quam in continuatione, si parua sit, vel remissa: aliquando vero poterit excedere meritum continuationis, si magna sit, & præcipue sit coniuncta cum maiori intensiōe ipsius actus, quia iam additur actui noua circumstantia augens meritum. Veruntamen quauis contingat, actum continue intendi toto tempore, quo durat, non potest etiam inde colligi augmentum infinitum, quia ex veroque capite intensiōis, & continuationis meritum successiue crescit quasi per partes proportionales, & in singulis instantibus solum est continuatio eiusdem meriti, & ideo cum solum duret augmentum pro tempore finito, finitum semper est, & certis terminis clausum. Et hanc eandem responsionem ad illam difficultatem pluribus verbis declaravi, & confirmaui in dicta relectione, & ideo non videntur hoc loco plura necessaria.

18.  
Diluitur  
obiectio.

## CAPVT XXII.

Vtrum circumstantia, seu dignitas personæ, cæteris paribus, meritum operis augeat?

Hæc quæstio præcipue moueri solet de dignitate gratiæ habitualis. Feri enim potest, ut duo iusti habentes inæquales habitus gratiæ, æqualiter nunc operentur, est ergo dubium, an ille actus sit eiusdem meriti in vtroque, vel maioris in eo, qui intensiorem habitum gratiæ habet. Et videtur sane non crescere inde meritum. Primo quia habitus gratiæ per se non confert ad meritum, sed tantum ut actu operans, quia habitibus nec meremur, nec demeremur, sed habitus gratiæ non plus operatur in eo, in quo est intensior, quam operetur minor gratia in altero, quia supponuntur æqualiter operari: ergo gratia illa, licet sit in se maior, non auget meritum. Explicatur amplius, quia tunc gratia non est circumstantia operis, sed quasi materialiter, & concomitanter se habet in tali persona. Secundo augetur difficultas, quia ille, qui cum minori gratia æqualiter operatur, non minori, immo quodammodo maiori videtur laude dignus, quia cum minoribus gratiæ habitualis viribus æque bene, ac alius operatur, & ideo vel iste magis mereatur, vel certe vnus dignitas cum alterius diligentia compensabitur, ut non plus alter mereatur. Tertio facit generalis Dei lex, quod vnusquisque recipiet secundum opera sua, seu secundum suum laborem: ergo si opera vtriusque æqualia sunt, æquale recipiunt præmium, & ita æqualis erunt meriti, etiam si vnus habitualiter sit sanctior alio. Quarto possumus argumentari, quia alias hic etiam videtur sequi quidam processus in infinitum: suppono enim ex supra dictis, augmentum gratiæ, quod iustus mereatur, statim dari, ac proinde iustum, qui opus facit meritorium, in eodem instanti fieri habitualiter sanctiorem: ergo si

1. Argum.  
pro parte  
neg.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Tt 3

maior



maior sanctitas habitualis augeat meritum, eo ipso, quod persona facta est sanctior, in eodem instanti augebitur meritum talis operis, quia iam est à persona sanctiori. Vnde ulterius ratione operis iam facti maioris meriti, iterum gratia augebitur, & ex illa crescet idem meritum, & sic in infinitum. Ad vitandum ergo simile absurdum, dicendum potius est, sanctitatem habituales non conferre ad meritum, nisi quatenus actu operatur, ac proinde idem opus propter maiorem gratiam habituales non esse magis meritorium. Quinto argumentor, quia alias sequeretur in omni opere meritorio tantum augeri meritum, quantum est intensa gratia ipsius operantis, ita ut si gratia sit ut quatuor, actus mereatur tot gradus gratiæ præter illos, quos ratione suæ bonitatis, & aliarum circumstantiarum meretur, consequens est incredibile: ergo. Sequela patet, quia si gratia habitualis per se dignificat actum secundum se totam augebit illum: ergo tantum augebit, quanta ipsa est. Vnde etiam fieret, ut si gratia operantis esset infinite intensa, quilibet actus etiam minimus hominis habentis talem gratiam, esset infinite meritorius, sicut fuit omnis actus Christi Domini, quod etiam est incredibile. Propter quas rationes, vel earum aliquas hanc sententiam defendit Medina 1.2. q. 114. art. 8. & refert illam docuisse Magistrum, Cano, & alios sui ordinis viros doctissimos. Et solet etiam pro illa referri Gerson tract. de Merito, liter. R. Sed nec tractatum illius tituli, nec sententiam ipsam in operibus eius invenio. Estque opinio hæc satis probabilis.

2.  
Pars affirm.  
quam sequi  
tur author  
cum alijs.

Contrariam sententiam docuisse Victoriam refert Medina supra, & addit etiam P. Ioan. Penna eiusdem ordinis insignem nostri temporis Theologum, quos ego sequutus sum in tom. 1.3. p. disp. 4. sect. 4. §. Ad primum, soletque attribui Almaino tract. 2. Moral. c. 10. Sed licet circa finem capitis aliqua dicat, quæ ad hanc partem applicari possunt, re tamen vera illam non defendit: imo ex discursu eius contrarium colligi potest. Nam supponit ad actum meritorium semper charitatem actiue concurrere, & inde infert: posse actum esse magis meritorium ex maiori influxu charitatis, licet voluntas non plus conetur, vel interdum etiam si minus conetur. Quæ siue sint vera, siue falsa, ad præsentem causam non pertinent, semper tñ supponit, actum magis meritorium esse in se maiorem, seu intensiorem ex conatu voluntatis, vel charitatis, & ita potius significat, actum æqualem nunquam esse magis meritorium ex sola quasi assistentia intensioris habitus gratiæ, vel charitatis. Refertur etiam pro hac sententia Victor. lib. 1. q. 9. ubi nihil de hoc puncto disputat, obiter tamen videtur huic sententiæ favere in dub. 1. ad 3. quatenus ait charitatis intensiorem non tantum conferre ad maiorem intensiorem actus, sed etiam ad maiorem dignitatem, & meritum eius. Allegat autem quædam D. Tho. testimonia, quæ ad rem non faciunt. Solent etiã pro hac opinione citari quædam D. Th. loca, in quibus dicit, opus esse magis meritorium, quo procedit ex maiori charitate, ut 1. p. q. 95. art. 4. & quodlib. 6. art. 11. & 1. Corinth. 3. lect. 2. Sed in illis locis non satis constat, an de habituali, vel de actuali charitate loquatur. Magis videtur exuere in 2. d. 29. qu. 1. art. 4. quatenus dicit, meritum ex gratia, voluntate, & obiecto mensurari posse. Vnde addit. *Quanto maiori gratia actus informatur, tanto magis est meritorium.* Vtique cæteris paribus. Dicitur autem actus informari gratia eo ipso, quod est in subiecto grato, sicut habitus virtutum, & charitatis ipsa gratia informatur, ut in superioribus ex doctrina eiusdem D. Thomæ diximus.

3.  
Suadetur  
ratione.

Ratione potest hæc sententia suaderi, quia dignitas personæ operantis est una ex conditionibus, quæ augent valorem operis in ordine ad meritum, etiam si ex parte operis cætera æqualia sint: sed gratia constituit personam dignam ad merendum apud Deum: ergo maior gratia magis dignam: ergo eo ipso maior

gratia meritum augeat, etiam si alias opus sit æquale. Maior communiter recepta videtur tanquam principium quoddam morale per se notum moraliter, quia opus maxime placere solet ratione personæ, iuxta illud Gen. 4. *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera eius.* ita intellexisse videtur Greg. lib. 22. Moral. c. 8. alias 12. dicens: *Omne, quod Deo datur, ex dantis mente pensatur, quod explicans addit, iram iudicis placare nescit oblatio, nisi ex munitia placeat offerentis.* Deinde potest dictum axioma varijs exemplis quasi inductione persuaderi, & primo ex rebus humanis non temere, sed prudenter æstimatis. Nam in militia maioris æstimationis habentur æquales labores, & vigiliæ viri nobilis, quam vulgaris, & servata æquitate maiori præmio remunerantur. Item in merito apud Deum veluti supremum exemplar est Christus Dominus, & meritum eius, quod ex dignitate personæ infinitum fuit. Fateor autem esse magnum discrimen non solum in excellentia dignitatis, sed in eo maxime, quod in Christo illa dignitas suppositi operantis erat substantialis, & constituens ipsum suppositum per se operans, quod non habet gratia creata, quæ accidentalis est, & ideo dici potest se habere concomitanter, & non dignificare personam ut est principium talis operis.

Item exempla  
plo militis  
nobilis.

Et exempla  
infinite nobilitatis, seu  
dignitatis  
Christi.

Sed nihilominus exemplum non parvam inducit probabilitatem, quia per gratiã fit homo filius Dei adoptivus, & Deus per participationem, & quicquid operatur in ordine ad placandum Deum, ut Patrem suum, seu in ordine ad vitam æternam, quæ hæreditas filiorum Dei est, consequendam moraliter operatur ut Dei filius, & ut elevatus ad esse divinum participat, & ideo et in his operibus moraliter censetur gratia concurrere, ut dignificans personam. Potestque hoc ulterius explicari ex multorum Theolog. sententia, asserentiũ in homine iusto omnia moralia opera bona, quomodocumque fiant honeste esse meritoria vitæ æternæ ratione gratiæ habitualis, quæ dignificando personam, & elevando illam ad supernaturalem statum, & finem cum illa dignificat omnes bonas actiones eius aptas ad supernaturalem finem referri: ergo iuxta hos auctores hæc dignitas gratiæ sufficit, ut opus ex non digno fiat dignum: ergo maior est gratia satis erit, ut opus dignius, ac subinde maioris meriti censeatur. Et nos supra illam sententiam approbavimus quoad bona opera, quæ aliquo modo supernaturalia sunt, in quibus certe maiorem verisimilitudinem, & proportionem habet ratio, & cõparatio facta, quia talia opera, ut conaturali modo fiant, per se pertinent ad hominem deificatum per gratiam, & eius virtutem: ergo quo dignitas personæ in illo ordine fuerit maior, eo erit opus maiori acceptatione dignum.

4.  
Proximum  
Christi ex-  
emplum su-  
stinetur.

Denique hac ratione docet D. Thom. primam cõtritionem, quæ non est meritoria gratia de condigno, eo ipso quod gratia informatur, mereri gloriam de condigno: unde censet, gratiam eo ipso quod dignificat personam, aliquid valoris moralis actui supernaturali tribuere: ergo sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Et confirmari hoc potest, nam opera amicorum in maiori æstimatione habentur, & quo amicus intimior est, eo donum pluris habetur, & intercessio eius efficacior est. Et hinc in Scriptura visitatum est, in orationibus ad Deum commemorare personas singulariter illi dilectas, ut earum intuitu, & benevolentia oratio fiat Deo gratior. Sic Daniel cap. 3. *Propter Abraham dilectum tuum, propter Isaac servum tuum, & propter Iacob sanctum tuum, &c.* ergo signum est fieri opus magis Deo gratum ex morali cõiunctione ad personam gratiorem, etiam si opus in se maius non sit. Atque eodem modo orationes insignium iustorum, & quia à Deo magis diliguntur, efficaciores sunt apud Deum, ut ex varijs locis Scripturæ, in quibus orationes, & intercessiones iustorum maxime commendantur. Vnde Iob. ult. amici eius iubentur eundem adire, & intercessorẽ adhibere, & addit Deus: *Iob servus meus orabit pro vobis, faciem eius suscipiam:* cur ergo

5.  
Tandem  
confirma-  
tur ex do-  
ctrina D.  
Thom.



gonon idē dicemus de opere meritorio Deum nimirū respicere ad gratiam operantis, vt iuxta personæ qualitatem, & dignitatem opus eius ad proportionatum præmium acceptet. Atque magis ex responsione ad argumenta confirmabitur, nam doctrina hæc perspectata, est valde consentanea dignitati gratiæ, & suauitati, ac æquitati prouidentię Dei, ergo si nihil est, quod repugnet, præferenda est.

6. Ad primam ergo rationem contrarię sententię responderetur hoc augmentum meriti non esse formaliter, vt sic dicam, ab habitu, non enim dicimus, ipsum habitum esse meritorium, sed actum, qui à persona digniori factus per habitum, procedit. Et licet habitus nihil influat physice in actum, & ideo non reddat illum intensiorem, nihilominus influit moraliter, quia iustus operans se totum submittit Deo in obsequium eius, ideoque tale opus maioris æstimationis, & valoris apud Deum est. Vnde non vere dicitur habitualis gratia ibi tantum materialiter, & concomitanter se habere: nam etiam concurrat ad meritum vt circumstantia personæ operantis, sicut concurrat ad impetrationem, & satisfactionem, quæ sine dubio plus valet apud Deum, quo persona se affligens, & humilians in conspectu Dei, & in obsequium eius, sanctior est, & dignior apud ipsum.

Ad secundum. Ad secundum responderetur, non teneri eum, qui maiorem habet gratiam habituales, operari semper secundum totam latitudinem eius quoad intentionem, vel meliori modo quoad operis perfectionem, & ideo si iuxta occurrentem occasionem, vel actuale Dei motionem conuenienti modo operetur, circumstantia illa secundum totam latitudinem habitus, vel infra illam non est circumstantia per se augens, vel minuens meritum, nisi quatenus augeat, vel minuat realiter, seu intensiue ipsum actum. At vero excessus in dignitate quem maior gratia confert, est specialis circumstantia operis meritorii, quæ per se, ac cæteris paribus, eius valorem augeat.

Ad tertium. Ad tertium responderetur, Deum quidem reddere unicuique mercedem secundum opera sua, spectando tamen in singulis omnes eorum conditiones, quæ ad eorum valorem, & æstimationem meriti moraliter conferre possunt, inter quas vnæ est dignitas personæ operantis. Sed inquit Medina, quia merces esse debet secundum proportionem operis, ergo si dignitas operantis non facit opus esse maius, non augeat eius meritum. Respondetur tamen vel laborari in æquiuoco, vel falsum assumi. Nam si Antecedens intelligatur de entitate physica operis, falsum sumit, & ex parabola vineæ, & operariorum, ac denarii diurni contrarium colligitur, & ex Gregorio supra, & est per se notum, si autem intelligatur de proportionem operis moraliter considerati quoad valorem suum, sic quidem verum est antecedens, tamen in eodem sensu falsa est propositio subsumpta in consequente inclusa: nam dignitas personæ licet non augeat opus physice, augeat moraliter, vt declaratum est. Illudque argumentum in merito Christi ostenditur esse omnino inualidum.

Instantia respondetur. Instantia respondetur. Instantia respondetur.

Ad quartum. Ad quartum responderetur, quod ratio actus meritorii denuo infunditur, non augeat meritum eiusdem actus, quia non est circumstantia eius neque actus procedit à persona vt sic dignificata, sed potius est ratio illius augmenti, ideoque inde non augeatur meritum, alioqui idem actus esset sibi causa sui meriti, seu augmenti eius, quod perinde est, id autem esse non potest, ideoque cessat processus in infinitum.

7. Ad quintum responderetur negando primam sequelam, quia gratia personæ non ita dignificat actum eius, sicut sanctificat personam ipsam, nimirum informando illam, eiq; inherendo, sed solum per quantaliam habitudinem, & moralem respectum. Et ideo non sequitur tantum valorem conferre actui ad merendam gratiam, quanta ipsa est. Verum igitur est,

totam gratiam personæ, & omnes gradus eius conferre ad valorem actus, non tamen, secundum illam æqualitatem, sed secundum quandam proportionem, quæ prudenti arbitrio definienda est, & in ordine diuinæ prouidentię est iam prædefinita. Sicut est certum in quolibet meritorio actu augeri meritum ex intentione actus, & consequenter est certum omnes gradus intensiōis, qui sunt in actu, concurrere ad tantum meritum eiusdem actus, & tamen inde non sequitur, per quolibet actum meritorium mereri operantē tot gradus gratiæ, quot sunt gradus intensiōis in actu, sed secundum aliquam proportionem diuino arbitrio determinandam: idemque est fere in cæteris omnibus circumstantiis: idem ergo erit in hac de circumstantia personæ. Neq; obstat replicam Medinæ obicientis, hoc gratis dici, quia si quæ rationes probant, meritum augeri ex maiori gratia personæ, probant æque augeri, vel si non probant, absolute inualidæ sunt. Veruntamen discursus factus satis ostendit, hoc non gratis dici, quin potius illatio illa ab augmento ad magnitudinem augmenti in æquali gradu nullo fundamento nititur, nam & in aliis circumstantiis actus manifeste deficit, & in merito inter homines est euident, conditionem personæ augere meritum operis, licet non augeat vsque ad meritum æqualis dignitatis.

Ad vltimam vero illationem de gratia, si esset infinita, respondeo in primis argumentum procedere ab impossibili, & ex impossibili non esse inconueniens sequi aliud impossibile. Deinde vero addimus, negari posse sequelam, quia gratia creata non ita augeat meritum actus, vt ad æqualem gratiam promerendam valeat. Potest tamen instari, quia si meritum illud esset finitum, fieri consequenter posset, vt idem actus, seu in cæteris omnibus æqualis esset æque meritorius in persona habente gratiam finitam, ac in habente gratiam infinitam. Et ideo ex illa hypothesi oportet fateri tale meritum esse aliquo modo infinitum, id est, superans omne augmentum possibile fieri per gratiam finitam, etiam si in infinitum procedatur, nihilominus tamen illud augmentum tantum esset secundum quid infinitum, nec esset sufficiens ad merendam hypostaticam vnionem, sicut fuit meritum Christi. Et præterea illam infinitas non esset ex eo, quod gratia augeat meritum ad æqualitatem in sensu declarato, sed ex eo, quod infinitum excludit omnem proportionem, & ideo si illud consequens absurdum esse creditur, non sequitur ex eo, quod gratia augeat meritum, sed ex eo, quod gratia infinita supponitur, quod maius absurdum est. Poterat hic consequenter quæri, an aliæ dignitates personæ, quæ non spectant ad gratiam gratum facientem, per se, ac cæteris paribus ad augmentum meriti conferant, Quod in primis quæri potest de dignitate Matris Dei, item de dignitate morali, quæ prouenit hominibus ex vnione hypostatica, & speciali coniunctione spiritali cum CHRISTO. Sed quia hæc incerta sunt, sufficere videntur, quæ de dignitate Matris DEI alibi dixi, & quæ de altera dignitate membrorum Christi in capite præcedenti tetigi. De aliis vero prærogatiuis, aut dignitatibus Ecclesiæ certum existimo, non conferre ad substantiale augmentum meriti, nisi quatenus esse possunt circumstantiæ morales operis bonitatem augentes, quia per se non habent aliam proportionem cum substantiali præmio meritorum. Idemque de dignitate status innocentie dicendum est, vt in proprio loco dicam.

Replica non obstat.

8. Satisfit illationi.



## CAPUT XXIII.

*Utrum ex parte Dei, aut Christi potuerit meritum bonorum operum augeri?*

1. **V**ltimum dubium circa hoc augmentum meriti in operibus iustorum esse potest circa aliam conditionem ex parte Dei requisitam ad meritum de condigno, scilicet promissionem, vel ordinationem diuinam, an ex ea parte possit meritum operis augeri. Sed resolutio huius interrogationis ex dictis in c. nostris me- 17. & 18. nota est, ibi enim distinximus inter proportionem operis cum præmio, & valorem, seu efficaciam ad præciam operis ad exigendum ex iustitia præmium. Et hoc secundum diximus compleri in opere alias proportionato per promissionem sub conditione talis operis factam. Vnde si comparatur opus ex promissione factum cum opere facto sine promissione, sine dubio in illo priori augetur aliquo modo efficacia, & proprietas meriti ex promissione. At vero si comparentur opera, quibus facta est promissio, in illis non potest in hac parte magis, vel minus inueniri ratione promissionis, quia promissio æque certa, & infallibilis est in omnibus, & ita æqualem vim præbet unicuique operi respectu sui proportionati præmii. Proportio autem, seu dignitas operis meritorii respectu præmii non confertur, nec proprie completur per promissionem, sed potius ad illam supponitur, ut ibi diximus. Et ideo in hac parte non videtur augeri meritum ex diuina promissione, vel ordinatione, ut ibidem contra antiquos Nominales, & Vegam, ac Castrum diximus.

2. Nihilominus tamen ad maiorem claritatem distinguere potest inter proportionem, seu dignitatem operis, quasi aptitudinalem, ad meritum, & ipsum actuale meritum. Et quoad primum verum est, non posse valorem operis crescere ex promissione, quia promissio non est circumstantia operis, sed supponit qualitatem, & capacitatem eius saltem in mente promittentis. Nihilominus tamen quoad actualem relationem, & efficaciam ad determinatum præmium potest opus meritorium augeri ex facto per quod ad maius, vel minus præmium ordinatum est. Hoc late explicuimus supra exemplo meriti Christi, quod ex se infinitum valorem habuit, & nihilominus de facto finitum tantum præmium meruit, quod sine dubio maius esse potuisset, si Deus ita ordinare, ac permittere voluisset. Fuitque id necessarium in illo merito eo ipso, quod infinitum erat, quia nec poterat habere præmium æquale, & quocunque dato, vel promisso, erat maioris capax. At vero quando opus est meriti finiti potest habere præmium summum, & ita ad æquatum ut si maius offeratur, sit ultra condignum. Et tunc si ponatur tale præmium esse promissum tali operi, non potest ulterius augeri ex promissione ampliori, quia iam excederet operis capacitatem, & ita quoad illum excessum esset liberalis donatio, non iusta retributio. Nihilominus tamen etiam respectu meriti finiti potest intelligi in hoc aliqua varietas ratione promissionis.

3. Primo quidem respectu præmii quasi connaturalis, & proportionati, seu eiusdem ordinis, quia ut ipsi nostri supra dixi, probabile est, etiam hoc præmium non esse omnino definitum quasi indiuisibiliter ex sola rei natura, sed esse posse aliquantulum maius, vel minus intra latitudinem (ut sic dicam) iusti prætii. Ac proinde posse promissionem Dei conferre, ut quanto inera illam latitudinem est de maiori præmio, tanto sit opus maioris actualis meriti. Sicut in mercibus, vel stipendiis humanis ex pacto fit, ut propter rem, vel opus maius pretium, vel stipendium debeatur intra latitudinem æquitatis. Secundo posset id accidere in præmiis extrinsecis, si sint inferioris or-

dinis, & in præmiis accidentalibus gloriæ optime potest intelligi: nam martyr, verbi gratia, nunc meretur de condigno aureolam à Deo designatam, & promissam, & pauper spiritu, meretur habere sedem in iudicio, & tamen si Deus hæc præmia non promississet, in illis operibus non esset de facto actuale meritum.

Atque hinc tandem potest intelligi, ex meritis Christi de facto aucta fuisse nostrorum meritorum præmia, ac proinde etiam ipsa merita prout habitudinem actualem habent ad maiora præmia. Nam cum promissio præmiorum propter Christum nobis facta sit, ut supra vidimus, optima, & congruentissima ratione credi potest ob eadem Christi merita nobis concessum esse, ut respectu essentialis præmii promissio fuerit liberalissima, & maxima, quæ intra capacitatem talium operum à tali gratia Christi procedentium esse poterat, & respectu accidentalium præmiorum esset etiam copiosior, & abundantior, quam sine Christo fuisset. His ergo modis potest operum meritum ex omnibus meriti conditionibus augeri.

## CAPUT XXIV.

*An possit aliquis de condigno primam gratiam, vel remissionem peccati mereri?*

**H**actenus de merito in se spectato tractauimus, & illud esse, & quid sit, quasque condiciones requirat, ut de condigno esse censeatur, ostendimus, nunc de præmio, vel de præmiis, quæ sub tali merito cadere possunt, quod in principio huius libri tertio loco inquirendum proposuimus, dicendum superest. Omnia vero hæc præmia, vel ad gratiam, vel ad gloriam reducuntur, ut videbimus, & inter illa dona priora sunt dona gratiæ, inter quæ rursus ordo inuenitur, nam quædam dona gratiæ priora sunt aliis, omnia vero sub primam, & secundam gratiam comprehenduntur, & ideo primum omnium dicendum est de merito primæ gratiæ, postea de reliquis. Ut autem punctum præsentis quæstionis attingamus, supponimus, sermonem esse de prima gratia sanctificante, & consequenter de remissione peccati mortalis, vel originalis, quod per illam formaliter expellitur. Nam de prima gratia auxiliante non oportet hic quæstionem mouere, tum quia in libro tertio late ostensum est contra Semipelagianos, illam esse donum omnino gratuitum, cui meritum de condigno maxime opponitur, tum etiam quia infra ostendimus neque sub meritum de congruo cadere posse. Vnde à fortiori constabit, multo minus sub meritum de condigno cadere posse. Est ergo sermo de prima gratia habituali. Dicitur autem prima, quoties illa infunditur in persona, cui datur, etiam si contingat, sæpius infundi, quia sæpius deperditur, semper enim est prima, ita ut ab augmento gratiæ distinguatur, non ab alia gratia, quæ fortasse in aliquo præcedente tempore data fuit.

Præterea ut certum statuo, nullam personam creatam posse huiusmodi gratiam alteri mereri de condigno etiam si maxime iusta sit. Hoc secundum legem Dei ordinariam certum est ex alio generali principio supra demonstrato, quod in personis creatis vna ex conditionibus ad meritum de condigno requisitis est, ut sibi unusquisque mereatur. Vnde non solum de hac gratia, & de ipsa peccati remissione, sed etiam de gratia vocationis, & de qualibet alia est certa hæc suppositio. An vero de potentia absoluta aliud Deus instituere potuerit in tomo primo, 3. p. disput. 4. section. 7. late tractatum est. Vbi etiam ostendimus, aliud esse, de persona increata per naturam hypostatice vnitam merente: nam illa propter tantæ personæ dignitatem non solum de condigno,

4. *Resoluitur quoque ex parte etiam Christi obuenire nostris meritis ut promissio liberalior supra dicta eis fieret.*

1. *De præmio, quod tertio pars est huius libri vna genera distinguitur.*

2. *1. Assertio præmia personam creatam alteri non mereri.*



digno, & ad æqualitatem, sed etiam de toto rigore iustitiæ, & cum infinito excessu potest aliis mereri gratiam. Atq; ita de facto Christum hominibus promeruisse non solum gratiam sanctificantem, sed etiam auxiliantem à prima vsque ad ultimam. Neque solum personis iam gratis, sed etiam peccatoribus, pro eorum culpis plenissime satisfaciendo.

3.  
2. Assertio  
etiam præ-  
uia.

Vt etiam suppono, neminem posse mereri sibi primam gratiam, seu iustificationem per opera subsequenti iustificationem. Ita docet D. Thomas dicto art. 1. ad ult. & consentiunt cæteri Theologi. Habetq; verum tam de operibus ordine temporis posterioribus, quam de illis, quæ ordine naturæ gratiam subsequuntur, vel secundum suum esse absolute, vel vt meritoria de condigno sunt. Ratio prioris partis est, quia sicut nemo sperat, quod iam possidet, ita nemo meretur, quod iam possidet, sibi que simpliciter donatum est. Deus autem cui gratiam confert, absolute etiam donat, independentem à futuris eius operibus, & ideo qui illam prius tempore habet, non potest illam iam mereri saltem quoad infusionem, & donationem eius. Alterius vero ratio est, quia principium meriti non potest cadere sub idem meritum, quia non potest idem esse causa, & effectus respectu eiusdem in eodem genere causæ. Et ideo non potest primū auxilium gratiæ cadere sub meritū eius dē actus, qui ab illo procedit, vt contra Semipelagianos in superioribus traditum est cum Aug. 1. de Prædest. Sanct. c. 11. & l. 2. contra duas epist. Pelagianor. c. 7. Est ergo hoc certum saltem ex natura rei, & ex lege ordinaria, An vero de potentia absoluta aliter ordinari potuerit, nunc non refert, & in materia de Incarnat. disputatum est.

4.  
3. Assertio  
præuia etiā.

Denique suppono, nullum hominem peccatorem posse sibi de condigno mereri primam gratiam sanctificantem prius tempore, quam iustificetur, seu per actus, qui tempore præcedunt infusionem gratiæ habitualis. Hoc etiam est certum ex doctrina Concilii Trid. sess. 6. c. 8. & 16. quam statim amplius ponderabimus. Item ex alio principio supra posito, quod gratia sanctificans est necessaria ad meritum de condigno, quia inimicus Dei non potest Deum ipsum ex condigno, & iustitia sibi facere debitorem. Quæ ratio non solum conuincit, opera peccatoris tempore præcedentia iustificationem, non esse meritoria de condigno gratiæ sanctificantis, verum etiam neq; alicuius alterius doni, auxilii, aut præmii, quia in quacūq; eadem ratio militat. Tota ergo quæstio reuocatur ad instans ipsum, in quo gratia prima sanctificans infunditur, & ad illum actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, & remissionem peccati etiam extra Sacramentū. Quod addo, quia de attritione, quæ cū Sacramento potest impetrare gratiā etiam procedit, quod supponimus de aliis actibus, qui iustificationem tempore præcedunt, quia illa attritio est æque imperfecta, & de se præcedit etiam tempore iustificationem, & valde accidentarium illi est, quod ratione sacramenti interdum illi coniungatur in eodem tempore, vel momento, quod ex dicendis euidentius fiet.

5.  
Dubitatio  
proprie hic  
discutienda

Solum ergo superest dubitandum de ipsa contritione perfecta, seu de dilectione Dei super omnia, an per illam homo peccator cum ad Deum conuertitur, infusionem gratiæ habitualis, & consequenter remissionem peccati mortalis de condigno mereatur? Pars enim affirmans videtur posse probabiliter suaderi. Primo, quia si aliquid obstat huic merito, maxime esset, quod in Scriptura dicitur homo iustificari gratis, cui gratiæ maxime repugnat condignum meritum, sed hoc non obstat, ergo non est, cur negetur. Probatur minor, quia cum Paulus dixit, hominem iustificari gratis, non loquitur de solo termino (vt sic dicam) iustificationis, id est, de infusione gratiæ formaliter excludentis peccatum, sed comprehendit totam mutationem iustificationis ab eius exordio, quod per vocationem fit vsque

1. Argu. af-  
firmantis  
partis ex  
loco Pauli.

ad peccati remissionem, sed hæc iustificatio sic accepta semper fit gratis, etiam si homo per contritionem mereatur de condigno infusionem gratiæ habitualis, ergo ex vi illius principii, quod homo gratis iustificatur, non sequitur, non mereri de condigno gratiam sanctificantem. Consequentia optima est, & minor etiam videtur clara, quia vt iustificatio illo modo sumpta fiat gratis, satis est, quod initium eius sit ex sola gratia, & nullo modo ex operibus iuxta doctrinam frequenter ab Augustino repetitam contra Semipelagianos. Et ex eodem principio probatur maior propositio, quia secundum Augustinum ideo dicitur homo iustificari gratis, quia non ex operibus, sed ex fide iustificatur, quæ fides Dei donum est quod sine vllō merito datur, & ideo licet fides inchoet meritum iustificationis, nihilominus iustificatio gratis fit, & quicquid postea datur, licet ex aliquo merito detur, semper est gratia pro gratia, & ita tota iustificatio gratis datur, ergo.

Secundo argumentari possumus ex verbis Iacob. 2. dicentis, Abraham fuisse iustificatum ex operibus: nam idem est iustificari ex operibus, quod iustificari ex merito proprio, & de condigno. Item ex verbis. 1. Ioan. 1. Si confiteamur peccata nostra, fidelis, & iustus est, vt remittat nobis peccata nostra: ergo ipsa peccatorum remissio, & consequenter etiam prima gratia ex iustitia conceditur, ac subinde meritum de condigno præcedit. Potestque hoc testimonium confirmari ex Augustino in l. Expositionis inchoatæ epist. ad Rom. circa illa verba. Gratia & pax, vbi inter alia dicit, quod licet peccata remittantur ex misericordia, non tamen id fieri sine iustitia, quia iustum est (ait) apud Deum, vt ij, quos peccatorum suorum penitet, misericorditer separentur ab his, qui conuerti nolunt. Et infra. Iustum est apud Deum, vt iustificetur talibus, quæcumque antea commiserunt. Et iterum. Iusta est ergo gratia Dei, & gratia iustitia, cum in eo quoque etiam penitentis meritum gratia præcedit. Et simili modo epist. 46. dicit, gratiam non secundum merita nostra dari, non quia nullum sit meritum sed quia misericordia, & gratia conuertit hominem, de qua Psalmus dicit: Deus meus misericordia eius præuenit me, vt iustificetur impius, hoc est ex impio fiat iustus, & incipiat habere meritum bonum, &c. In quibus verbis sentit, in illa iustificatione peccatoris, per quam ex impio fit iustus, iustitiam intercedere, quia meritum penitentiae præcedit, & nihilominus eandem iustificationem gratiam esse, quia illud penitentiae meritum in præcedenti gratia fundatum est. Ambrosius etiam lib. 1. de Pœnitent. cap. 16. docet, pœnitentiæ retribui gratiam, & remissionem peccati ex promissione diuina, vt ex huius vitæ retributione discat homo sperare futuram. Et in alio libro de Pœnitentia Ambrosio attributo dicitur, verendum non esse, ne apud patrum iudicem merces contriti cordis pereat. Vbi peccati remissio merces contritionis appellatur. Imo etiam August. lib. de Prædestinat. Sanctior. cap. 2. augmentum fidei vocat mercedem fidei inchoatæ, ad augmentum autem fidei, de quo ibi tractat, pertinet maxime viuificatio fidei media penitentia, ac merces proprie dicta merito de condigno respondet.

Tertio possumus ratione argumentari, quia contritio ordine naturæ præcedit infusionem gratiæ habitualis, vt supra ostensum est, ergo ex hac parte sufficit ad meritum eius. Nam vt infra ostendemus, meritum, & præmium possunt esse simul tempore, dummodo naturæ ordine meritum antecedit. Aliunde autem actus contritionis est maxime proportionatus gratiæ, quæ ratione illius infunditur, ergo ex hac parte habet sufficientem æqualitatem cum illo præmio, interuenit etiam in illo opere promissio diuina, qua vere pœnitentibus gratia, & remissio peccati promittitur, ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno. Dices, actus contritionis, vt antecedit infusionem habitus gratiæ ordine naturæ, procedit ab homine non grato, seu peccatore, & ita ex hac parte deest

6.  
2. arg. ex lo-  
cis Iacobi,  
& Ioannis.

7.  
3. argum.  
ex ratione.

Eufasia.



*Contra il-  
lam insti-  
tur.*

deest illi conditio necessaria ad meritum de condigno ex parte personæ merentis, videlicet, ut sancta sit. Sed contra, quia licet ille actus non procedat ab homine, ut iam sanctificato, nihilominus non procedit ab illo, ut peccatore, sed ut efficaciter à Deo moto, & adiuto, ut contra suum peccatum moueatur, & ideo neque in illa duratione reali, id est, in instanti, in quo talem actum elicit, iam est in peccato, cum illudmet instans sit primum non esse ipsius peccati, ergo absolute loquendo non elicitur ille actus ab homine peccatore, & alioqui sicut ille homo prius natura elicit actum contritionis, quam ei habitus gratiæ infundatur: ita etiam prius natura recipit in se suum actum, & eo informatur, quam habitum recipiat, vel illo informetur, ergo prius etiam natura est sanctificatus per ipsummet actum, quam infusus habitum recipiat, ergo in illo priori est sufficienter iustus, & sanctus, ut per eundem actum, quo sanctificatur, habitum de condigno mereatur.

8.  
*Confirmatur ex Ri-  
chardo hy-  
pothetice  
loquendo.*

Vnde Richard. in 4. d. 17. art. 1. q. 7. ex hac hypothese, quod contritio formata præcedat ordine naturæ remissionem peccati, dicit recte sequi, hominem per contritionem mereri remissionem peccati, mortalis de condigno, quia nulla conditio ad tale meritum necessaria ibi deest, data illa hypothese. At vero iuxta probabilem opinionem contritio semper est formata, quia per se ipsam, & essentialiter formata est, imo & formare potest, id est, formaliter constituere sanctam personam, cui inest. Et antecedit ordine infusionem habitus gratiæ. Ergo erit meritoria de condigno primæ gratiæ saltem secundum probabilem opinionem. Nam ex principiis probabilibus non potest sequi conclusio non probabilis. Atque ita P. Vazq. 1.2. disp. 219. cap. 1. fatetur, veram esse conditionalem propositionem Richardi: opnatur enim, actum contritionis perfectum, vel dilectionem Dei super omnia esse actum per se formatum, & formam sanctificantem, ideoque optime sequi putat, quod si talis actus non procedit effectiue ab habitibus gratiæ, esse meritorium de condigno primæ gratiæ habitualis. Quia licet non intelligatur procedere ab homine, ut prius iam constituto amico, & iusto, satis est, quod per se, & (ut ita dicam) in suo termino intrinseco constituit hominem iustum, & sanctum, ac subinde Dei filium, obedientem, & amatorem Dei, ergo constituit illum dignum vita æterna non solum ut hereditate filii, sed etiam ut corona iustitiæ, ergo in illo priori iam mereretur de condigno vitam æternam, ergo etiam primam gratiam. Probat hæc vltima consequentia, quia gratia habitualis est per se necessaria ad æternam beatitudinem, & ideo quando non supponitur ad meritum vitæ æternæ, necessario cadit sub idem meritum, sub quod cadit vita æterna. Vnde consequenter sentit dictus Auctor, non esse contra sanam doctrinam, nec improbabilem opinionem asserentem mereri hominem vere poenitentem primam gratiam, & remissionem peccati mortalis de condigno, quia neque hoc fauer Pelagio, nec repugnat Conciliis, quæ contra illum docuerunt, & alioqui sequitur ex principiis probabilibus. Nihilominus tamen ipse non audeat illam sententiam simpliciter probare, solumque fundatur in illo contrario principio, quod vltima dispositio ad gratiam effectiue à gratia habituali procedit.

9.  
*4. assertio  
negatiua.*

*An S. Tho.  
pro assert.  
fiet, obse-  
rum est.*

Dicendum nihilominus est, hominem resurgentem à peccato non mereri primam gratiam de condigno, etiam per amorem Dei super omnia, vel contritionem, qua se vitimo, seu proxime ad primam gratiam habitualement disponit. Hæc est sententia communis Theologorum. Illam docet D. Thomas dicta q. 114. artic. 5. In illo tamen articulo duo sunt obscura, vnum est, de quo merito, aliud, de qua prima gratia loquitur. De merito quidem, quia indifferenter loquitur. Vnde videtur omne meritum

tam de congruo, quam de condigno excludere. Sed de merito de congruo infra cap. 37. dicam, nunc satis est, à fortiori loqui D. Thomam de merito de condigno, si etiam alterum excludit. Veruntamen in solutione ad 2. expresse loquitur de merito condigno, & illud excludit. Quoad alteram vero partem videtur magis loqui de gratia prima auxiliante, quam de habituali, ut patet, tum ex discussu corporis articuli, quem reducit ad hoc principium, quod *gratia est principium cuiuslibet boni operis in nobis*, ut etiam habet in solutione ad 3. quod principium est verum de gratia auxiliante, non de habituali, ut in lib. 1. visum est. Vnde sic infert in fine articuli D. Thomas: *Si vero aliud donum gratiæ aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, iam non erit prima, vnde manifestum est, quod non potest homo sibi mereri primam gratiam*. Quæ illatio bona est de tota gratia absolute, non vero de prima habituali, si quis dicat, hominem illam mereri in virtute prioris gratiæ auxiliantis. Tum præterea, quia in solut. ad 1. ita subinfert. *Si supponatur, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis à Deo, iam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, & ita non potest esse meritorium primæ gratiæ*. At vero argumentatio hæc de habituali gratia intellecta valde friuola esset, quia licet initium fidei sit ex gratia prima, non est ex prima habituali, sed ex prima auxiliante.

Nihilominus Thomistæ communiter articulum 10. illum de gratia sanctificante, & habituali intelligunt, Ita tamen ut Conrad. licet negare non potuerit, quin D. T. attingat etiam gratiam, quæ est gratia motio, ut dicit in expositione articuli circa finem. Caietanus vero licet ibi nullum commentarium addat, videtur, eundem sensum, & sententiam, ut manifestam supponere, ut patet ex artic. 2. eiusdem quæstionis. Idem Capreolus in 4. d. 14. q. 2. artic. 3. ad argumenta Henrici, Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 4. Medina dicta q. 114. artic. 5. & ibi Cumel. disp. 1. Valent. tom. 2. disp. 8. q. 6. puncto 4. §. 2. Vega lib. 8. in Trident. cap. 10. & 11. & q. 6. de Iustificat. Bellarmin. lib. 1. de Iustificat. cap. 21. & lib. 5. cap. 21. & lib. 1. de Pœnit. cap. 5. & 6. vbi in §. Nono, &c. Ita etiam exponit D. Thomam, & lib. 2. de Pœnit. capit. 12. Quare dicendum censeo, de vtraque gratia prima loquutum esse D. Thomam in dicto articulo, nam omnia, quæ in eius discursu ponderauimus attente spectata conuincunt, principaliter esse loquutum D. Thomam de prima gratia auxiliante, & consequenter etiam de merito, quod à tali gratia non procedit. Nihilominus tamen in principali ratione articuli, & in solut. ad 2. ad gratiam etiam habitualement sermonem extendit, & quoad illam tantum de merito de condigno loquitur, ut aperte declarat, & patebit ex dicendis. Atque hic sensus manifestus etiam est ex eodem D. Thoma lib. 3. contra Gent. capit. 149. & 150. nam in priori ex professo probat, non posse auxilium gratiæ cadere sub meritum, & in posteriori sub hoc auxilio etiam habitualement gratiam comprehendit vult. Nos autem, ut dixi, de prima gratia auxiliante non agimus, sed solum de habituali, & ita etiam in assertione conueniunt omnes Theologi in 1. d. 17. & in 2. d. 27. vbi Bonauent. art. 2. q. 1. & Richard. art. 2. q. 1. & Gabr. q. vnic. concl. 2. Ægid. q. 2. artic. 1. Argent. artic. 3. Scot. in 4. d. 14. q. 2. §. Desecundo.

Prius vero, quam assertionem probemus, interrogare libet, in quo gradu certitudinis tenenda sit? Quo gradu ut simul vtrunque iuxta nostram sententiam ostendamus. Aliqui ex dictis modernis absolute dicunt, esse de fide, maxime Valentia, Medina, & Cumel. Neque ab hac sententia discrepat multum Vega dicto capit. 10. dum ait, cum Patres aliquod meritum tribuunt dispositionibus, respectu gratiæ primæ, non loqui de merito de condigno, quia multum à Pelagio dissentiebant. Itaque censet contrariam sententiam Pelagianam esse, & certe Soto excludens, etiam meritum de congruo idem indicat. Et hi Auctores



res fundantur in testimonio Pauli, & in definitionibus Conciliorum contra Pelagium, quæ mox ponderabimus. Nonnulli vero nouiores Theologi sentiunt, non pertinere assertionem hanc ad doctrinam fidei, vel contrariam ad errores Pelagii. Quia Pelagius tribuebat meritum gratiæ operibus solius liberi arbitrii sine auxilio gratiæ factis, & in hoc solum damnatus est, ideoque si asseratur meritum gratiæ habitualis fundatum in priori gratia, nullum errorem Pelagii approbari: nec de modo talis meriti an sit de congruo, vel de condigno aliquid definitum esse, neque etiam Paulum aliquid contra tale meritum docuisse. Nam cum ait, hominem non iustificari ex operibus loquitur de operibus puris, id est, conditis à fide, & à spiritu gratiæ, ac subinde factis ex solis liberi arbitrii viribus. Cum vero dicit, hominem gratis iustificari, ideo dicit, quia primum gratiæ auxilium gratis datur, ut in argumentis obiectum est. Vnde concludunt, assertionem solum esse probabilioris conclusionem theologicam ex principiis opinabilibus dependentem, ut etiam argumentando tactum est.

12.  
Iudicium  
authoris.

Ego vero non audeo quidem dicere assertionem esse de fide, quia non inuenio illam tam expresse definitam, aut traditam in Scriptura, vel Conciliis, quin per apparentes expositiones possint testimonia eludi. Nihilominus censeo, assertionem esse omnino certam, & indubitatam, & re ipsam in Scriptura contentam, & à Conciliis, ac Patribus intentam. Et moueor maxime auctoritate Theologorum, nunquam enim veritatem hanc in dubitationem adduxerunt, sed tanquam dogma certum illud tradunt, vel supponunt, & ex illo saepe argumentantur ab inconuenienti, inferendo falsum esse, quicquid illi dogmati videtur esse contrarium, & ita illud semper supponunt, tanquam in Theologia certissimum. Hæc autem tanta consensio non potuit aliunde oriri, quam ex eo, quod veritatem illam, tanquam catholicam, & Pelagiano errori contrariam susceperunt. Cuius etiam signum est, quia ad confirmandam illam, testimonia Pauli inducunt, ita nimirum illa intelligentes, non potest autem sine audacia nimia cogitari. Theologos ex carentia cognitionis erroris Pelagii, & ex mala intelligentia Scripturarum, & Conciliorum in eam sententiam cum tanta certitudine conspirasse. Dico ergo, assertionem esse catholicam veritatem, & ex eis, quæ secundum certitudinis gradum in Theologia habent, licet aperte de fide non sit.

13.  
Probatur  
iam dicta  
assertio ex  
Paulo, ad  
dito Trid.  
Concil.

Probatur ergo primo ex Paulo ad Roman. 3. dicente, hominem iustificari gratis per fidem. Addita declaratione Concilii Tridentini sess. 6. cap. 8. dicentis *Gratis iustificari à Deo dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.* In quo loco Concilium de iustificatione formali, quæ fit per infusionem gratiæ habitualis, loquitur, ut supra l. 7. ca. 14. in posteriori eius parte diximus. Vbi ex illo textu probauimus, hominem non satisfacere ad æqualitatem, seu de condigno per contritionem pro culpa mortalis peccati. Et ita intellexerunt verba illa Bellarminus, & Vega supra. Qui consequenter recte dicunt, Concilium loqui de merito simpliciter, quod est meritum de condigno, & de fide, ac operibus etiam ex auxilio gratiæ factis, siue tempore, siue tantum natura infusionem gratiæ antecedant. Et hinc consequenter habetur, illam particulam *gratis*, non tantum excludere meritum quocumque operum naturalium, sed etiam meritum iustitiæ, seu de condigno operum supernaturalium, respectu primæ iustificationis à peccato mortali quo ad infusionem primæ gratiæ sanctificantis. Quod consequenter confirmat Concilium ex aliis verbis Pauli. Nam si est gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia, ad Rom. 11.

Vnde non videtur vniuersaliter verum, quoties Paulus tradit, gratiam non esse ex operibus, solum

excludere opera ex solo libero arbitrio sine gratia facta. Nam licet hæc à fortiori, & principaliter excludat tamen quando vult omnino distinguere opus gratiæ à propria retributione iustitiæ, etiam excludit opera omnia, quæ sunt ad hominem nondum grato. Et ideo distinguenda sunt testimonia, & attente consideranda est materia, & occasio, modusque locutionis, ut iuxta exigentiam illius vera interpretatio tribuatur. In loco ergo citato Roman. 11. Sic ergo & in hoc tempore secundum electionem gratiæ reliquæ factæ sunt si autem gratia, iam non ex operibus, alioqui gratia iam non est gratia, omnia opera Paulus excludit: nam electio gratiæ, ut Paulus loquitur, nec ex operibus naturæ, nec ex operibus gratiæ esse potest, cum sit fons totius gratiæ, ergo cum Paulus dicit: *Non ex operibus, omnia opera excludit.* Sicut etiam, 2. ad Timoth. 1. ait Paulus: *Vocauit nos vocations sua sancta non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, & gratiam,* aperte excludit opera solius liberi arbitrii, nam ante vocationem Dei alia intelligi non possunt. Item ad Tit. 3. cum ait, *Non ex operibus iustitia, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit per iuacrum regenerationis, &c.* per operis iustitiæ non intelligit tantum opera iustitiæ humanæ, & liberi arbitrii suis viribus operantis, sed simpliciter omnia opera iustitiæ quocumque auxilio facta, quia per nulla omnino opera nos mereri potuimus donum redemptionis, vel regenerationis, de quibus Paulus loquitur. At vero ad Ephes. 2. cum ait: *Gratiæ estis saluatipæ fidei & hoc non ex vobis. Deientem donum est non ex operibus, ut ne quis gloriatur.* Specialiter excludit opera antecedentia fidem, ac proinde illa opera excludit, quæ ex naturali libertate, & ratione procedunt. Vnde singulariter ait: *Et hoc non ex vobis id est, non vestris viribus, quia fides donum Dei est, & ideo non ex operibus, utique antecedentibus fidem, & sine speciali Dei dono factis.*

Paulus opera etiam supernaturalia ab homine nondum grato facta excludit in citatis verbis.

Quocirca licet negari non possit, Paulum in epist. ad Roman. præcipue intendere contra Iudæos, iustificationem nostram non in lege, neque in operibus eius, aut liberi arbitrii suis viribus operantis, & custodientis legem, sed in fide Christi fundatam esse, & ideo ex gratia Dei, ac donum Dei esse, nihilominus simul etiam docet, ipsammet formalem iustificationem, quæ nobis per gratiam datur, gratis simpliciter dari, non tantum remote, & radicaliter ratione sui initii gratuiti, sed etiam in se, & immediate prout per fidem viuam illam impetramus, quia etiam ex suppositione talis fidei, & dispositionis, nunquam datur ut debita simpliciter, neque ut merces, seu corona iustitiæ, sed ut magna Dei misericordia. Et hic est sensus Pauli ad Roman. 3. ubi cum dixisset, *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes & super omnes, qui credunt in eum,* subdit: *Iustificati autem per gratiam ipsius, id est, per infusionem gratiæ suæ, quæ dicitur iustitia Dei, non quæ ipse iniustus est (ut ait August. de Spirit. & liter. 9.) sed quæ nobis ipse infundit, & per quæ nos iustificat, id est, iustos facit gratis, quia licet per fidem illam obtineatur, nihilominus gratis nobis infunditur, non solum quia fides gratis nobis data est, sed quia in se nouum donum gratuitum est, id est, non ex debito iustitiæ, ac proinde nec ex merito de condigno datum, ut recte, & conformiter ad Concilium Trident. exposuit ibi Toletus annotat. 20.*

15.  
Neque in  
dispositione  
proxima  
agnoscit  
Paulus meritum  
simpliciter  
restitutum  
gratiæ proxima  
sanctificationis.

Et hunc sensum confirmat discursus eiusdem Pauli statim in cap. 4. ubi adducens verba illa Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam,* maxime ponderat (ut supra vidimus) verbum *reputatum est*, ut inde colligat, non ita fuisse Abraham per fidem iustificatum, ut iustitia fuerit data ex debito, & tanquam merces fidei: nam merces (ait) non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, fides autem reputata est Abraham ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei. Atque hoc modo distinguit credentem ab operante, quia licet ipsum credere sit

16.  
Id confirmatur ex eodem Paulo



fit etiam opus hominis, nihilominus fides ad iustitiam, & remissionem peccatorum obtinendam non consideratur, ut opus hominis, nec ut meritum hominis, nec ut meritum, sed reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei volentis, illam fidem, & gratiam acceptare, ut sufficientem dispositionem ad iustitiam, etiam si ipsa fides cum aliis dispositionibus non faciat debitam gratiam ipsam, & remissionem peccati, tanquam mercedem iustitiæ. Et in eodem sensu expendit statim Paulus verba Pf. 31. *Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*. & beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum, vnde lib. 7. cap. 10. satis declarauimus. Denique illa duo, nimirum, quod habitualis gratia, & in radice fidei, & aliarum dispositionum, quæ necessaria sunt, & per fidem exhibentur, & in se etiam gratia detur, & utroque modo veram rationem gratiæ habeat, inter se non repugnant, ut est per se notum, & utrunque est consentaneum verbis Pauli, & simul iuncta magis commendant gratiæ Dei abundantiam, & necessitatem redemptionis Christi, quia non solum fuit necessaria, ut nobis fides, & penitentia daretur, sed etiam ut credentibus, & penitentibus gratia sanctificans, & excludens peccatum infunderetur: ergo non est ab hoc vero sensu Pauli recedendum.

17.  
Scripturis  
alijs robo-  
ratur.

Accedit, quod huic sensui, ac veritati aliæ Scripturæ promissiones, & testimonia consonant. Vnum est illud Isai. 55. *Omnes sitientes venite ad aquas, & qui non habetis argentum emite, & comedite, venite, & emite absque argento, & absque vlla commutatione vinum, & lac*. Vbi Prophetæ non vocat infideles, ut credant, sed, ut Hieronymus ibidem ait, *Vocat credentes, ut bibant aquam illam, de qua dixit Christus Ioan. 4. Si scires donum Dei, & quis est, qui dicit tibi, Da mihi bibere, tu petisses ab eo, & dedit tibi aquam viuam. Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam, & c.* 7. *Si quis sitit, veniat ad me, & bibat. Qui biberit de aqua, quam ego dederam ei, flumina de ventre eius fluent aqua viua*. Significans (ait Hieron.) *Spiritum sanctum, quem accepturi erant credentes, id est, sanctificantem gratiam, ut in eisdem locis ceteri omnes exponunt, ergo iuxta intentionem Prophetæ, etiam credentes non possunt condigno pretio emere, nec aliquid æquiualens pro illius commutatione offerre valent, vocatur ergo, ut gratis illam accipiant. Vnde subdit ibidem Hieronymus: Nec timeant paupertatem, si argentum forte non habeant, sed audiant Apostolum dicentem: Gratia estis saluati per fidem, ad Ephes. 2. Et in eodem sensu optime intelligi etiam potest illud Apocalyp. 22. *Qui sitit, veniat, & qui vult accipiat aquam vite gratis*. Hoc enim proprie de gratia ipsa dicitur, & non de gloria, nisi ratione gratiæ sanctificantis, ut infra dicemus.*

18.  
2. probatur  
à quibusdā  
assertio ex  
Concil.

Secundo potest hæc veritas ex Conciliis, & Patribus confirmari. Et quidem Medina supra refert Concilium Mileuitanum, & Arausicanum, dicens in illis esse veritatem hanc definitam. At vero in Mileuitano nullum verbum de hac re inuenitur. In Arausicano vero solum ad rem præsentem aliquid facere potest canon. 18. qui sic habet. *Debetur bonis operibus merces, si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant*. Ibi autem non explicat Concilium, de qua gratia, nec de quo merito loquatur. Et certe in omnibus præcedentibus canonibus, in quibus de necessitate gratiæ ad bene operandum tractat, non de habituali gratia, sed actuali, id est de diuina inspiratione, illuminatione, & adiutorio loquutum fuerat, præcipueque intendit contra Semipelagianos excludere omne meritum, siue de condigno, siue de congruo, respectu totius gratiæ, seu initii iustificationis, & ideo ex illo canone solum est certum, gratiam Dei aliquam præcedere ad omne meritum, ac subinde gratiam absolute non posse cadere sub meritum, quod absolute gratiam etiam præcedat. Et quanuis ille canon possit cum partitione accommodata intelligi, ad gratiam

auxilientem præcedere meritum de congruo, gratiam vero habitualement præcedere meritum de condigno, & distinctio sit optima, sanamque, & catholicam doctrinam contineat, nihilominus dicimus, ibi non esse traditam distinctionem, & ideo neque membra eius, præsertim secundum, ibi esse definita.

Allegari etiam solet, quod in cap. 25. idem Concilium dicit, *Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis, vnde placeremus*. Nam tunc amamur à Deo, quando nobis charitatem, & gratiam sanctificantem infundit, ut statim significat, dicens: *Diffundit enim charitatem in cordibus nostris*: ergo ante illam non habet homo, unde placeat, nedum de condigno mereri. Sed hæc in eodem sensu dicta sunt: nam etiam dicimur amari à Deo, quando in peccato existentes ab ipso vocamur, illuminamur, & inspiramur, nam ratione illius gratiæ verum est illud: *Qui prior dedit ei, & retribuetur ei?* & illud: *Non quasi nos dilexerimus prius, sed quia prior ipse dilexit nos*. Potest tamen inde sumi congrua ratio, quia ille amor Dei est quasi inchoatus, consummatur autem in sanctificatione, & infusione iustitiæ, ideo prior Dei amor non sufficit, ut fiat in nobis, unde illi condigne, & perfecte placeamus, sed ad summum imperfecte, & secundum quid.

Allegant præterea Auctores nonnulli cap. 5. & canon. 1. & 2. sess. 6. Concilii Tridentini. Sed ibi Concilium loquitur contra Semipelagianos, & necessitatem gratiæ ad omnem piam operationem, seu meritoriam quomodocunque & ad exordium iustificationis tradit. Vnde vel loquitur de actuali gratia, vel indifferenter de gratia, quæcunque illa sit. Solum ergo doctrina eiusdem Concilii in cap. 8. maxime ad rem præsentem facit, prout à nobis in lib. 7. capit. 14. ponderata, & intellecta est. Tamen quia illa expositio non est certa, ideo dicere quidem possumus, theologicè optime probari assertionem illo testimonio, non tamen ad certitudinem fidei, imò neque ad absolutam certitudinem theologicam solum illud testimonium sufficere, licet cum aliis circumstantiis multum conferat. Nam docet Concilium, particulam illam *gratis*, ita semper in Ecclesia fuisse intellectam, at traditio, & consensus omnium Theologorum ostendit, hunc fuisse semper Ecclesiæ sensum, quod particula *gratis* excludat meritum de condigno, respectu formalis iustificationis, & remissionis peccati, ergo hoc etiam voluit docere Concilium. Et iuuat, quod idem Concilium infra cap. 16. & can. 32. agens de merito de condigno, solum homini iustificato, & Christo ut viuum membrum vnito illud tribuit. Et ideo solum docet mereri de condigno augmentum gratiæ, cum tamen de merito gloriæ aliter loquatur, ut infra expendimus.

Inducuntur præterea innumera Augustini testimonia, quæ nimis tumultuarie allegantur, quia sine Nec recte dubio frequentissime loquitur de prima gratia auxiliante, & excludit omne meritum eius siue perfectum, siue imperfectum. Vnde consequenter loquitur de merito fundato in quocunque opere, quod ex epist. 105. vero auxilio gratiæ non procedat. Ac denique quando in hoc sensu negat, posse hominem mereri suam iustificationem, non loquitur de solo termino (ut sic dicam) iustificationis, sed de tota mutatione ab initio vocationis ad fidem, & penitentiam vsque ad remissionem peccatorum, cuius signum manifestum est, quia quando in ipsa iustificatione distinguit inter initium eius, & terminum, id est, inter fidem cum eius initio, & remissionem peccatorum, fatetur remissionem peccatorum cadere sub aliquo merito, quanuis diserte non explicet, quale illud sit. Hic sensus Augustini manifestus est ex epist. 105. vbi cum prius neget, posse hominem mereri suam iustificationem, postea concedit, posse hominem per fidem mereri remissionem peccatorum, & addit hoc non ob stare, quominus remissio peccatorum gratis fiat, quia illud meritum gratia præcessit, ut fieret:

verba

Non tamen  
in citato lo-  
co Arausic.  
traditur.

19.  
Neque in  
loco cap. 25.

Utcunque  
tamen inde  
sumitur  
ratio.

20.  
Locus Tri-  
dentini sua-  
det, sed non  
certo.

21.  
Nec recte  
assertur  
probatio ex  
August. in  
epist. 105.



verba eius non longe à principio illius epistolæ sunt. Nulla igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt. Sed ut iustificent, merita non fuerunt. Iusti enim facti sunt, cum iustificati sunt: sed sicut dicit Apostolus, iustificati, gratis per gratiam ipsius. Et infra loquens de gratia, quam Apostolus commendat, inquit, Ea est enim, qua iustificatur impius, id est, fit iustus, qui prius fuerat impius, & ideo percipienda huius gratia merita nulla precedunt. Ecce ubi gratiæ sanctificantis omnia merita excludere videtur. At statim Paulo post subdit. Possunt quidem dicere, remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis precedentibus meritis datur. Quid enim boni meriti habere possunt peccatores? Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, quia fide ille dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori, & descendit iustificatus merito fidelis humilitatis. Vnde ad conciliandam hanc posteriorem sententiam cum priori subiungit: Restat igitur, ut ipsam fidem non humano tribuamus arbitrio, nec vili precedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcunque merita, sed gratuitum donum esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus. Ex quo ducitur constat, cum Augustinus dicit, non esse meritum ante iustificationem, loqui de tota iustificatione, etiam inchoata, respectu vero iustificationis quoad terminum eius, scilicet, remissionem peccatorum, quæ per primam gratiam habitalem fit, admittere meritum, fundatum tamen in priori gratia inchoante iustificationem, quod satis esse credit, ut ipsa etiam peccatorum remissio gratis dari dicatur. Et eodem modo paulo post subdit, in oratione, qua impetratur remissio peccatorum, esse aliquod meritum, sed illud etiam esse ex priori gratia Spiritus Sancti. Et infra: Quod est meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne meritum nostrum non in nobis faciat, nisi gratia? Et quod difficilius est eodem modo statim

Vide de  
Grat. & l.  
arb. cap. 20  
21.

22.  
Nec item ex  
epist. 106.

loquitur de vita æterna, dicens, dari ex meritis, & nihilominus ait, gratiam vocari ad Rom. 6. ac subinde gratis dari, quia ipsa merita, propter quæ datur, sunt ex gratia. Ita ergo censere videtur de remissione peccatorum, vnde paulo inferius quid sub gratia iustificationis, quæ ante omne meritum datur, intelligat, sic exponit: Nec quisquam liberatur, ac iustificatur, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum non solum remissione peccatorum, sed prius inspiratione fidei, ac timoris Dei impartito salubriter orationis affectu, & effectu.

Simili modo in epist. 106. parum ab initio prius sic inquit: Si aliquid boni operatur homo, ut gratiam mereatur, non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, &c. Vnde statim concludit: Si autem credit in eum, qui iustificat impium, ut deputetur fides eius ad iustitiam, profecto antequam gratia iustificetur, id est, iustus efficiatur, impius quid est, nisi impius? id est, supplicio dignus. Et nihilominus subdit statim. Si quis autem dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo vero gratissime confitemur. Et responsum in finem, adiungit. Qui habent fidem, qua impetrent iustificationem, per Dei gratiam pervenerunt ad legem iustitiæ. Quasi dicat, illud meritum fidei non repugnare gratuitæ iustificationi, quia fundatur in gratia. Et infra eos tantum in hoc puncto errare significat: Qui suis meritis premia, tanquam debita expectant, nec ipsa merita Dei gratia tribuunt, sed viribus propriæ voluntatis. Et infra iterum obliiciens: Si ex fide, quomodo gratis? respondet. Cum Deus unicuique partiatur mensuram fidei, non gratiam aliquid meriti præcedit humani, &c. Eandem doctrinam habet epist. 46. ubi merita tantum humana, id est, sine gratiæ auxilio facta damnat, non vero merita piorum: Quia gratia (inquit) & misericordia Dei convertit hominem, ut iustificetur impius, hoc est, ex impio fiat iustus, & incipiat habere meritum bonum, quod Deus coronabit, cum iudicabitur mundus. Et in eodem sensu in aliis locis solum damnat Pelagium, quod prioribus meritis mere humanis tribueret subsequenter gratiæ dona: non vero si tribuantur prioribus meritis de gratia, ut videre li-

Pars 3.

cet l. de Grat. Christi c. 22. & 23. & l. contra duas epi. Pelag. c. 9. & 10. & Præfat. ad Pl. 31. & l. de grat. & li. arb. c. 6. & l. de Prædestinat. Sanctior. cap. 5. 15. & 21. & lib. 3. Hypognost. c. 6. 7. & 10. & in Enchir. c. 106. & 107. l. 83. Quæstion. q. 76. lib. de Patient. cap. 20. & ser. 15. de Verb. Ap. c. 2. & 13.

Præterea iuxta eundem sensum sæpissime repetit Augustinus, sicut Paulus dixit: Si ex lege iustitia, ergo gratis Christus mortuus est, ita dici posse, si ex natura iustitiæ, ergo gratis Christus mortuus est: & sicut Paulus dixit: Euacuati estis à Christo, qui in lege iustificamini, ita dici posse, Euacuati estis à Christo, qui in natura iustificamini, à gratia excidistis. Ita habet lib. de Natur. & grat. cap. 40. & lib. de Grat. & lib. arb. c. 13. & de Spirit. & liter. cap. 9. Ex quibus omnibus non solum apparet, ex doctrina Augustini probari non posse, primam gratiam habitalem non cadere sub meritum ultimæ dispositionis ad illam, verum potius oppositum posse ex mente eius suaderi, tum quia in citatis locis expresse dicit, hominem mereri remissionem peccatorum, nihil de merito distinguens, tum etiam, quia tract. 44. in Ioan. de publicano, qui oculos in terram demittens, & pectus suum percutiens dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori, ait: Et ista confessio meruit iustificationem: tum denique quia tale meritum, etiam si dicatur esse de condigno, semper erit fundatum in aliqua priori gratia, & hoc satis esse putat Augustinus, ut gratiæ non repugnet.

His vero non obstantibus, dicendum censo, sententiam Augustini fuisse, non dari in homine perfectum iustitiæ meritum, donec sit vere iustificatus, id est, ex impio iustus, & amicus Dei factus: licet ante consummatam iustificationem post illam inchoatam esse possit in homine aliqua inchoatio meriti, quod nunc meritum de congruo appellamus. Hanc posteriorem partem probant omnia adducta, & de illa inferius in posteriori parte huius libri capi. 37. redibit sermo. Prior vero in primis colligi potest ex citatis epistolis, in quibus ita loquitur, ut sicut fidei tribuit initium salutis, ita tribuat inchoationem meriti, & sic etiam l. 1. Retract. c. 23. approbat, quod super epistolam ad Rom. dixerat: Fides inchoat meritum, dummodo intelligatur, illud meritum esse ex gratia, quod prius negauerat. Nunquam autem Augustinus tribuit fidei per se spectatæ perfectum meritum, sed quandam eius inchoationem. Secundo in dicta epist. 105. parum ante medium discrimen constituit inter vitam æternam, & iustitiam; quod vita æterna, licet interdum in Scriptura vocetur gratia, frequenter vocatur merces, & potest vocari stipendium iustitiæ, at fides (inquit) vel iustitia nunquam appellata est merces, quia iustitiæ, vel fidei redditur merces, & hoc est merces operanti, quod militanti stipendium. Sic ergo nos argumentari possumus, quia nunquam in Scriptura remissio peccatorum appellatur merces, nec promittitur sanctificatio prima, tanquam stipendium operis, sed merces dicitur esse propria iustorum.

Tertio est similis locus in dicto l. de Grat. & l. arb. c. 6. ubi cum dixisset, per Dei gratiam inchoari bonum meritum in nobis, nihilominus tractans inferius illud Pauli: Bonum certamen certavi, &c. Ista (inquit) merita sua bona commemorat, ut post bona merita consequatur coronam, qui post mala merita consequutus est gratia. E. infra: Cui redderet coronam iustus iudex, si non donasset gratia misericors pater? Vbi nomine gratiæ non solum auxiliantem, sed etiam sanctificantem, & excludentem peccatum intelligit, ut verba etiam sequentia declarant. Et quomodo esset ista corona iustitiæ, nisi præcessisset gratia, qua iustificatur impius? Vnde videtur mihi sub nomine gratiæ, & iustitiæ, quæ ad perfectum meritum supponitur, quasi collectivè comprehendere Augustinum totam præparationem ad gratiam iustificantem, includendo illam, & remissionem peccatorum, & ante hanc gratiam completam non inueniri meritum, cui corona iustitiæ respondeat, licet inter ea, quæ in illa collectione

23.  
Nec ex alijs  
eius senten-  
tijs.

24.  
Nihilomi-  
nus varijs  
in locis stat  
Augustin.  
pro asserto.

25.  
Locus alijs  
August. pon-  
deratur.

Vv

inclu-



includuntur, inchoatio quædam meriti intercedat. Et ideo comparatione vitæ æternæ illa vocat gratuita, cū subdit: *Quomodo ista* (id est vita æterna, seu corona iustitiæ) *tanquam debita redderetur, nisi prius illa gratuita donarentur*. Vbi pondero, quam in singulari gratiæ sanctificantem vocauerat, hic in plurali vocare dona gratuita, quia illa gratia collectiue vna est, tamen multa includit, in quibus nullum est meritum, respectu alterius, quod dici possit corona iustitiæ, quia non est condignum, & iustitiæ, licet aliqua inchoatio meriti inter ea possit intercedere.

26. **Ponderan-** Quarto ad hoc ponderari possunt multa loca, in  
**tem a.** quibus Aug. dicere solet, meritū iustitiæ, id est, perfe-  
**ly eius loci.** ctū, & de cōdigno, non præcedere iustificandū, sed se-  
qui iustificatū. Nam meritum fidei, vel solius, vel cū  
aliis dispositionibus necessariis ad infusionem gratiæ  
sanctificantis, semper est meritum hominis iustificā-  
di, id est, existentis in via, & quasi in fieri, vt iustus e-  
uadat, ergo ex sententia Augustini, in illo homine, vt  
sic operante, nondū est perfectum meritum iustitiæ,  
sed tantum in operibus, quæ consequuntur hominē  
iam iustificatum. Illo autem modo loquitur Aug. in  
ea verba Ps. 110. *Confessio, & magnificentia opus eius*, sic  
enim inquit: *Iustitiam homo non operatur, nisi iustificatus*.  
Et infra. *Vnde ergo illa confessio?* scilicet publicani pecca-  
toris. Respondet. *Nondum quidem opus iustitiæ, sed delicti*  
*improbatio. Sed quoquo modo se habeat, nec in ipsa de te homo*  
*glorietur*. De illa autem confessione dixerat (vt supra  
notaui) tract. 44. in Ioan. per illam meruisse publica-  
num peccatorum veniam: quid est ergo quod nūc ait  
*nondum fuisse opus iustitiæ*, nisi quia nondū erat op<sup>9</sup> per-  
fecti meriti ex iustitiā, eo quod non esset opus homi-  
nis iam iustificari, sed tendentis ad iustitiā. Et in eodē  
sensu dixit! de fide, & operibus c. 14. *Sequitur opera le-*  
*gis iustificatum non antecedunt iustificandū*. Et verba simi-  
lia habet l. de Spir. & lit. c. 29. suntq; (vt in superiorib<sup>9</sup>  
tetigi) cum partitione accommodata intelligenda: nam  
opera, quæ sunt præparationes ad iustitiā, sequuntur  
ex quadam inchoatione iustitiæ, & aliquo modo an-  
tecedūt perfectionem eius, opera autē perfectæ iusti-  
tiæ sequuntur absolute, & simpliciter iustificatum. Et  
huc etiam pertinet, quod l. i. ad Simplicia. q. 2. in prin-  
cip. dicit: *Fiant inchoationes quadam fidei conceptionibus si-*  
*miles non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, vt ad*  
*vitā perueniatur æternā*. Nihil tamen horum sine gratia  
misericordie Dei quia & opera si qua sunt bona, consequen-  
tur illam gratiam, non præcedunt. Illæ ergo operationes,  
quæ licet auxiliantem gratiam sequantur, sanctifi-  
cantem, & regenerantem gratiam antecedunt, so-  
lum sunt inchoationes quædam tam iustificationis,  
quam meriti, quia vt in aliis locis citatis dicit, sunt  
ab Spiritu Sancto mouente, nondum tamen inha-  
bitante: & ideo non potest illud meritum esse perfe-  
ctum, & ex iustitiā, nec ad vitam æternam sufficiens,  
donec homo vere iustus fiat, & Spiritum sanctum in-  
habitantem habeat, quod necesse est fieri sine tali  
merito, cum ad illud antecedere debeat. Et cum ea-  
dem proportionem accipiendum est, quod infra dicit:  
*Quomodo potest quis iuste viuere, qui non fuerit iustificatus?*  
& cætera, quæ ibi prosequitur.

27. **Accedit** Augustinum imitatus est vbiq; Prosper. Vnde in  
**Prosper, &** eodem sensu accipiendum est, quod ad Gallos c. 6. di-  
**Patres ali.** cit: *Iustificatus homo, id est, ex impio pius factus, nullo præce-*  
*dente bono merito accipit donum quo medio acquirit & meri-*  
*tum, vt quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, & per*  
*industriam liberi augeatur arbitriū*. Vnde in epigramma-  
te de Iustitiā, & gratia, sic inquit.  
*Iustitiā merces gemina est, vel cum bona rectis,*  
*Vel prauis digne cum mala restituit.*  
*Saluatix autem cunctorum gratia Christi*  
*Non pensans meritum, diruit omne malum.*  
Deniq; alii etiam Patres absolute de merito loquen-  
tes illud à iustificatione excludunt, Hieron. dialog. 2.  
contra Pelag. versus finem *Pro nihilo*, inquit, *saluos fa-*  
*cies illos, haud dubium, qui iustos, qui non proprio merito, sed*

*Dei saluantur clementia*. Sic etiam Greg. l. 18. Moral. c.  
22. alias 24. de gratia Christi interpretatur illud, quod  
de diuina sapientia scriptum est: *Nescit homo pretium e-*  
*ius*. Et ait. *Huius sapientiæ pretium nescire, est digni operis*  
*meritum, quo illam percipiat, non inuenire*. Et infra ita cō-  
cludit. *Hominis quippe meritum diuina gratia non vt veni-*  
*at, inuenit, sed postquam venerit, facit: atque ad indignam*  
*mentem veniens Deus dignam sibi exhibet, veniendo & facit*  
*in ea meritum, quod remuneret*. Et lib. 1. Reg. suo cap. 4.  
circa capitis 6. verba: *Si forte reuelat manum suam a*  
*vobis*, dicit, per illa significari difficultatem reconci-  
liationis per pœnitentiam. *Qua profecto reconciliationis*  
*difficultas* (inquit) *si in pœnitentium aſtimatione tenetur,*  
*apud omnipotentem Deum nequaquam inuenietur, &c.* Et  
optime Ambr. Rom. 11. circa id: *Si gratia iam non ex o-*  
*peribus*. Manifestum est (inquit) quia gratia donum Dei est,  
non debita merces operibus sed gratuita ratione, misericordia  
interueniente concessa. Quod infra magis exponens, ait.  
*quia veniam dare peccantibus non aliud, quam gratia est, his,*  
*qui non requirunt, sed offertur illis, vt credant*. Duplex ergo  
gratia est, & hoc competit Deo, vt quis abundet misericordia,  
& vt requirat, quos gratis curet. Et videri etiam potest  
Bern. ser. 67. in fine cum serm. 68. in Cantic.

28. **Ratio.** Vltimo probatur ratione assertio, supponendo tā-  
quam certum, quod supra probatum est, contritio-  
nē, vel primam dilectionem Dei super omnia esse ve-  
ram causam infusionis primæ gratiæ per modū vlti-  
mæ dispositionis ad illam, ac proinde nō per se, ac for-  
maliter sanctificare animam, sed præparare sufficien-  
ter illam, vt per subsequentem habitualement gratiam  
sanctificetur, quod totum in Conc. Trid. traditū est,  
vt supra declaratum, & probatū est. Iam igitur argu-  
mentor in hunc modū, quia vel ille actus vltimæ di-  
spositionis cōsideratur, vt ordine naturæ antecedens  
gratiam habitualement, vel vt formatus per illam, neu-  
trū autem dici potest. Nō quidem primū, quia ille a-  
ctus vt prior gratia, nō est formatus, nec est ab homi-  
ne grato, neq; per se reddit illum grātū, ergo non po-  
test esse meritorius de cōdigno apud Deū, quia supra  
ostensum est, vnā ex cōditionibus necessariis ad meri-  
tū de cōdigno esse, vt sit à persona grata, vel saltē gra-  
tia formata. Neq; dici potest secundū, quia actus non  
potest esse meritorius de condigno illius formæ, per  
quam in esse talis meriti constituitur, sed vltima di-  
spositio si quam habet rationem meriti de condigno  
in illa constituitur, seu completur per ipsam primam  
gratiam, ergo non potest eandem gratiam de condi-  
gno mereri, quia, vt supponimus, principium meriti  
nō potest cadere sub meritū, saltem secundū legē or-  
dinariā, ipsiq; rebus cōnaturalē, prout nunc loqui-  
mur. Atq; hoc modo nō pender hæc ratio, vel assertio  
ex quæstione illa, an vltima dispositio ad gratiā, pro-  
cedat effectiue ab habitu gratiæ, vel charitatis, nec  
ne? nā ratio in vtraq; opinione æque procedit. Quia  
si dispositio illa procedit effectiue à gratia, eo ipso nō  
potest esse meritoria sui principii, quod est ipsa gratia  
prima: imo iuxta illud fundamentum re vera talis a-  
ctus non est dispositio præparans subiectum ad habi-  
tualement formam, sed est consequens illam. Si vero (vt  
veritas habet) non procedit effectiue ab habitu gra-  
tiæ vt sit ab homine, per solum auxilium, non potest  
esse meritoria de condigno subsequentis habitus,  
quia non procedit ab homine sancto, & Dei amico,  
sed rendit potius ad sanctitatem, & amicitiam obtri-  
nendam, & ideo, vt sic, non potest meritum perfectū  
habere. An vero possit in ea proprietate meriti perfici  
per gratiam, quæ ratione illius dispositionis in eo-  
dem instanti infunditur, postea videbimus, quod nō  
potest ita perfici in ordine ad eandem gratiā propter  
rationē factam, quod meritum illud, vt perfectū est  
subsequens primam gratiam non antecedens, etiam  
ordine naturæ, & ideo non potest esse tale meritum,  
respectu eiusdem gratiæ. Atq; hæc ratio magis ex se-  
quenti assertione confirmabitur.

29. **asser-** Secundo enim consequenter ad præcedentem asser-



*Sectio. 6.*

*Probat*

*primo.*

*Secundo.*

*Tertio.*

*Quarto.*

assertionem dicendum est, non posse peccatorem de condigno mereri remissionem peccati mortalis quoad culpam. Quæ assertio non est minus certa, quā præcedens. Primo quia ex illa sequitur, eum qui nō meretur introductionem formæ expellentis aliam, nec expulsionem alterius mereri posse. Secundo quia magna pars primæ iustificationis est remissio culpæ mortalis, ergo peccator nō potest suam primam iustificationem de condigno mereri, nec remissionem peccati mortalis mereri potest. Tertio quia Paulus cū dicit, hominem gratis iustificari, de remissione peccatorū potissime, & interdum specialiter loquitur, ut de c. 4 ad Rom. supra specialiter ponderauimus. Et Concil. Trid. loquens de iustificatione, ut est transmutatio ab statu peccati ad statum gratiæ, & includit tam remissionem peccati, quam renouationem gratiæ, nullam causam meritoriam illius assignat præter Dominum nostrum Iesum Christum, & æque gratuito respectu nostri dicit, Deum nos ablueri, & sanctificare. Quarto quia supra ostendimus, hominem per actus suos quantunius perfectos, & à gratia procedentes nō posse ad æqualitatem satisfacere pro culpa sua mortali, ergo nec potest de condigno mereri illius remissionem. Consequentia videtur euident, tum quia illa duo vel æquivalent, vel certe maius esse videtur, obligare alium de iustitia, ut remittat debitum non solutū, quam illud soluere, tū etiam quia eadem est ratio impotentiz, nimirū, quod ante remissionem peccati persona nō est sancta, nec amica. Vnde sicut est impotens ad satisfaciendum, ita & ad merendū de condigno, & obligandū Deū ex iustitia, ut offensam remittat. Quapropter auctores omnes, quos in dicto c. lib. 8. allegauimus, negantes satisfactionem æqualem pro culpa mortali esse possibilem, ei, qui illam commisit, pro hac etiam assertione allegari possunt, & omnia ibi in probationem adducta illam confirmant.

*30.*

*Nec ex opi-*

*nione, quod*

*contritio*

*pellit forma-*

*liter pecca-*

*rum, esto nō*

*procedat ab*

*habitu gra-*

*tia, conclusio*

*præcedes*

*labefacta-*

*tur.*

Nec noua obiectio hic occurrit, nisi forte iuxta opinionem, quæ dicit, contritionem perfectā, seu dilectionem Dei super omnia, per se ipsam expellere culpam mortalem, etiam si non ab habitu, sed ab auxilio gratiæ procedat: nam tunc videtur homo satis condigne promereri remissionem peccati. Veruntamen illa sententia falsa est, & à doctrina Concil. Trid. dissona, ut in dicto loco ostendi. Deinde etiam illius opinionis sectatores nō audent concedere peccatorem mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Ratione autem reddunt, quia tale meritū necessario supponit gratuitam collationem auxilii ad contritionem necessariam, quæ gratuita donatio includit remissionem debiti carenti tali auxilio, quod per peccatū homo contraxerat. Sed hanc rationem supra refutaui, quia esto supponatur illa gratia, & remissio cuiusdam poenæ debitæ ratione peccati, non ideo remissio eius peccati supponitur, quia longe aliud est, non exequi omnem poenam quam culpam remittere, & primum stat optime sine secundo. Nam etiam per peccatū meretur homo priuari omni diuina inspiratione, & illuminatione, & ita quando Deus peccatori sanctum desiderium inspirat, aliquid quidem de rigore poenæ gratis remittit, non tamen ideo culpā dimittit, ergo, si facta illa prior gratia concessionis auxilii, actus ab homine cū auxilio factus est sufficiens per se sine alia gratia ad expellendam culpam, illa prior gratia non obstat merito de condigno remissionis culpæ, etiam si obstat remissioni toti poenæ, saltem quantum ad illam veluti partialem, quæ dimissa supponitur.

*31.*

*Imo iuxta*

*talem opini-*

*onem absur-*

*de dicendū*

*esset peccato*

*re contritiū*

*non egere be-*

*neficio re-*

*missionis.*

Vnde magis consequenter in illa opinione dici posset, hominem tunc non mereri remissionem peccati, sed potius nō indigere illa, quia supposita priori gratia, & remissione illius poenæ, ipse homo cum illo auxilio, à se efficaciter expellit culpam, qua expulsa non re contritiū habet locum remissio, & ideo nō est, quod illam meretur. Nam fieri nō potest, ut actus suum effectū formalem mereatur, quia præmium meriti expectatur ab alio, apud quem homo meretur, effectus autē for-

malis actus, non expectatur ab alio, sed per se, & naturaliter ab ipso actu fit, ergo si actus contritionis formaliter expellit culpam, nō meretur, sed facit expulsionem peccati. Accedit, quod etiam tunc non potest meritum talis actus antecedere ordine naturæ expulsionem peccati, quia actus non fit, nisi in potentia, & ex ipsa, & ideo non prius est, quam informet potentia, & suum contrariū expellat, ergo posita illa hypothese non est possibile tale meritum remissionis culpæ. Veruntamen ex hoc ipso sequitur, peccatum quoad culpam non tolli per remissionem Dei, sed per solam operationem hominis cū priori auxilio factā: ac proinde in remissione peccati quoad culpam nullam aliam gratiam ex parte Dei necessariam esse præter donationem auxilii. Hoc autem magnum absurdum est, & Scripturis contrariū, ut ibidem ostendi. Et ideo persistendum est in illa ratione, quod talis actus factus ex auxilio à tali persona, semper deficit à ratione meriti de condigno propter personæ conditionem.

Quin potius licet quis dicat, illum actum effectiue procedere ab ipsa gratia habituali, adhuc non posset dici peccator per illum actum mereri de condigno remissionem peccati, quia vel gratia expellit peccatum prius natura, quam actus efficiat, & ita non potest homo per eandem gratiam operando mereri, quod iam factum est: vel è contrario prius natura efficit actum, quam expellat peccatum, & sic non est ille actus à persona plene sanctificata, & amica Dei, ideoque neque ad merendum de condigno est apta. Quæ ratio locū habet, etiam si supponatur contritio non procedere ab habitu, sed ab auxilio, quia tūc ordine naturæ simpliciter præcedit contritio tam infusionem gratiæ, quam remissionem peccati. Quod si inter hæc duo aliquis ordo consideretur, ita ut prior sit gratiæ infusio, quam remissio peccati, adhuc non intelligitur contritio meritoria de condigno remissionis peccati pro aliquo priori signo, tū quia ille ordo magis est rationis, quam causalitatis realis, & mutuo inter illa duo considerari potest, ut supra l. 8. dixi, tum maxime quia quandiu persona non intelligitur à peccato libera, non intelligitur sufficienter, & integre sanctificata, ut possit esse principium merendi de condigno: & ideo nunquam potest tale meritum præcedere remissionem peccati, ac proinde neque illius esse causa. Et ideo illa etiam conditionalis à Richardo posita: si contritio formata antecedit remissionem peccati, meretur illam de condigno, admittenda non est, quia si contritio intelligatur formata per solum habitum gratiæ præcise spectatum, ut afficientem animam ante expulsionem peccati, sic non est plene formata, nec sufficienter ad meritum de condigno, ut ostensum est. Si vero intelligatur plene formata per integram hominis sanctificationem, iam supponitur remissa culpa, & non habet locum meritum eius. Atque ita in ipsamet hypothetica propositione implicatio inuoluitur.

Vltimo dico, non posse hominem mereri de condigno remissionem æternæ poenæ. Hoc æque certum est, ac præcedentia, & eodem modo probari potest ex Scripturis, & Patribus, quia eodem modo de remissione æternæ poenæ, & culpæ mortalis loquuntur, & sicut poenitentibus offertur peccati remissio non ex iustitia, sed ex misericordia, ita etiam simul in indulgentia æternæ poenæ promittitur. Et ratio est, quia reatus æternæ poenæ est radicans in ipsa culpa, imo Scot. & alii existimarunt, esse omnino idem, ex quo principio optime sequitur eandem esse vtriusque remissionem, & consequenter eodem modo gratis, ac sine merito concedi. Tamen quia verius est, illam esse aliquo modo distinctam, addimus, culpam ipsam esse veluti essentiam, & radicem, reatum autem æternæ poenæ esse veluti proprietatem manantem, & dependentem à forma, & quasi ramum à radice exortum. Vnde sicut succissa arbore in trunco, vel radice, necessario rami cadunt, & exclusa forma auferuntur.

*32.*

*Rursus nec*

*labefacta-*

*tur, esto po-*

*namus di-*

*ctam con-*

*tritionem*

*ab habitu*

*procedere.*

*33.*

*Assertio vlt-*

*ima ex*

*Scriptura,*

*& Patribus*

*probanda.*

*Et ratione*

*firmatur.*



runtur passionibus, ita remissa culpa consequenter, & necessario auferri reatum æternæ pœnæ, & ideo iam non habere locum meritum remissionis eius. Quia (vt ita dicam) non per se remittitur, sed cum culpa ipsa conremittitur.

34. *Solutio dubitandi.* Ad rationes dubitandi in principio positas facilis est ex dictis responsio. Ad primam respondemus, negando illam exclusiuam vniuersalem, Paulum solum docere, iustificationem fieri gratis ratione sui initii, nam etiā dicit, fieri gratis in suo termino, gratis (inquam) ex misericordia, & condonatione Dei, & non ex iustitia, neq; ex proprio debito. Et in eodem sensu loquutus est Augustinus, vt satis declaratum est. In secundo argumento primum Iacobi testimoniū nihil ad rem facit, quia Iacobus loquitur de iustificatione quoad augmentum iustitiæ, & ita ex eo loco probat Concil. Trid. mereri iustos perfecte augmentū gratiæ, non ipsam gratiam primam. Quod in dicto lib. 8. latius tractatum est, conciliando testimonia Pauli, & Iacobi, quæ in specie verborum contraria videbantur. Aliud vero Ioannis testimoniū primo, & fortasse ad litteram de peccatis venialibus intelligitur, nam proxime dixerat: *Si dixerimus, quoniam peccatum nō habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.* Quod de peccatis venialibus intelligendum est, vt vniuersaliter verum de lege sit, vt supra vidimus. Peccatorū autem venialium remissio, quādo per se fit sine mortalibus, recte iustitiæ Dei tribuitur, quia eorū remissionem potest iustus de condigno mereri, vt tom. 1. 3. p. disp. 4. sect. 11. tractauimus. Atq; ita exposuit illud testimonium August. 1. de Corrept. & grat. c. 13. Secundo licet verba illa generaliter intelligantur de peccatis, cum partitione accommoda possunt ad mortalia, & venialia applicari. Nam quia Deus est fidelis, remittit peccata mortalia penitentibus, & quia est iustus, venialia iustis ea continentibus dimittit, vt in 4. to. 3. p. disp. 11. se. 1. exposui. Tertio dicunt aliqui, fidelitatem esse partem iustitiæ, & ita interdum vocari iustitiam, & quia Deus promittit remissionem peccatorū mortalium penitentibus, ideo iustitiam in illo loco pro fidelitate sumi. At vero cum Ioannes distincte dicat, *fidelis est, & iustus*, aliquid vltra fidelitatem nomine iusti intellexisse videtur, & ideo potest etiam Deus in remissione peccatorum mortalium seruare iustitiā, vel propriam, & rigorosam respectu Christi, & meritum eius, licet non respectu peccatoris, vt ibi Caiet. dixit: vel certe ex iustitia vera, licet minus rigorosa, respectu ipsius peccatoris, non quidem quoad culpam, vel æternam pœnam, sed quoad temporalem pœnæ reatum.

35. *In culpa mortali remittenda quendam iustitiæ modum Deus seruat.* Deniq; dici potest seruare Deum quendam iustitiæ modum in remittenda culpa mortali, etiam si non sit tam propria quantum est in retributione meritum de condigno, nimirum, vt dicit quandam æquitatem, & conuenientem prouidentiam modum. Quomodo dixit Anselmus Profolog. c. 9. & 10. *Iustum est, cū punis malos, quia illorum meritis conuenit, cum vero parcis malis iustum est non quia illorum meritis, sed bonitati tuæ cōdecens est.* Et infra: *Ita iustus es, non quia reddat debitum, sed quia facis, quod decet te summe bonum.* Et iuxta hanc doctrinam Anselmi intelligi possunt verba, quæ in eodem secundo argumento ex Augustino obiciuntur, nimirum de iustitia large sumpta pro illa parte prouidentiae, qua Deus statuit veniam dare peccatoribus, quæ est æquissima, & consequenter iustitia secundum decentiam, & proportionem ad diuinam bonitatem. Sed est obseruandum discrimen etiam in hoc genere iustitiæ respectu iustificationis peccatoris quoad initium eius, vel quoad progressum, aut terminum: Nam in præbendo peccatoribus spatio pœnitendi, & initio iustificationis solum potest considerari iustitia latissime sumpta. Quia (vt ait Anselmus) Deus operando iustus est, *secundum se, non secundum nos*, id est, nullam rationem vocandi, vel expectandi peccatores, ex eorum operibus sumit, sed tantum

ex se, & ex plenitudine bonitatis, quia facit, quod decet ipsum summe bonum. At vero in progressu iustificationis post initium eius etiam seruat interdum Deus aliquam rationem iustitiæ *secundum nos*, id est, sumendo rationem miserendi ex operibus peccatoris ex priori auxilio gratiæ factis, quauis etiam hæc lato modo dicatur iustitia respectu illius, quæ in præmio meriti de condigno seruatur. Et de hac loquitur Augustinus in vltimis verbis prioris testimonii, & in secundo, ac tertio testimonio, vt in discursu supra facto explicatum est, & iterum infra dicetur, tractando de merito de congruo. Idemq; fuit sensus Ambrosii & eodem modo loquutus est Diu. Thom. 1. p. q. 21. art. 4. ad 1.

Circa tertium argumentum aliqui negant, Deum promississe veniam, aut gratiam suam penitentibus, sed tantum propositum suum, & decretum immutabile manifestasse, & ita in locis, in quib; Deus illud propositum suum reuelat, non continere pactum vel propriam promissionē sub cōditione operis, sed tantum assertionē rei certo futuræ, vt homo certus reddatur veniæ obtinendæ, si penitentia egerit. Ita Bellarm. d. l. 1. de iustific. c. 21. §. Ad illud autem, cum sequer. Sed hoc nec difficultate caret, nec videtur necessariū, nisi cōmode explicetur. Difficultas in primis nascitur ex modo loquendi Scripturæ. Dicitur enim Is. 1. *Lauamini, &c. Et venite & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra vt coccinum sicut nix dealbabitur, &c.* Vbi nō aliter Deus promittit bona bene operantibus, quā penam peccantibus cōminatur, sed tantū per similes conditionales locutiones. Et simili modo ponderari possunt verba Ezech. 18. tam promissoria, quā cōminatoria, & ex c. 33. addi potest Deum iuramento confirmasse illam assertionem dicens: *Viuo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccato. is, attestatio autē iurata de præstando beneficio, promissionem cōtinere solet.* Deinde in nouo testamento specialis promissio facta est penitentibus sacramentaliter Ioan. 20. *Quorū remissio peccata, remittuntur eis*: nam sicut cetera sacramenta, ita & confessio certam de suo affectu promissionē habet, si cum debito dolore fiat: est autem effectus illius sacramenti peccatorū remissio, est ergo in nouo testamento talis promissio cōfessionis facta, vt idem Bellarm. fatetur l. 3. de Pœnit. c. 4. Vnde colligere possumus, eandem promissionem habere nunc contritionem perfectam cū voto sacramenti, quia eundem habet effectum iuxta Conc. Trid. & probat late idem auctor l. 1. de Pœnit. c. 13. Ex quo tandem verisimilius fit, similem promissionē habuisse contritionem absq; voto sacramenti ante illi; sacramenti institutionem iuxta doctrinam eiusdem Concilii sess. 14. c. 4. His addi possunt multa quibus in Relect. 1. disp. 2. sect. 2. n. 10. & sequentibus ostendi, absolutam Dei promissionem præstandi aliquod beneficium futurum, præsertim iuramento confirmatam vim simplicis promissionis habere.

Ad argumentum concedo, promississe Deum peccatoribus remissionem peccatorum sub illa conditione, si veram penitentiam, & iuxta modum à Deo præscriptū agant. Neq; inde sequitur tale meritū esse de cōdigno, & ideo dixi, nō esse necessariū, negare illā promissionē ad satisfaciendū illi argumēto, quia ad meritum de cōdigno nō sufficit sola promissio etiam sub cōditione alicuius operis, vt Soto supra sensisse videtur, sed requiritur, vt opus in cōditione positū sit proportionatum præmio tam ex parte suæ perfectionis, quam ex conditione, seu dignitate, & statu operantis, vt in superioribus ostensum est. Cū igitur in nostro proposito, cōditio, sub qua talis promissio fit, nō sit proportionata præmio saltē ex defectu, & incapacitate personæ operantis, illa nihil obstat merito de cōgruo, nec ex illa sola meritū de cōdigno inferri potest. Maioris tñ claritatis gratia distingui potest duplex promissio, vna includēs pactū, & quandā iustitiæ æqualitatem ex vtraq; parte, quæ dici potest promissio

36. *Solutio quædam.*

37. *Vera solutio.*



missio iustitiæ, seu conuenientialis : alia dici potest promissio simplex, quæ interdum absoluta est, interdum, sub aliqua conditione, non tum æquivalentis operis, quæ propterea obligationem iustitiæ inducere non valet. De priori ergo recte negatur antecedens in argumento sumptum, posteriori autem admissa, recte negatur consequentia, vt declaratum est.

## CAPVT XXV.

*Vtrum homo iam iustificatus augmentum gratiæ de condigno mereri possit, & quomodo, aut quando?*

1. **S**UPPONITUR ex fide iustos mereri augmentum gratiæ, dubitatur vero an de condigno? 1. Opinio negat.

**P**OST infusionem gratiæ habitualis sequi solet eius augmentum, de quo proinde consequenter sequitur dicendum. Et in primis id, quod notum est, & de fide certum, supponimus, posse iustos suæ iustitiæ augmentum apud Deum mereri. Quod magna ex parte in l. 9. ostensum est, & a fortiori probabitur ex dicendis. Dubium ergo solum est de modo, seu de perfectione meriti. In quo D. Bonau. in 2. d. 27. a. 2. q. 2. negat, iustos mereri augmentum gratiæ de condigno, seu de digno, quod meritum dicit contineri sub merito de congruo, & in illo genere perfectissimum. Et hanc opinionem sub problemate defendit ibi Richard. a. 2. q. 2. Fundamentum eius est, quia illud meritum procedit ab habitu remissiori, ergo ex ea parte non habet proportionem, seu commensurationem cum intensiori habitu, ergo illud meritum licet possit dici de digno propter personæ dignitatem, non tamē de condigno propter inferioritatem gradus in gratia, seu dignitate personæ. Confirmat hoc in tertio argumento cum solutione, quia gratia, quæ supponitur ad hoc meritum, & augmentum eius, sunt eiusdem rationis, seu naturæ, & illa gratia, quæ supponitur, est minor, quam futura sit post augmentum, ergo non potest esse principium meriti de condigno sui augmenti. Probatur consequentia, quia Deus remunerat opus secundum quantitatem radicis, & ideo, si aliquid ultra addit, erit de congruo cū dignitate ex parte operantis, non vero simpliciter de condigno.

2. **A**SSERTIO affirmat.

**D**icendum vero est, iustos mereri de condigno suæ gratiæ augmentum. Ita docet D. Thom. dicta q. 114. a. 8. vbi expositores omnes, & alii Theologi, in 3. d. 27. & 28. veritatem hanc tanquam certam, & indubitaram docent. Et colligitur quidem ex Scriptura, nam licet in illa non fiat expressa mentio meriti de condigno, nihilominus docet, hominem iustum iustificari amplius apud Deum ex operibus, sicut Iacobus de Abraham dixit c. 2. epist. suæ, & Paulus ad Rom. 6. iustos monet: *exhibete membra vestra seruire iustitiæ in sanctificationem*. Et adiungit. *Liberati à peccato, serui autem facti Deo habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam æternam*. Vbi sanctificationem appellat gratiæ, & sanctitatis augmentum, quod dicit esse fructum iustorum, quia est merces operum eorum in ordine ad vitam æternam, vt mox explicabimus. Et 2. ad Cor. 9. dixit, per opera misericordiæ augere Deum incrementa frugum iustitiæ, adducens illud Ps. 112. *Dispersit, dedit pauperibus, iustitia eius manet in seculum seculi*, & alia multa adduximus supra de augmento gratiæ tractantes. Ex quibus Concilium Trid. sess. 6. c. 16. & can. 32. docet, ac definit, *iustos mereri vere augmentum gratiæ*, & licet non addat de condigno, tamen id satis significat in particula, *vero*, vt sup. c. 2. n. 8. ponderauimus. Et dum coniungit vitam æternam, & augmentum eius, satis aperte docet, non esse minus perfectum, & de condigno meritum hoc circa gratiæ augmentum, quā circa vitam æternam, eiusque augmentum. Vnde concludimus, ex mente Concilii si aliquid meretur iustus de condigno, maxime iustitiæ augmentum, quod Concilium primo loco ponit, ergo quam est certum meritum iustorum apud Deum esse de condigno, quod supra ostensum est, tam est certum augmentum iustitiæ sub meritum de condigno cadere.

3. **P**reterea est optima ratio, quia iustus meretur de

Pars 3.

condigno augmentum gloriæ, vt ex eodem Concilio sumitur, & infra dicitur gloria autem correspondet gratiæ, & ad maiorem gloriam nō acceptatur homo, nisi per maiorem gratiam, nam per gratiam fit intrinsece dignus gloria, eiq; proportionatus, eadēq; ratione per maiorem gratiam proxime coaptatur maiori gloriæ, si ergo iustus meretur gloriæ augmentum, ideo est, quia eodē merito crescit in gratia. Quod amplius explicatur: nam gloria est veluti hereditas, gratia vero est adoptio, seu filiatio, cui debetur hæreditas, ergo si per opera crescit ius ad hæreditatem, necesse est, vt eodem merito, & cū æquali eius perfectione crescat adoptio, & filiatio. Idemq; argumentum sumitur ex eo, quod augmentum illud pertinet ad coronam iustitiæ, quam reddet iustus iudex his, qui diligunt ipsum, ergo etiam augmentum gratiæ radicaliter (vt sic dicam) ad illam coronam iustitiæ pertinet. Ac proinde sicut ex eo, quod beatitudo est corona iustitiæ quam bene operantibus reddet iustus iudex, optime inferitur, esse præmium meritorum de condigno. Ita ex eo, quod augmentum gratiæ, vt est fundamentum & intrinsecum ius maioris beatitudinis, comprehenditur sub illa corona iustitiæ, aperte concluditur cadere sub meritum de condigno.

**D**eniq; ratio à priori est, quia in hoc merito concurrunt conditiones omnes ad meritum de condigno necessariæ: nam ex parte operum cum libera, bona, & supernaturalia, seu ex gratia esse supponantur, est maxima proportio, & æqualitas, & ex parte personæ merentis dignitas personæ supponitur, quia est Dei amicus, & in gratia, eademq; supponitur ex parte illius, cum meretur, quia sibi meretur, & ex parte Dei intercedit promissio iuxta verbum Christi Ioan. 14. *Si quis diligit me, mandata mea seruabit, & ego rogabo Patrem, & alium Paraclerum dabit vobis*. Circa quæ verba dubitat Augusti. ibi tract. 74. quomodo promittat Christus Spiritum Sanctum seruanti mandata, & diligenti, cum non possit sine Spiritu Sancto diligere, & respondet. *Respat, vt intelligamus, Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri, vt plus habeat, & plus habendo, plus diligit*. Nihil ergo ibi deest ad perfectum meritum de condigno. Nam quod Bonauent. obiecit, quia persona habet remissiore gratiam vt principium meriti, quam habebit in termino, non video, quid valeat ad conuincendum aliquid de condignitate meriti, quia condignitas meriti non est proprie in habitu, prout supponitur ad actum, sed est in ipso actu prout habet bonitatem talem, ac tantam cum cæteris conditionibus requisitis: vt autem actus habeat hanc condignitatem non oportet, vt habitus, à quo procedit, sit tantæ intensiōis, quanta futura est ratione ipsius meriti, tum quia nulla est ratio illius conditionis, tum etiam quia repugnantiam inuoluit, nam id, quod per meritum acquirendum est, illi supponi non debet, vel potius non potest. Quocirca licet habitus gratiæ per meritum intensior fiat, tamen id quod illi additur, aliquid minus esse potest, & cum illo tantum gratiæ gradu, qui præexistens supponitur debet actus meritorius de condigno cōmensurari, ergo optime, & facile intelligitur æqualitas inter actum meritorium, & gradum gratiæ, qui præexistenti additur, etiam si tota gratia coalescens ex præexistenti gratia, & gradu illi addito, ipsum actum excedat. Quin potius accidere potest vt aliquis operans ex gratia remissa tantum feruentem actum eliciat, vt plus gratiæ per illum actum mereatur, quam antea habebat, neq; hoc repugnat æqualitati meriti, quia hæc æqualitas non debet esse inter gradus gratiæ præexistentis, & subsecuentes ad meritorium actum, sed inter actum, & gratiam ratione illius additam, & hoc modo potest actus ad æquari maiori gratiæ, quam promereatur, & excedere gratiam, à qua profuit, quia non ab illa sola fit, sed etiam ab auxilio gratiæ, ratione cuius actus potest esse multo intensior habitu, & sic habere ex parte sua proportionem ad maius præmium, ad quam ex

Accedit optima ratio.

4. Altera ratio.

Soluitur fundamentum ex Bonauent. in num. 1.



parte personæ merentis satis est, quod sit in gratia, licet non sit in tanta gratia (ut sic dicam) quanta est illa, quæ ratione meritorii actus ei accrescit. Vnde multo minus necessarium, imo impossibile est, ut gratia, quæ ad merendum de condigno supponitur, debeat esse tanta, quanta est tota gratia, in ipso termino meriti, quæ ex præexistente, & superueniente coalescit. Neganda est ergo consequentia vtriusque argumenti Bonauent. Nec est verum, quod Deus remunerat opus secundum quantitatem radicis, si cætera paria non sint, sed remunerat secundum quantitatem ipsius operis in valore morali, qui non ex solaradice, sed ex multis conditionibus confurgit. Eo vel maxime quod non sola gratia habitualis est radix meriti, sed etiam actualis gratia, & morio Spiritus Sancti, ex qua dignitas actus multum potest augeri.

5. *Corollarium quo extenditur assertio ad habitus gratiæ consequentes.* Atque hinc colligitur, assertionem hanc intelligendam esse non solum de habitu gratiæ qui est in essentia animæ, sed etiam de habitu charitatis, & de omnibus virtutibus, ac donis infusis. Quia vt l. 9. diximus, gratia, & charitas æqualitatem, ac proportionem inter se seruant, ut vnum amicitia vinculum perfecte compleant. Reliquæ autem virtutes, & dona commensurantur gratiæ, ut proprietates formæ, & ideo iustè merendo augmentum gratiæ, consequenter aliorum donorum augmentum promeretur. Quod vniuersaliter habet locum in virtutibus moralibus, & Spiritus Sancti donis, idemque erit in fide, & spe, nisi supponantur esse intensiores, quam gratia ipsa, quod sæpe contingere poterit, quia vel possunt manere valde intense, amissa gratia, vel etiam augeri possunt extra statum gratiæ iuxta dicta supra in lib. 9. Tunc autem non videtur necessarium, ut augeantur simul cum gratia, quia nec per se intenduntur per omnes actus meritorios, nec consequenter ad gratiam, quia hæc consecutio non est, nisi secundum æqualitatem intentionis. Et hinc etiam est, ut non sit vltra qualitatem meriti de condigno, quod tot habitus per vnum actum augeantur, & interdum perfectiores virtutes per actum virtutis inferioris. Quia in merito non consideratur æqualitas physica, in perfectione, essentia, aut numero qualitatibus, sed proportio æqualitatis secundum moralem valorem, quæ proportio primo inter gratiam, & meritum spectanda est, reliqua vero per modum vnius præmii coniunguntur, quia qui meretur formam, omnia, quæ ad illam consequuntur, promeretur.

6. *Satis fit illi particula tituli, quomodo.* Quærendum vero supererat hoc loco, per quos actus fiat hoc augmentum, & quando conferatur. Sed hoc in l. 9. satis tractatum est, ubi resoluiamus, iustos mereri hoc augmentum per omnes actus meritorios de condigno, & ordine naturæ præcedentes tale augmentum, illudque dari statim, ac homo illud meretur, quia ex parte status homo est capax eius, & nullum habet impedimentum, & habet ius ad illud, & ideo statim persolvitur ab æquissimo Patre familias tanquam iustum stipendium ad viam transigendam vel necessarium, vel opportunissimum. Specialiter vero hic inquiri potest, quando incipiat tale augmentum, & meritum eius. Ad quod breuiter respondeo fere semper incipere immediate post primum instans iustificationis adultorū. Declaratur, & probatur ex quodā principio supra posito, quod meritum actus de condigno per continuationem, seu perseverantiam augetur. Ex quo sic arguētor, nā adultus ordinariè iustificatur per aliquā dispositionem, quam actu habet, cū iustificatur, & regulariter non durat in illo per se solū instans, in quo fit iustificatio, ergo immediate post illud instans incipit ille actus esse meritorius de condigno augmenti gratiæ, & consequenter etiam immediate post illud instans incipit gratia augeri. Antecedens quoad vtramque partem notū est. Consequentia vero probatur, quia continuatio actus auget meritum eius, sed immediate post illud instans est maior, vel noua continuatio actus, ergo incipit ille actus mereri maiorem gratiā, seu augmentum eius.

Quia respectu augmenti habitus, iā ille actus præcedit non tantum natura, sed etiam duratione saltē per instans, & aliæ conditiones necessariæ ad meritum de condigno illi non desunt. Et confirmatur, nam homo iam iustificatus eliciendo nouum actum in vno instanti meretur certum gradum augmenti gratiæ præexistentis, & immediate post perseverando in illo, auget meritum, & consequenter habitum: ergo similiter qui per suum actum in eius primo instanti iustificatur in certo gradu gratiæ, immediate post perseverando in eodem actu augmentum eiusdem gratiæ meretur. Dices inueniri discrimen, quia actus hominis iustificati est meritorius gratiæ de condigno in eodem instanti, in quo fit, actus autem hominis, qui iustificatur, non est ita meritorius in primo instanti. Respondetur, parum hoc referre ad meritum subsequens immediate post illud instans. Quia in illo primo instanti actus ille non est meritorius de condigno gratiæ, solum quia non supponit gratiam in persona, immediate autem post illud instans iam gratia supponitur actui ut perseveranti, seu continuato, & ideo meritum, quod tunc tantum erat de congruo respectu gratiæ primæ immediate post incipit esse de condigno quoad augmentum eius.

7. *Cur iustus non semper immediate post opus mereatur augmentum gratiæ.* Dixi autem hoc accidere, fere semper, & non semper absolute. Primo quia interdum potest deficere, vel in iustificatione extra Sacramentum, si fingamus, contritionem tantum durare per instans, quod humano modo loquendo, vix contingere potest, vel in prima iustificatione per Sacramentum, si contingat, hominem parum antea attritū baptizari, vel absolui quando iam est dormiens, vel omnino distractus, ita ut in ipso instanti iustificationis actualem dispositionem non habeat, tunc enim non incipiet mereri gratiæ augmentum, donec incipiat ex gratia operari. Secundo posui limitationem illam, quia contingere potest, ut in eodem instanti iustificationis homo incipiat augmentum gratiæ mereri. Quamvis enim hoc rarissimum sit non tamen est impossibile. Intelligendum est autem non per eundem actum, quo se ad gratiam primam disposuit. Quia gratia prima, quæ ratione illius actus ut dispositionis, vel meriti de congruo in illo instanti infundatur, est commensurata, & quasi adæquata illi actui, & ideo non potest pro eodem instanti ad nouum gradum gratiæ promerendum ordinari, aut valere. Potest autem contingere, ut homo, vel Angelus iustificatus per vnum actum, in eodem instanti nouum actum habere incipiat, ut v. g. actum gratiarum actionis, vel spei gloriæ, vel alium similem: hoc enim nullam rationem repugnantia includit, quia non repugnat habere simul tempore duos actus, quorum vnus natura sit prior, & dispositio ad gratiam sufficiens, alter vero in eodem instanti per ipsam gratiæ infusionem cum noua diuina motione excitetur. Tunc ergo iste posterior actus erit meritorius nouæ gratiæ de condigno, quæ in eodem instanti temporis, posterius vero natura infundatur. Dices, repugnare, ut qualitas in eodem instanti infundatur, & intendatur. Respondeo, ab eadem causa quasi naturaliter agente, seu cum eadem dispositione, non posse quidem in eodem momento infundi prius natura, & simul intendi, quia à principio, & quasi vnico impetu agit, quantum potest, tamen multiplicata causa, vel dispositione proxima, non repugnare gratiam, quæ ratione vnius dispositionis tanta infusa est, addita in eodem instanti noua causa dispositiua simul, & meritoria, augeri, præsertim ab agente libero, ut est Deus, qui actionem suam accommodat iuxta recipientis dispositionem, ac meritum. In hoc ergo nulla apparet repugnantia, quamvis in hominibus illa multiplicatio actuum, seu dispositionum cum illo causalitatis ordine raro, aut nunquam contingere videatur.



## CAPVT XXVI.

*Vtrum iustus conseruationem gratiæ, seu vsque ad mortem perseuerantiam in gratia, alia ve gratiæ auxilia, seu presentis vitæ subsidia ad salutem æternam conducentia de condigno mereatur?*

**1.** *Arguitur 1. pro parte affirm. quæ tum ad perseuerantiã.* **P**rimo, ac præcipue propter perseuerantiæ donum hæc quæstio proponitur, consequenter vero de alijs auxilijs dicemus, quia ex eisdem principijs pendet, & ideo cõnexa sunt. Circa perseuerantiam autem prima ratio dubitandi esse potest, quia perseuerantia gratiæ consistit in gratiæ conseruatione, per hoc enim unusquisque in gratia perseuerat, quod Deus in illo gratiam conseruat: sed homo potest mereri de condigno vt Deus gratiam, quam sibi semel dedit in ipso conseruet: ergo. Probatur minor, tum quia plus est augeri gratiam, quam cõseruari: sed homo de condigno meretur augmentum suæ gratiæ, cur ergo non merebitur conseruationem? tum etiam quia homo de condigno meretur gloriam, & æternitatem eius: ergo & gratiã, quæ necessariò ad gloriam supponitur. Secundo, quia in operibus iustorum est proportio sufficiens ad merendum de condigno perseuerantiam tanquam illorum præmium: ergo non est, cur negemus, etiam ex parte Dei interuenire, quicquid ad tale meritum necessarium est. Probatur consequentia, quia si iustitiam, & liberalitatem Dei spectemus, consentaneum rationi est, vt ex se paratus sit ad retribuendum iustis omne præmium eorum operibus proportionatum, Si autem Scripturas, aut Ecclesiæ definitiones cõsulamur, nihil inuenietur, quod huic merito cõtradicat: cur ergo negabitur? Tertio, quia si aliqua ratio obstatet, maxime quia iusti in hac vita possent reddi securi de sua perseuerantia, quod repugnat Scripturis. At hoc non sequitur, tum quia non possunt esse certi, quod meruerint perseuerantiæ donum, & consequenter neque quod illud habeant: tum quia si ponamus, iustum posse mereri de condigno perseuerantiam, non est nobis certum, per quos actus illam mereri possumus, neque si id sciremus, esset nobis certum, quod illos actus, sicut oportet, faciamus: tum denique quia iustus non est certus de sua iustitia: ergo nec de suo merito de condigno: ergo multo minus potest certo scire, quod suam perseuerantiam promeruerit. Sicut probabile est, posse iustum infallibiliter impetrare à Deo perseuerantiam, orãdo, sicut oportet, & nihilominus non pòt esse certus, quod illam obtenturus sit, quia non potest certo scire, se orasse, sicut oportet, ad illam infallibiliter impetrandam.

**2.** *1. Assertio negans.* Nihilominus dicendum est primo, non posse iustum aliquem mereri de condigno perseuerantiam in gratia. Sumitur ex D. Thoma dicta q. 114. ar. 9. & ex alijs Theologis, qui quæstionem attigerunt, in 2. dist. 27. & 28. nam multi ex illis intactam reliquerunt, vt Scot. Gabriel. Durand. Bonauentur. Albert. Ægid. Argentin. & fere alij antiqui, vt Altiſ. Alenſ. &c. Latius hoc tradiderunt noui Theologi, & assertionem de fide esse docuerunt, præsertim Medina, Cumesl. in dicto art. 9. Vnde opere præteritum erit, hunc certitudinis gradum expendere, vt paulatim ad veras, & solidas probationes assertionis perueniamus. Quod ergo assertio sit certa de fide, probari solet primo ex Scripturis, quæ docent, huius vitæ perseuerantiam semper esse incertam: ideo enim monet Paulus 1. Corinthior. 10. *Qui se stare existimat, videat ne cadat.* Et ad Philippenſ. 2. *Cum timore, & tremore, vestram salutem operamini.* Apocalyp. 3. *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam, & Ecclesiast. 27. Nisi in timore Domini continueris te instanter, cito subuertetur domus tua.* Ex quibus locis, & similibus putant dicti auctores, colligi asser-

tionem esse de fide certam, quia si homo mereretur de condigno perseuerantiæ donum, non esset, quod iam timeret. Sed illatio hæc non est formalis, vt tertia ratio dubitandi ostendit: & quia alias probaret, etiam non posse iustos mereri de congruo, aut impetrare perseuerantiæ donum, quod infra falsum esse ostendemus. Igitur ex illis locis tantum coniectura probabilis sumitur. Nam cum status vitæ semper sit status formidinis, & timoris de propria infirmitate, & fragilitate, nullum est fundamentum ad ponendum meritum de condigno obtinendi à Deo donum, quo infallibiliter perseueratur. Coniecturæ, seu illationis efficacia ex dicendis explicabitur.

Secundo probatur ex Cõcilijs, & primo inducitur **3.** Conc. Vien. in Clement. *Ad nostrum*, de Hæret. quatenus in ea damnatur Beguardi dicentes, homines posse iustos in hac vita ad eum statum perfectionis peruenire, in quo sint impeccabiles, nam hoc videtur sciri. **2. Fundamentum etiam reijcitur.** qui, si homo perseuerantiam infallibiliter mereatur. Sed ex illo Concilio nullum argumentum ad rem præsentem assumi potest, nam ibi damnantur hæretici dicentes, hominem in hac vita interdum ad eum statum perfectionis posse venire, vt sit penitus impeccabilis. Quod fundasse videntur in alio errore, qui ibi quarto loco ponitur, quod perfecti in hac vita perueniunt ad omnem gradum perfectionis, quem sancti habent in patria. At vero per donum perseuerantiæ non assequitur homo gradum perfectionis patriæ, nec sit penitus impeccabilis, licet non permittatur peccare, vt supra vidimus: ergo licet aliquis diceret, posse aliquem in hac vita mereri de condigno perseuerantiæ donum, nullo modo in illum damnatum errorem incideret. Etenim negandum non est Deum aliquibus in hac vita hoc donum concedere, & tamen licet id faciat gratis, neque gratis facit illos impeccabiles æque perfectos, ac sunt beati: ergo licet daret idem donum ex merito, non ideo ex tali merito faceret illos impeccabiles, aut ita perfectos.

Tertio assertur Concilium Trid. sess. 5. cap. 11. & 13. **4.** Sed neque ex illo aliquid efficaciter probari potest. Quod vt declaretur, duo distinguere oportet, sc. posse perseuerare per donum vtique sufficiens tantum ad perseuerandum: & actu perseuerare per donum efficacis perseuerantiæ. De priori tractat Cõcilium in priori cap. & solum docet, dari omnibus iustis, quia quantum est ex parte Dei, auxilium, vt perseuerare possint, omnibus iustis datur, seu offertur, & Deus suum nõ deserit, nisi prius deseratur ab ipso. An vero hoc auxilium sufficiens detur iustis mere gratis, etiam supposita eorum iustificatione, vel illud possint homines iam iustificati mereri de condigno, Concilium neutrum docet, nec attingit. Et ideo neutrum censeo pertinere ad fidem, sed in mera opinione esse positum, quid autem verisimilius sit, statim dicam. De posteriori proprio, & perfecto perseuerantiæ dono tractat Concilium in alio c. 13. & duo definit. Vnum est, *donum illud aliunde haberi non posse, nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat statuere, vt perseueranter stet.* Aliud est, de hoc dono, *neminem sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceri posse.* Ex neutro autem istorum sequitur, neminem posse tale donum de condigno mereri. Non quidem ex primo, quia augmentum à solo Deo dari potest, & nihilominus non datur sine merito de condigno, per se loquendo, ac seclusis sacramentis: ergo licet donum perseuerantiæ à solo Deo detur, non sequitur, semper dari gratis, & non posse etiam sub meritum de condigno cadere. De secundo vero iam id ostensum est, quia licet homo posset de condigno mereri perseuerantiam in gratia, incertus esset de suo merito: ergo etiam esset incertus de dono, ac proinde non posset illud sibi absoluta certitudine polliceri, sed tantum sub conditione, si illud meruerit, aut Deus illud gratis dare voluerit.

Quarto afferuntur rationes ab incõuenienti sumptæ ex alijs principijs fidei, Vna est, quæ sequitur, cum



qui semel est iustus infallibiliter saluari, qui si meruit de condigno perseverantiæ donum, infallibiliter illud habebit, quia meritum de condigno, si absolutum sit, non frustratur suo præmio: at vero meritum huius doni, si sit de condigno, non potest includere conditionem aliquam, quæ incertum reddat præmium, qualis est, si per hominem non steterit, aut si non peccaverit, quia ipsum donum excludit talem conditionem, nam per illud infallibiliter fit, ut non peccetur: ergo qui meruerit de condigno illud donum, infallibiliter illud obtinebit: ergo infallibiliter saluabitur. Altera ratio est, quia si homo posset de condigno mereri donum perseverantiæ, ratio, cur ex duobus iustis vnus perseveraret, & non alius, sumenda esset ex parte hominis meritis, & non ex parte Dei, consequens est repugnans fidei, ut in libro de Perseuerante August. ostendit: ergo. Veruntamen licet hæ rationes valde probabiles sint, ad confirmandam rem de fide non sufficiunt. Nam prior licet probet, illos iustos, qui semel meruerint de condigno hoc donum, infallibiliter saluari, non tamen id sequitur absolute de omnibus semel iustificatis. Quia licet asseratur, hoc meritum esse possibile aliquibus iustis, non est necessarium asserere de omnibus: vel licet dicatur, aliquæ actum posse esse ita insignem, ut tali merito sit proportionatus, non ideo est eadem ratio de omnibus. Vel etiam dici potest, tale præmium non esse vni actui propositum, vel promissum, sed alicui collectioni meritorum, quam solus Deus novit.

Secundum.

Non cogit  
primum esse  
assertionem  
de fide.

6.  
Non etiam  
cogit secun-  
dum.

Ad alteram vero rationem responderi potest primo, licet hoc meritum sit possibile, non tamen esse necessarium in omnibus, qui donum perseverantiæ recepturi sunt, nam potest Deus illud dare sine tali merito gratis omnino. Et fortasse frequentius ita facit. Vnde distinguenda est sequela argumenti, nam si inferatur, semper, ac necessario rationem, cur perseverantiæ donum detur huic iusto potius, quam illi, sumendam esse ex merito alterius, negatur sequela, quia fieri potest, & sæpe fit ex sola voluntate Dei. Si vero sensus illationis sit, aliquando posse rationem illius discretionis sumi ex merito alterius iusti, nullum id videtur inconueniens. Nam de merito de congruo multi id admittunt, & de impetratione est multo probabilius, ut infra dicemus: & tamē quoad hoc est eadem ratio, quia etiam tunc ratio aliqua diuersitatis sumitur ex parte hominis: quod autem hæc ratio sit maior, vel minor non habet peculiare inconueniens contra fidem. Addi vero potest, licet tunc detur ratio aliqua proxima ex parte hominis, illam esse fundatam in priori gratia Dei, atque ita rationem illius discriminis vltimate resolui in gratiam Dei, & hoc est, quod August. in libr. de Bono persever. intendit, nam semper intendit excludere meritum non fundatum in gratia, non tamen illud, quod in priori gratia nitatur.

7.  
Indiciū D.  
Thomæ, & est,  
ut tanquam certam  
de fide illam tradiderit,  
ut ab aliorum de  
certitudine  
asserit.

D. Thomas ergo simpliciter assertionem positam docuit ut Theologicam conclusionem tantum quæ abest, ut tanquam certam de fide illam tradiderit, ut ab aliorum de certitudine asserit. Et tractate de merito perseverantiæ loquutus fuerit, satisque incertum sit, an solum meritum de condigno, vel etiā de congruo negare voluerit: cum tamen multi Theologi meritum de congruo admittant respectu perseverantiæ, ut postea suo loco dicemus. Et eodem modo loquutus est Antonin. 4. p. tit. 9. cap. 7. §. in fine, & Caietanus, Conrad. & Valentia circa dictum art. Viguer. c. 3. §. 5. vers. 8. & Bellarm. lib. 5. de iustificat. ca. 22. Ut vero distinge illam probemus, duo ad perseverandū in gratia necessaria distinguenda sunt. Vnum est influxus physicus, quo Deus gratiam per se, & immediate conferuat: aliud est carentia obicis, seu impedimenti, quod ex parte hominis prædictæ conseruationi diuinæ potest apponi. Vnde cum hæc duo sint ad perseverandum necessaria, ut homo mereatur de condigno perseverantiæ donum, oportet,

ut vtrumque mereatur, quia vnum sine altero non sufficit. Quia vero Deus gratiam, quam dedit, paratus est semper conseruare ex parte sua, ideo præcipua difficultas est de altero necessario ex parte hominis, & ideo primo, ac præcipue videndum est, cur non possit homo mereri de condigno, ut nunquam conseruationi gratiæ peccando obicem ponat: supponimus autem non posse hominem iustificatum perseverare actu sine peccato, nisi speciali, & efficaci auxilio gratiæ præueniatur: & ideo punctum questionis est in hoc auxilio, cur non possit homo illud de condigno mereri.

Punctum  
quest. huc  
vertitur,  
cur non me-  
reatur ius-  
tus præue-  
niens auxi-  
lium effi-  
cax.

Ad hoc ergo explicandum, aduertendum est, adultorum perseverantiā (nam in illa sola locum habet questio) tribus modis posse contingere, primo sine nouo actu, vel auxilio positiuo post primam iustificationem, secundo per vnum tantum auxilium efficacax post primam iustificationem, tertio per plures actus, pluraque auxilia efficacax post primam iustificationem, in quo tertio membro potest esse varietas in maiori, vel minori numero auxiliorum, sed quod ad præsens attinet, eadem est ratio de merito illius collectionis, siue maior, siue minor sit. In primo modo manifestum est, non posse hominem sic perseverantem donum perseverantiæ suæ mereri, quia per actum, quo fuit iustificatus, non meruit de condigno gratiam: ergo nec perseverantiā in illa, sed post iustificationem nullum alium habuit actum bonum, vel malum, ut in casu supponitur: ergo nec post iustificationem potuit perseverantiā mereri. Explicatur amplius talis perseverantiæ modus & auxilium. Sic enim perseverat aliquis, quando statim, ac baptizatur, v.g. vel absoluitur, vel conteritur de peccato, in quo iacebat, immediate post moritur, antequam peccet, vel bene operetur. Vnde donum perseverantiæ in hoc solum tunc consistit, quod Deus ex singulari providentia rapit, huiusmodi hominem, ne malitia mutet intellectum eius. Non potest autem homo mereri de condigno, ut Deus secum talem providentiam habeat, maxime per solam dispositionem ad primam gratiam, quæ communis est omnibus, qui iustificantur, neque in vno potest esse magis meritoria, quam in alijs. Vnde cum certum sit, non habere tale meritum in omnibus, certum est, in nullo illud habere. Quod etiam in sequenti puncto à fortiori confirmatur.

8.  
Adultorum  
triplex per-  
seuerantia  
modus.

Resolutio de  
primo modo

Præterea in secundo modo perseverandi per vnum actum meritorium de condigno certum etiam est, non posse iustum mereri suam perseverantiā. Probatio bimembris. batur, quia illud donum perseverantiæ in duobus consistit, nimirum, in auxilio præueniente efficaci, seu vocatione congrua, quæ ad illum actum infallibiliter efficiendum datur, & in hoc, quod post talem actum iustus rapiatur, prius quam malitia mutet mentem eius. Quæ duo in hoc continentur, quod illa vocatio datur in tempore opportuno non solum ad bene agendum, vel seruandum mandatum, aut vincendam tentationem, sed etiam ad non peccandum finaliter, quæ est specialis gratiæ providentia. Qualis intelligitur esse in eo, qui statim post Baptismum coram tyranno fidem confitetur, & martyr efficitur, & extra martyrium facile etiam accidere potest. Neutrum autem illorum potest cadere sub merito de condigno talia beneficia recipiētis. De priori, seu auxilio ipso probatur, quia illud auxilium est prima vocatio efficacax ad faciendum opus meritorium de condigno: ergo non potest cadere sub merito de condigno. Antecedens notum est, quia licet ante illam præcesserint aliæ vocationes efficaces, illæ non fuerunt ad merendum de condigno, sed ad se disponendum ad primam gratiam, & si fortasse post iustificationem præcesserint aliæ vocationes, nulla earum fuit efficacax: nam si aliqua efficacax fuisset, ab illa processisset opus meritorium de condigno, & tunc illud fuisset prius, ac proinde altera vocatio non esset ad

Probatur la  
membrum



ad primum opus meritorium de condigno, vt supponebatur: ergo loquendo de vocatione efficaci, que post iustificationem datur ad faciendum vnicum opus meritorium de condigno, per quod perseueratur in gratia vsq; ad mortem, necesse est, vt post iustificationem illa sit prima vocatio efficax ad digne operandum.

10. *Progredi-  
sur proba-  
tio.* Iam ergo probatur consequentia, quia impossibi-  
le est primum auxilium ad merendum cadere sub  
meritum eiusdem operationis, & eiusdem personæ,  
vt patet in merito de congruo: nam primum auxi-  
lium ad primum actum meritorium de congruo, nō  
potest esse ex merito congruo eiusdem recipiētis auxi-  
lium, quia vel esset ex illo merito, cuius est princi-  
pium, & hoc repugnat, vt sæpe dictum est, vel ex prio-  
ri merito congruo: & tunc vel illud meritum esset ex  
priori auxilio, & sic aliud non esset præmium, vt sup-  
ponebatur, vel esset sine auxilio gratiæ, & hoc repu-  
gnat gratiæ, & fidei. Hic autem discursus eodem mo-  
do, vel fortius applicatur ad meritum de condigno,  
quia illud primum auxilium, quod ad tale meritum  
datur non potest ex eodem modo dari, quia est pos-  
teriorius illo, cum ipsum auxilium sit principium talis  
meriti. Neque etiam potest dari propter prius meri-  
tum de condigno, quia iam falsa esset suppositio, quod  
illud esset primum meritum de condigno, vel quod  
illa esset prima vocatio efficax ad illud. Quæ ratio nō  
solum habet vim, quando talis vocatio non solum  
est prima, sed etiam vltima, & ideo induit rationem  
doni perseuerantiæ, sed etiam quotiescunque voca-  
tio est prima in illo ordine, etiam si vltima non sit,  
quia ratio æque procedit. Solum video superesse  
subterfugium, si quis dicat, vocationem efficacem,  
quæ præcessit ad contritionem, seu dispositionem  
ad primam gratiam, simul esse vocationem ad meri-  
tum de condigno, saltem mediate, vt sic dicam, quia  
ipsa contritio licet non sit meritoria de condigno  
primæ gratiæ, est meritoria primæ gloriæ: & ita licet  
subsequens vocatio sit prima ex his, quæ subsequun-  
tur iustificationem consummatam, non tamen est  
simpliciter prima, & respectu meriti de condigno.

*Simile.*

70

*Effugium.*

11. *Nihil obstat*

*Ad idem  
ratio opti-  
ma.*

Sed hoc nihil obstat, quia ipsa contritio etiam vt  
formata per gratiam, non est meritoria de condigno  
alterius vocationis efficacis ad merendum, iterum  
de condigno, siue illa contritio sit meritoria primæ  
gloriæ de condigno, siue non sit, quod postea expen-  
demus. Quia si non est meritoria de condigno primæ  
gloriæ, eadem ratione non erit condigne meritoria  
subsequenti auxilij efficacis, quia minorem habet  
cum illo proportionem, & ex parte principij habet  
eandem difficultatem, quia non procedit ab habitu  
gratiæ. Et saltem certum est, non semper interuenire  
hoc meritum, quia sæpe fit, vt in instanti, in quo homo  
iustificatur, iam actus, quo se disposuit, non sit, vt su-  
pra notauimus. Si vero illa contritio est meritoria de co-  
digno primæ gloriæ, eo ipso nō est meritoria alterius  
vocationis efficacis, quia infallibiliter fiat, vt ipsa glo-  
ria augeatur, vel etiam consummetur, quia hoc esset  
meritum vltra condignum. Præterea est optima ra-  
tio, quia illa contritio ex se, & natura sua non tendit  
ad alteram subsequentem vocationem, sed imme-  
diate ad primam gratiam, & mediante illa, ad gloriā  
tali gratiæ proportionatam: hic enim ordo est cōna-  
turalis: quæ autem post iustificationem sequatur altera  
vocatio, est mere accidentarium, & contingens: ergo  
considerata rei natura, meritū talis actus ad summum  
esse potest de congruo primæ gratiæ, & de condigno  
primæ gloriæ: ergo vel nullo modo esse poterit meri-  
tum de condigno alterius efficacis vocationis, vel vt  
esset, necessaria fuisset extrinseca Dei ordinatio, & p-  
missio, de qua non constat, neq; cum fundamento af-  
firmari potest. Imo à posteriori conuinci potest, non  
dari tale meritum, neq; diuinum eius ordinationem.  
Quia certissimum est, non omnes, qui iustificantur,  
mereri de condigno alterā vocationem sibi dandam

ad aliud opus meritorium de condigno efficiendum:  
nam cōtingere potest, vt is, qui per talem dispositio-  
nem iustificatur, vel nullum postea habeat meritum,  
aut demeritū, si sit prædestinatus ad solam illam gra-  
tiam, & gloriā, vt in primo modo perseuerandi di-  
ximus: vel et vt tantum habeat demerita, si sit repro-  
bus. Vbi n. à Deo est statuta lex, vt nullus sit iustus, qui  
postea non habeat alia merita? ergo contritio per se  
non meretur de condigno nouam vocationem post-  
ea dandam: nam si illam mereretur, omnes contriti  
illam mererentur, & omnes illam reciperent, vt supra  
in simili efficaciter probatum est in tertio argumēto  
in principio posito. Nec etiam dici potest, in quibus-  
dam esse sic meritoriam de condigno, & non in alijs,  
quia & hoc gratis diceretur, & esset contra rationem  
meriti de condigno, quod fundamentum habere de-  
bet in ipso opere, & dignitate operantis, & ideo idem  
opus non potest in vno esse meritorium de condigno,  
vnus præmij, & non in alijs, si cætera paria sint.

Superest probanda pars altera de illa circumstan-  
tia, quæ auxilium illud efficax in ratione doni perse-  
uerantiæ complet, quatenus non solum datur, vt ef-  
ficax ad vitandum vnum peccatum, sed et ad finale  
peccatum vitandum, quia post illum actum infallibi-  
liter morietur iustus, prius q̃ aliam occasionem pec-  
candi habeat: nam si auxilium illud cum tali circum-  
stantia non daretur, non esset perseuerantiæ donum,  
vt per se notum est: nam multi post primam iustifica-  
tionem accipiunt auxilium efficax ad merendum de  
condigno non tantum semel, sed et sæpius, qui donū  
perseuerantiæ nō recipiunt: ergo illud auxilium pri-  
mum datum præcise ad merendum de condigno, nō  
est perseuerantiæ donum, nisi ei addatur altera cir-  
cūstantia, & consequenter licet daremus, posse ius-  
tificatum hominem mereri illud auxilium solum vt  
est principium efficax ad vincendam vnā tentatio-  
nem, vel faciendum primum actum meritorium de  
condigno, si non mereretur de condigno illam aliam  
circūstantiam, profecto non mereretur de condigno  
donum perseuerantiæ. Quod igitur iustus efficiendo  
illum primum actum meritorium de condigno aug-  
menti gratiæ, & gloriæ, per illum non mereatur di-  
ctam circūstantiam, probatur facile. Primo quia il-  
lud pēdet partim ex speciali præfinitione diuina, quæ  
singulis hominibus terminos dierum suorum taxa-  
uit, partim ex vniuersali prouidentia Dei ordinātis  
cursum omnium causarum, ex quibus vita, & mors  
pendet, & interdum et permittentis violentiam ius-  
ti mortem, quæ sine alterius peccato non fit: hæc autē  
causarum ordo, vel permissio diuina est alterius ra-  
tionis, & valde extrinseca respectu hominis diligen-  
tis Deum, vel alium similem bonum actum operan-  
tis, vt possit sub eius meritum de condigno cadere.

Secundo quia ostensum est, hominem, qui post iusti-  
ficationem primā immediatē moritur, non potuisse  
per actum, quo se ad iustitiā disposuit, mereri de con-  
digno, vt statim post iustitiam comparatam decede-  
ret, quæ neque actus ille de se ad hoc ordinatur, neq; ex  
intentione operantis, neq; ex lege Dei, quæ verissimi-  
liter ostendi possit. At hæc rationes omnes inueniun-  
tur æqualiter in primo actu meritorio de condigno  
post iustificationē factō: ergo. Tertio quia non omnes,  
qui post iustificationem habent tale meritum, meren-  
tur circūstantiam illam, vt est euident, quia si omnes  
illud beneficium mererentur de condigno, oēs illud  
reciperent, quia meritū illud esset absolutū, nam in tali  
præmio inuoluitur ablatio impedimēti ex parte ho-  
minis, & præuentio, quia homo caueatur ab omni oc-  
casione ponendi obicem, & ita non posset illud meri-  
tum fraudari tali præmio. Est autē euident, non oēs  
habentes similem actum recipere tale beneficium: ergo  
non omnes merentur illud: ergo nullus illud me-  
retur de condigno, quia hoc meritum in omnibus  
æque operantibus æquale est, & vni forme, vt  
per se clarum est. Ex vtroque ergo capite euident est  
hunc

12.

*Probat  
alterum  
membrum  
positum in  
num. 9.*

13:

*Applica-  
tur rationes  
alia.*



hunc secundum perseverantiæ modum non posse sub meritum de condigno cadere.

14. Venio ad tertium donum perseverantiæ magis diuturnæ, ac proinde magis propriæ, in qua per longum tempus ab aliqua iustificatione prima usque ad mortem sine peccato mortali vivitur, quod donum in collectione plurium auxiliorum efficacium ad vincendas omnes peccandi occasiones post primam iustificationem occurrentes consistit, ut supra explicatum est. Unde fit, ut ad merendum de condigno tale perseverantiæ donum, necessarium sit, totam illam collectionem auxiliorum mereri de condigno, quia donum illud est tota illa collectio, & quicquid ab illa demas, non erit perseverantiæ donum: ergo ad merendum tale donum perseverantiæ, oportet totam illam collectionem mereri. Hinc ergo prima demonstratio concluditur, quod nemo possit de condigno illud donum perseverantiæ mereri, quia nemo potest sic mereri totam illam auxiliorum collectionem. Quod probatur, quia saltem non potest mereri de condigno primum auxilium efficax illius collectionis, neque ultimum ut ultimum est. Prior pars declaratur, & probatur, advertendo: auxilium efficax, quod antecedit ad iustificationem, & datur ad ultimam dispositionem eius efficiendâ, non computari in auxilijs iustificationis intrinsece, quia non datur ad conservationem iustitiæ, sed ad productionem: unde sicut productio rei non pertinet intrinsece ad conservationem eiusdem rei, sed est quasi extrinsecum initium eius, quia tunc non conservatur, & immediate post conservabitur: ita vocatio efficax ad conversionem, & consequenter ad infusionem iustitiæ nondum pertinet intrinsece ad auxilia perseverantiæ, sed quasi extrinsece, quia post illud necessaria sunt, ut perseveretur. Hinc vero fit, primum auxilium efficax, quod post iustificationem completam datur ad perseverandum in illa, intrinsece computari, & includi in collectione auxiliorum, quibus donum perseverantiæ constat, quia iam illud auxilium datur ad gratiæ conservationem, & non productionem. Sed ostensum est, illud primum auxilium efficax post completionem iustificationem datum non cadere sub meritum: ergo ex ea parte tota collectio auxiliorum, ac subinde perseverantiæ donum non potest sub meritum condigni cadere.

*Demonstratur imprimis non posse iustum mereri primum auxilium efficax.*

15. Obiectio.

Dices, ad donum perseverantiæ, ut tale est, solum pertinere illa auxilia, quæ ad vitandum peccatum mortale, & consequenter ad servanda præcepta conferuntur, quia ad perseverandum per se, ac intrinsece solum est necessarium vitare peccata, & consequenter illa bona efficere, quæ ad servanda præcepta affirmativa necessaria sunt. Fieri autem potest, ut primum auxilium efficax post iustificationem non detur ad cauendum peccatum, vel ad servandum præceptum, sed ad faciendum opus consilij, vel alias bonum: ergo illud auxilium non computabitur intrinsece in perseverantiæ dono: ergo licet illud gratis detur, potest ex merito eius inchoari postea perseverantiæ donum, & sic ex parte initij non repugnabit mereri de condigno totam collectionem auxiliorum efficacium intrinsece pertinentium ad donum perseverantiæ.

16. Solutio.

Respondetur imprimis ad perseverantiæ donum non tantum pertinere auxilia, quibus immediate servantur præcepta, vel vitantur peccata, sed illa, quibus homo ad utrumque illorum præstandum melius disponitur, sicut ad auxilia iustificationis non solum pertinet illud, quo proxime disponitur homo ad iustitiam, & remissionem peccati, sed etiam illa, quibus remotè præparatur. Et ideo omne auxilium efficax ad bene operandum post iustificationem datum intrinsece pertinet ad perseverantiæ donum, quia per omne bonum opus disponitur homo, & facilius redditur ad receptam gratiam conservandam, quod non obscure Concil. Trid. in dicto cap. 13. sess. 6. significavit. Deinde nullum est momentum, in

quo homo bene operans, non posset male operari, vel ipsum opus ex genere suo bonum male faciendo, vel loco illius pravius aliquod desiderium, vel quid simile habendo. Hinc ergo est, ut omne auxilium efficax bene operandi sit etiam auxilium efficax ad perseverandum, quia in illo auxilio includitur, ut tunc non occurrat obiectum excitans pravam cogitationem, nec occasio aliqua addendi operi, quod facit pravam aliquam circumstantiam etiam mortalem: nam hoc totum ad gratiæ auxilia pertinet, ut supra lib. 2. vidimus, & quando ita datur, ut effectum habeat, inter auxilia efficaciam computatur. Denique de illo primo auxilio dato ad bene merendum extra observationem præceptorum, interrogo, an actus ille mereatur de condigno primum auxilium, quod postea datur ad servandum præceptum, nec ne? Nam si iustus per talem actum non meretur de condigno subsequens auxilium efficax ad servandum præceptum, vel peccatum vitandum: ergo hoc posterius auxilium datur sine merito de condigno, & ab illo incipit perseverantiæ donum, nam prius negatur ad perseverantiæ pertinere: ergo perseverantiæ donum quoad suum intrinsecum initium non cadit sub meritum de condigno recipientis, quod est intentum. Si vero iustus per illud prius auxilium datum ad bene operandum ultra observantiam præceptorum, meretur auxilium efficax, ut incipiat servare præcepta, vel ut primam tentationem occurrentem vincat, eo ipso illud prius auxilium intrinsece pertinet ad initium perseverantiæ, quia datur ad merendum auxilium, quo proxime perseverantia inchoatur. Sicut auxilium efficax datum ad petendam perseverantiam, sicut oportet, & impetrandam illam, sine dubio est initium intrinsecum doni perseverantiæ. Sic enim Concil. Arausic. & Augustin. contra Semipelagianos dicunt, inspirationem voluntatis, aut orationis, qua desideratur, aut petitur vera fides, ad initium fidei, & gratiæ ad illam requisitæ pertinere: simili ergo modo dicendum est, desiderium aut petitionem perseverandi, & auxilia, quæ ad hos actus excitant, ad donum perseverantiæ pertinere: ergo multo magis auxilium efficax ad actum primum, quo iustus meretur aliud auxilium, quo primam tentationem vincat, & perseverare incipiat, ad donum perseverantiæ pertinet. Quocumque ergo modo illa prima vocatio efficax data iusto ad inchoandum meritum de condigno cogitetur, necesse est, ut ex parte initij donum perseverantiæ non possit sub meritum de condigno cadere.

Altera pars de ultimo auxilio efficaci, quo perseverantia consummatur, ex dictis in primo, & secundo perseverandi modo facile probari potest. Quia in illo auxilio duo considerari possunt, unum est, quod fit tale donum gratiæ, & quoad hoc dubitari potest, an possit iustus illud mereri? de quo statim dicam. Aliud est, quod tale auxilium sit ultimum, ac proinde efficax non solum ad bene operandum, servandum præceptum, & cauendum peccatum, sed etiam ad hæc præstanda finaliter, & sub hac ratione non potest illud ultimum auxilium sub meritum de condigno cadere, quia non potest iustus de condigno mereri, ut tale auxilium sit ita ultimum, ut post illud vel homo amplius non vivat, vel non se offerat occasio peccati, ad quam vincendam nouo auxilio indigeat. Nam rationes, quibus hoc in secundo modo perseverandi probauimus de illo auxilio efficaci, quod post iustificationem est primum, & simul ultimum, id probant de quocumque subsequenti auxilio, siue sit secundum, siue tertium, vel quartum, aut in quocumque alio numero. Quia quod sit in tanto, vel tanto numero, respicit præterita, quod autem sit ultimum modo explicato, pendet à futuris, quæ ut hoc, vel illo modo eueniât, non à merito hominis, sed ex diuina ordinatione, ac providentia pendet.

Supereft vero dubium, an possit saltem iustus mereri

18.

mereri



*Dubium, an saltem intermedia auxilia mereatur?*

*Pars affirm. probatur 1.*

*Probatur 2.*

*Probatur 3.*

*19. 2. Assertio etiam negans.*

*Duplex sensus assertio- ni contra- rius.*

teri de condigno donum perseverantiæ quoad totam collectionem vocationum efficacium, & auxiliorum, quæ ad perseverandum dantur, excepto solum primo auxilio efficaci post completam iustificationem dato, & illa circumstantia ultimi auxilij, quæ non in positivo auxilio distincto consistit, sed in sola negatione subsequenti temporis, vel occasionis amittendi gratiam. Videtur enim nullum esse inconueniens tribuere iustis hoc meritum de condigno, quia ex illo non sequitur meritum de condigno totius perseverantiæ, quia secluso initio intrinseco, & ultimo complemento perseverantiæ, quod relinquatur, non est simpliciter perseverantiæ donum: ergo licet iustus illud mereatur, non ideo meretur perseverantiæ donum. Secundo directe probatur ita esse, quia iustus per aliquem actum mereri potest de condigno aliquod auxilium efficax ad vincendam aliquam tentationem: ergo qua ratione potest per victoriam, verbi gratia, primæ tentationis mereri de condigno auxilium ad vincendam secundam, eadem potest per secundam victoriam mereri auxilium contra tertiam, & sic de omnibus subsequenti- bus in quocunque numero, donec perueniatur ad illam, quam Deus sua providentiâ ultimam esse decrevit: ergo ita successiue ab vno actu ad alium procedendo, potest tandem totam collectionem illorum auxiliorum, primo tantum excepto de condigno mereri. Hæc posterior consequentia per se nota est, & prior fundatur in paritate rationis: nulla enim maior ratio assignari potest de primo actu respectu secundi, quàm de secundo respectu tertij, & sic de cæteris consequenter. Primum autem antecedens probatur, quia tale meritum vnius auxilij efficacis proxime subsequenti per actum præcedentem, non repugnat gratiæ, quia tale meritum supponit gratiam sanctificantem, & prius auxilium efficax vel lineali merito datum, vel quod ad illud tandem reducatur: nec etiam est impropor- tionatum præmio, aut ab illo extraneum, quia actus in quo tale meritum fundatur, est eiusdem ordinis, & procedit ex gratia, & Spiritus sancti motione, & primus actus quasi naturaliter ordinatur ad secundum, & secundus ad tertium, & sic de cæteris, ut per eos tandem ad ultimum finem perueniatur: nihil ergo illi deest ad condignum meritum sequenti auxilij per actum præcedentem. Vnde argumentor tertio, nam si non possent hoc modo auxilia efficaciter ad perseue- randum cadere sub merito de condigno, nec auxilia sufficientia, & ad posse perseverare necessaria ca- dere possent sub simile meritum consequens non vi- detur admittendum: ergo. Sequela patet, quia vel est eadem ratio, quia omnia ista auxilia sunt eiusdem ordinis, & in suo esse possunt esse æqualia, & omnia sunt principia subsequenti, actuum: vel certe est maior ratio in illatione, quia quo auxilia sufficientia sunt magis connaturalia gratiæ, & magis debita, eo in illis est minus necessarium meritum de condigno & e contrario efficacia auxilia minus debita sunt, & effectus ultimæ salutis ex eis maxime pendet, ideo il- lorum meritum condignum maxime necessarium esse videtur.

Nihilominus dico secundo, non posse hominem mereri de condigno totam seriem auxiliorum effica- cium, quæ post primum auxilium efficax homini ius- tificato datum ad perseverandum vsque in finem necessaria sunt. Hanc assertioem, ut opinor, inten- dunt etiam D. Thomas, & alij Theologi supra citati, estque longe probabilior, quam contraria, licet non sit tam certa, sicut præcedens, ut argumenta facta suadent. Probatur autem in hunc modum, nam du- pliciter intelligi potest iustus mereri de condigno om- nia auxilia efficaciter præter primum post iustifica- tionem datum, scilicet, ut vel per vnum aliquem actum mereatur totam collectionem sequentium auxiliorum, vel quod per collectionem actuum me- reatur collectionem auxiliorum: per primum mere-

do secundum auxilium: & per secundum actum, me- rendo tertium auxilium: & sic procedendo per totam auxiliorum seriem modo declarato: neuter autem mo- dus subsistere potest: ergo. De priori probatur primo ab inconuenienti, quia sequitur posse hominem iustum in hac vita per vnum actum meritorium ex vi sui me- riti quasi confirmari in gratia, seu constitui in statu, in quo infallibiliter non sit amplius peccaturus: neque peccare possit in sensu composito ex sola suppositio- nalis actus, & secundum leges diuinæ iustitiæ, qui- bus meritum de condigno tititur. Consequens est valde falsum, & absurdum: ergo. Sequela per se clara est. Minor autem probatur, quia est nouum, & inau- ditum in Ecclesia: imo & valde alienum à modo lo- quendi Scripturæ, & Patrum de incertitudine perse- uerantiæ, & de illius dependentia à gratuita Dei vo- luntate.

Præterea quia consequens illud experientiæ repu- gnat. Nam ad excludendam hanc falsam imaginatio- nem, vel præsumptionem Deus permittit cadere ius- tissimos & damnari post varios status sanctitatis, in quibus vel plures, vel pauciores, vel communes, vel tur- perfectos, aut etiam perfectissimos actus meritorios de condigno exerceuerant, quod esse non posset, si tale meritum præcessisset, quia per illud meruissent de iustitiâ, ut Deus talem lapsum non permitteret: nam in merito auxilij efficacis hoc includitur. Vnde opti- ma consurgit ratio, quia vel illud meritum est tri- buendum cuiusque actui meritorio de condigno post iustificationem: & hoc dicere erroneum esset, quia sequeretur, hominem iustificatum per quem- cunque primum actum meritorium de condigno postea factum ita firmari in gratia, ut infallibile sit, amplius non casurum, ad eum videlicet modum, quo Angelus per meritum plenè deliberatum in se- cundo instanti firmatur in gratia, quod de hominib. affirmare, erroneum est: nam præter dicta sequeretur, omnes semel iustificatos, qui postea peccant mortali- ter, nunquam habuisse vera merita de condigno, nec augmentum gratiæ, &c. Quod valde symbolum est errori Ioviniani, qui dicebat, eum, qui peccat, nun- quam fuisse vere iustificatum. Vel illud meritum non tribuitur cuiuslibet actui, sed alicui insigni, & heroico, & hoc voluntarium est, quia non habet fundamen- tum in ipsa rei natura, siue ex parte hominis, & mu- tabilitatis eius consideretur, siue ex parte ipsius actus, qui aliud habet proportionatum, æquale, & quasi connaturale præmium, ut statim ostendam: neque in diuina institutione, & positua ordinatione, quia ne- que reuelata est, neque illius indicium, ut vestigium habemus, quin potius experientia dicta contrarium non obscure ostendit.

Tandem est optima ratio à priori, quia vnusquis- que actus siue ordinarius, siue insignis, & heroicus ex natura sua ordinatur ad beatitudinem æternam, & consequenter ad perfectionem eius, & diuinæ amicit- tiæ, ac gratiæ augendam, & in hoc habet præmium condignum, & proportionatum, & ideo solum illud est promissum in Scriptura actibus iustorum tan- quam essentielle præmium: sed collectio auxiliorum efficacium ad perseverandum in sanctitate est insi- gne beneficium omnino distinctum, & alterius ra- tionis, quod ex natura rei non habet connexionem cum præcedenti actu, qualiscunque ille sit: ergo tale beneficium non cadit sub merito de condigno alicuius singularis actus, cuiusunque perfectionis, aut gradus cogitetur. Patet consequentia, tum quia aliàs præmium semper esset ultra condignum etiam in hac vita: tum etiam quia nulla de tali præmio ex- tat promissio, nec intrinseca proportio, nec extrin- seca Dei ordinatio. Et hæc ratio eodem modo pro- cedat de quacunque multitudine, quia vnumquodque opus habet proportionatum, & condignum præmi- um sine perseverantia, & ex omnibus illis actibus si- mul sumptis resultat proportio ad aliud præmium

extra

*Impugnatur prius sensus à po- steriori.*

*20. Ratio opti- ma. Progre- ditur prohi- gnatio.*

*21. Impugnatio altera à priori.*



*Martyrij  
perseueran-  
tia non pro-  
uenit ex  
merito.*

extra cumulum præmiorum correspondentium actibus singulis. Potestque hoc à contrario confirmari, quia peccator nec per singula peccata, nec per eorum collectionem, quantum illa multiplicet, meretur de condigno priuari in hac vita omnibus auxilijs efficacibus ad bene operandum, vel ad suam conuersionem: ergo idem est in bonis seruata proportione. Solum posset fieri obiectio de actu Martyrij, quia post illud completum non relinquitur locus cadendi. Sed omisis alijs Martyrij prærogatiuis, quæ pertinent ad diuinam gratiam, & liberalitatem, perseuerantia, de qua nunc agimus, & quæ cum illo coniuncta est, non prouenit ex merito: imo neque ex noua subsequente gratia distincta ab illa, quæ ad sustinendum martyrium data est. Sed prouenit ex natura rei, quia talis est ille actus, ut per mortem consummetur, post quam mortem nequeunt merita mutari, ut dixit Ambros. libr. 8. in Luc. in ultimis fere verbis super cap. 16.

22.  
*Impugna-  
tur iam po-  
sterior sen-  
sus in n. 19.  
indicatus.*

Et hinc facile probatur altera pars de posteriori modo merendi de condigno perseuerantiam saltem secundum vocationem efficacem post primum actum, & sic consequenter per totam seriem, & collectionem vocationum efficacium, & actuum meritoriorum: nam dictæ duæ rationes à priori, & à posteriori possunt cum proportionem applicari. Nam in primis etiam hinc sequitur infallibilis perseuerantia, eo ipso, quod homo incipit post iustificationem de condigno mereri. Nam per primum actum merebitur efficacem vocationem ad non peccandum in prima occasione postea occurrente: ergo infallibiliter obtinebit illam vocationem, & vincet primam occurrentem tentationem: ergo per illam victoriam merebitur alteram præmotionem efficacem pro victoria alterius occasionis, seu tentationis primo occurrentis, & sic de cæteris consequenter: ergo isto modo erit infallibiliter connexa perseuerantia cum primo actu meritorio de condigno post iustificationem: & consequenter sequitur idem absurdum. Neque potest hoc vitari constituendo hoc meritum non in omnibus actibus meritorijs de condigno, sed in quibusdam vel propter perfectionem eorum, vel propter diuinam ordinationem, nam hoc æque improbatum manet in discursu facto. Deinde altera ratio directe ostensiva similiter habet locum, quia vnusquisque actus iusti habet suum proportionatum, & condignum præmium in augmento gratiæ, & gloriæ, ad quam dicitur intrinsecam habitudinem connaturalem: noua vero vocatio efficax ad subsequentem actum, est nouum donum omnino distinctum, & valde extrinsecum respectu præcedentis actus: ergo ex natura rei est omnino extra meritum eius, & ultra condignum præmium eius, & aliàs nullum in diuina ordinatione, aut promissione fundamentum habet. Et declaratur hoc amplius, quia præsentii actui extrinsecum valde est, quod post illum duret tempus vitæ, vel quod occasio peccandi futura sit, vel non sit: ergo non potest sub meritum talis actus cadere nouum auxilium efficax ad non peccandum. Dices, non cadere absolute, sed sub conditione si vita durauerit, vel sub disiunctione quod vel non permittatur occurrere peccandi occasio, vel quod, si occurrerit, detur auxilium efficax ad vincendam illam.

*Euaſio.*

23.  
*Suadetur  
euaſio ex  
duplicitate  
ratione D.  
Thomæ.  
Afferitur  
prior ratio  
& applica-  
tur.*

Et ad vtramque partem huius euasione confirmandam applicari possunt duæ rationes Diui Thomæ in dicto articulo nono, quæ subobscuræ sunt, & ideo varie à discipulis eius explicantur: mihi autem videntur iuxta discursum factum explicandæ. Prior est, quia sub meritum de condigno cadit id, quod est terminus eius: non vero id, quod est principium merendi: sed donum perseuerantiæ datur ut principium merendi, seu bene operandi: ergo non cadit sub meritum de condigno. Hæc autem ratio difficultatem patitur, quia videtur niti in illo axiomate, quod

principium meriti non cadit sub meritum: hoc autem ut constans sit respectiue intelligendum est, quod nullus actus potest esse meritorius sui principij, à quo habet, quod sit, vel quod meritorius sit: absolute vero, seu respectu diuersorum non esset verum tale principium, scilicet, quod actus non possit esse meritorius præmij, quod sit principium alterius actus: tum quia nihil repugnat idem esse principium vnius, & terminum alterius, sicut in punctis, & instantibus est manifestum, & in causis & effectibus: nam vnus homo, verbi gratia, non potest esse pater sui patris, potest tamen esse pater eius, qui sit alterius pater. Et in præsentii homo meretur de condigno aliquod gratiæ augmentum, quod postea est principium alterius meriti, & in merito de congruo est id euidentius, ut postea videbimus: ergo licet donum perseuerantiæ consistat in motione diuina, quæ est principium boni operis, quo perseueratur: nihilominus poterit cadere sub meritum prioris actus, cuius non est principium.

Nihilominus tamen ratio Diui Thomæ solida est. Primo quidem respectu totius collectionis diuinorum motionum, in quibus donum perseuerantiæ consistit, quia illa collectio incipit à motione diuina, & ratione illius est principium totius doni perseuerantiæ, ac proinde non poterit cadere sub meritum fundatum in actibus, quibus perseueratur, quia illa reducuntur ad illam motionem tanquam ad principium. Et quoad hoc fundatur ratio in illo principio, quod principium meriti non cadit sub meritum, etiam respectiue intellectum de principio eiusdem meriti. Supponit autem ratio, motionem gratiæ, quæ antecedit iustificationem non posse esse principium merendi de condigno perseuerantiam, vel initium eius, quod per se satis euidentius est, ut ostendi. Secundo potest ratio extendi ad alias motiones efficaces, quæ post primam motionem datam ad inchoandam perseuerantiam, ad illam continuandam dantur. Et sic non est fundanda in illo principio, quod principium meriti non cadit sub idem meritum, nam ad hoc non recte applicatur, ut ratio facta conuincit. Sed fundatur in altero principio, quod meritum de condigno ex natura sua solum ordinatur ad id, in quod actus meritorius quasi ab intrinseco tendit tanquam ad terminum. Hoc autem modo non tendit vnus actus meritorius ad motionem, quæ est principium alterius, & ideo etiam ex lege, vel promissione diuina vnus actus præcedens non est meritorius motionis efficacis ad actus subsequentes, ut explicatum est. Et hoc ipsum confirmat Diuus Thomas altera ratione in argumento, *Sed contra*, quia si homo mereretur de condigno perseuerantiam, reciperet illam infallibiliter, neque illi impedimentum ponere permitti posset, quia hoc ipsum per tale meritum excluderetur: hoc autem est contra experientiam. Quæ ratio supponit, eandem rationem talis meriti esse, vel non esse in omnibus actibus meritorijs de condigno à gratia procedentibus, nec posse rationabiliter ad hæc opera magis, quam ad illa limitari. Et ita est etiam ratio efficax, ut satis declaratum est.

24.  
*Exponitur  
dicta. D.  
Tho. ratio.*

Neque contra hoc obstant proxime obiecta contra secundam assertionem. Ad primum enim respondetur, esto non sequatur ex contraria assertionem inconneniens ibi illatum, sequi alia, vel non minora, vel satis graua, præter quam quod conclusio non asseritur tantum propter vitanda incommoda, sed etiam quia per se, & directe sufficienter ostenditur. Ad secundum negatur assumptum, nam rationes factæ conuincunt, non posse iustum per actum præteritum, vel in præsentii factum mereri de condigno aliquod auxilium efficax sequenti tempore ad alium actum præstandum. Ad probationem autem in contrarium respondeo, esto tale meritum non repugnet gratiæ in hoc sensu, quod non tribuitur naturæ suis viribus operanti, sed per gratiam, & ideo non pertinet

*Posterior  
D. Tho. ra-  
tio prodest  
non obest.*

25.  
*Ad 1. pro-  
bationem  
pars affirm.  
in num. 18.*

*Ad secun-  
dam.*



tineat ad errorem Pelagij, nihilominus in alio sensu repugnat gratiæ, & personæ creatæ per illam operanti, quia excedit vires, & capacitatem eius. Sicut quod purus homo iustus mereatur de condigno alteri, non repugnat gratiæ in priori sensu, repugnat autem in posteriori, quia gratia vnus per se non ordinatur ad salutem, vel beatitudinem alterius. Sic ergo per vnā motionem gratiæ, seu actum eius mereri de condigno alium sequentem actum, vel motionem efficacem ad illum, excedit vires gratiæ, quia per se non est ordo inter illos actus, vel illas motiones, sed omnes ad perfectionem sanctitatis, & beatitudinis ordinantur. Vnde non recte dicitur primus actus ordinari ad secundum, & secundus ad tertium ordine causalitatis, aut meriti, vel mediij ad finem, sed tantum ordine successionis, & temporis, qui ordo ad rationem meriti, accidentarius, & insufficiens est.

26.  
Pro respon-  
sione proba-  
tionis 3. in  
eodem n. 18.  
præmittun-  
tur aliqua  
certa.

Petitur autem in tertio argumento, an possit iustus de condigno mereri saltem auxilia sufficientia ad actus subsequentes? In quo distinguendum est inter auxilia sufficientia. Nam quædam sunt simpliciter necessaria ad potestatem perseuerandi, alia non sunt sic necessaria, licet sint vtilia. De prioribus nonnullum est dubium, sed potest breuiter expediri. Supponimus enim hæc necessaria auxilia omnibus infallibiliter dari, quod non solum de iustis, sed etiam de omnibus viatoribus verum est in aliquo sensu, vt in libro tertio late tractaui. Tandem de his auxiliis, quæ peccatoribus dantur, nulla est in præsentī controuersia. Quia de omnibus auxilijs, quæ peccatori dantur, vt iustificetur, vel etiam de illo, quod datur in ipso instanti intrinseco, in quo iustificatur, vel potest iustificari, si velit, certum est, non cadere sub meritum de condigno illius, cui danda sunt, quia ante iustificationem non datur status merendi de condigno. Alia vero sunt auxilia necessaria post iustificationem ad perseuerandum, aut bene operandum. Et inter hæc considerari possunt aliqua auxilia, quæ post iustificationem necessaria sunt ad nouum opus meritorium inchoandum, seu primo efficiendum. Et de his etiam certum est, non cadere sub meritum de condigno, tum quia ante talia auxilia nullum præcedit meritum de condigno gratiæ, sicut supra de auxilio efficaci argumentati sumus, nam quoad hoc æque procedit discursus in auxilio sufficiente, vt illud tertium argumentum probat. Tum etiam quia hæc auxilia necessaria debentur ipsi gratiæ habituali debito connaturalitatis, sicut vnicuique rei, aut potentiæ debetur concursus illi connaturalis. Vnde nemo potest mereri de condigno hæc auxilia, nisi qui meretur de condigno gratiam: cum ergo prima gratia nō cadat sub meritum de condigno, neque illa prima auxilia, quæ ratione illius dantur, possunt sub tale meritum cadere.

27.  
Responde-  
tur iam ad  
dictam pro-  
bationem  
quoad suffi-  
cientiam &  
necessaria.

At vero de auxilijs sufficientibus, ac necessarijs, quæ post aliquod meritum de condigno augmenti gratiæ dantur, vel offeruntur, probabile est, concomitanter cadere sub idem meritum de condigno augmenti gratiæ, nam qui meretur de condigno aliquam formam, meretur quicquid connaturaliter sequitur ex tali forma, vel ei connaturaliter debetur, sicut supra de augmento omnium donorum, & virtutum dicebamus: sed hæc auxilia necessaria debentur gratiæ, & cuilibet gradu eius: ergo qui meretur de condigno gratiæ augmentum, consequenter etiam, & eodem modo hæc auxilia meretur. Neque contra hoc obstat ratio facta, quia hæc auxilia dantur, vt principia subsequentium operationum, quia dantur vt principia actualia connexa priori principio habituali, & quia illud principium saltem quoad augmentum est terminus prioris meriti, ideo etiam illa auxilia sub hac ratione possunt etiam esse terminus proximus, vel (vt ita dicam) conterminus præcedentis meriti de condigno. Et vtrique pars confirmatur optimo Augustini testimonio enarra-

Pars 3.

tion. in Psalm. circa illa verba: *Iustum auxilium meum a Domino*, vbi ait, hæc esse verba hominis iustificati, & loqui de auxilio, quo vita gratiæ conseruatur. Et de conseruatione peccatoris subdit: *Ibi misericors auxilium, quia nullum habet meritum peccator. Hic autem iustum est auxilium, quia iam iusto tribuitur.*

Dices: ergo potest homo mereri de condigno, non tantum auxilium excitans necessarium, sed etiam concomitantem concursum, quia et est necessarium auxilium. Aliqui formidant hoc concedere, sed non video causam. Vtrumque ergo admitto de sufficiente intellectu, & consequenter de concursu tantum in actu primo sub conditione, si per hominem non steterit, quia vt sic est necessarius, & ordinis gratiæ, eiq; connaturalis. Sed dices rursus: ergo potest iustus per vnum actum bonum mereri de condigno habere alium, quia qui meretur auxilium ad aliquem actum, meretur ipsum actum. Respondeo: posset non esse hoc magnum inconueniens, quia ipsi actus meritorij dicuntur a Patribus esse dona Dei: ergo nō est inconueniens, quod vnus sit donum datum in præmium alterius. Sed licet hoc in merito de cōgruo locum habeat, vt infra dicam, in merito de condigno non est necessarium, quia ad merendum sequentem actum, oportet mereri non solum auxilium sufficientes, sed etiam congruum, sine quo actus non fieri illud autem auxilium non cadit sub meritum de condigno, vt dixi, & ideo illa secunda sequela neganda est.

Instantia  
soluitur.

De posterioribus vero auxilijs sufficientibus, quæ simpliciter necessaria non sunt, sed Deus pro suo beneplacito copiose aliquibus confert, vt non solum possint, sed etiam facilius, & melius possint perseuerare, & bene operari, si velint, absolute dicendum existimo, non cadere sub meritum de condigno. Ratio est supra tacta in dicto argumento tertio, cuius sequelam quoad hanc partem admittimus. Quia talia auxilia non necessaria non sunt per se connexa cum habituali gratia, nec cum augmento illius: ergo non comparantur vllō modo ad præcedēs meritum, vt terminus eius, sed tantum sunt principia quædam aliorum actuum subsequentium, quia non sunt per se connexi cum præcedentibus ratione ipsorum, & ratione augmenti gratiæ, quod merentur. Confirmatur, ac declaratur, quia primus actus, v.g. factus post primam iustificationem, per se primo, & adæquate solum meretur augmentum gratiæ, & gloriæ, cum his, quæ per se illud consequuntur, vel ratione illius debentur: ergo si aliquid amplius datur ex diuino beneplacito, illud est extra meritum de condigno, cuius signum euidentius est, quia non omni merenti augmentum gratiæ de condigno, dantur illa copiosiora auxilia actualia: & nihilominus omnes recipiunt condignam mercedem: ergo signum est, talia auxilia non dari ex merito de condigno. Denique tale meritum nec in ipsa rei natura, nec in extrinseca Dei ordinatione, aut lege de qua per reuelationem, vel per alium modum probabilem nobis constat, fundari potest: ergo asserendum non est.

29.  
Deinde re-  
spondetur  
quo ad au-  
xilia vtilia  
tantum.

Contra hoc vero obijci potest, quia inter hæc auxilia gratiæ computantur etiam bona temporalia, quatenus dantur cum habitudine ad vitam æternam, vel quatenus interdum ad illam consequentiam vtilia sunt: sed iusti possunt mereri de condigno hæc bona externa, quatenus vtilia sunt ad vitam æternam: ergo a fortiori poterūt mereri auxilia interna, etiam si necessaria non sint, sed tantum vtilia. Minor probatur ex D. Thoma dicta q. 114. vbi expresse docet, licet iusti non mereantur proprie, ac simpliciter bona temporalia absolute, & secundum se spectata: nihilominus mereri illa, vt sunt vtilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam. Et videtur aperte loqui de merito de condigno, tum quia dicit, *Directe, & simpliciter cadere sub meritum*, tum etiam quia addit cōparationem, dicens: *Sicut augmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo inuatur ad perueniendum in beatitudinem post*

30.  
Obiectio  
contra pro-  
ximam do-  
ctrinam.

Xx primam



Confirma-  
tio extra-  
tione.

*primam gratiam.* Tum denique quia addit, hæc bona secundum se spectata cadere sub meritum secundum quid, quod est meritum de congruo. Et potest hoc confirmari, quia hæc temporalia bona ut ad spiritualia conferunt, ad spirituales ordinem eleuantur, & hac ratione proportionem habent cum supernaturali merito, & sub eodem respectu promissa videntur Psal. 33. *Inquirentes autem Dominum, non deficient omni bono.* Matth. 6. *Quarite primum regnum Dei, & iustitiam eius, & hæc omnia adiicientur vobis.* 1. ad Timoth. 4. *Promissionem habens vita, quæ nunc est, & futura:* ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno.

31. *Responsio.* Ad obiectionem respondeo, concedendo, idem sentiendum esse de auxilijs externis, quod de internis idemq; de merito bonorū temporalium, quatenus inter externā gratiæ auxiliā cōputantur, quod de cæteris auxilijs: nam sine dubio eadē est ratio, ut argumentum probat. Quapropter eadem distinctione utendum est de temporalibus bonis vel simpliciter necessarijs ad perseverandum in gratia, vel de conducentibus, & iuvantibus ad id facilius, vel cum minori periculo præstandum. Et de prioribus, si talis casus accidere possit, concedo posse cadere sub meritum de condigno: de posterioribus autē nego, sed ad summum de congruo, ut postea dicam. Vtrumque satis probatur ex dicta parte rationis. Dixi autem: *Si talis casus accidere possit*, quia vix cogitari potest occasio, in qua temporalia bona necessaria sint ad perseverandum in gratia, cum ad hoc sola voluntas sufficiat, quando ex defectu temporalium bonorum impotentia intercedit. Dices, quamvis in re ipsa, & (ut ita dicam) in sensu diuino non inueniatur talis necessitas, nihilominus in præscientia Dei, & in sensu composito potest interdum esse necessarium temporale subsidium alicui iusto, ne cadat, velne in æternum pereat. Quia Deus prævidit illum occasione paupertatis peccaturum, nisi ei subueniatur, vel per impatientiam, aut dissidentiam casurum, si ægrotet, doleat, vel aliter affligatur. Respondeo, hanc necessitatem non satis esse, ut quis mereatur de condigno temporalia auxiliā, quia illa non est necessitas simpliciter, sed secundum quid, nec provenit ex impotentia, sed ex voluntate, cuius futuram determinationem Deus prænouit, nec obligari potest ex iustitia, ut illam non permittat, ut iam dixi, & alijs modis potest dare auxiliā sufficientia ad non peccandum in illis euentibus, nec tenetur dare efficacia tanquam debita ex merito de condigno, ut etiam dictum est. Vnde videtur absolute concludi, temporalia auxiliā etiam in ordine ad spirituales salutem nunquam cadere sub meritum de condigno.

32. *Ad locum D. Thomæ in ipsa obiectione.* 30. Ad Diuum Thomam respondeo, illum tam in dicto articulo, quam in alijs indistincte loqui de merito vero, & proprio, & sub illo meritum de condigno, & de congruo comprehendere, atque illud meritum sic abstracte sumptum à merito metaphorico, & similitudinario, ut ita dicam, distinguere. Quod patet manifeste ex illo art. 10. quatenus dicit temporalia bona secundum se spectata tantum esse bona secundum quid, & ideo non cadere sub meritum simpliciter. Quod de merito de condigno est certissimū, & ab omnibus receptum. Existimo autem etiam esse verum de merito de congruo, ut infra de illo tractando, ostendam, & inde à fortiori meritum de condigno ab illis bonis sic spectatis excludetur. Vnde addit D. Thomas, solum posse cadere sub merito secundum quid. Explicando autem hoc meritū secundum quid, dicit esse posse in operibus, & laboribus hominum iniquorum, aut infidelium, etiam praua intentione factis. De quo merito supra ostendimus, non esse verum, sed ita per analogiam metaphoricum appellari, quia Deus ita videtur pro his operibus aliquam temporalem mercedem retribuere, ac si illam mererentur, cum tamen non propter verum meritum, sed propter alias rationes suæ pro-

uidentia id faciat. Ergo sub merito huic opposito comprehendit Diuus Thomas omne verum meritum, siue sit de congruo, siue de condigno, nam etiam illud vocat *meritum simpliciter*, quod respectiue, seu comparatione alterius intelligendum est. Et simili modo accipienda est comparatio cum augmento gratiæ, & alijs auxilijs, quæ ad salutem iuvant. Nam vel sumenda est comparatio in generali ratione veri meriti, non in eius perfectione: vel sumenda est cum partitione accommodata, nam est in alijs internis, seu spiritualibus auxilijs pro ratione necessitatis, vel utilitatis congruum, vel condignum auxilium interuenire potest. Idem ergo est cum proportionem in temporalibus, ut ad spiritualia ordinantur. Affirmatio namque Diui Thomæ in hac parte indifferens, & generalis est, & ideo applicanda est iuxta materiæ capacitatem: nam si habitudo hæc temporalium bonorum ad spiritualia tantum sit pura utilitas, & ad melius esse, cadere poterunt sub merito de congruo, non de condigno. Si autem fingatur casus, in quo illa utilitas in absolutam necessitatem transeat, tunc tale meritum de condigno admitti poterit. Vix tamen (ut dixi) talis casus in homine iam iustificato cogitari potest, nam in impio, & infideli fortasse non est impossibilis, quod nunc non refert.

Atque eodem modo expedienda est ratio inducta: 33. nam licet hæc temporalia subsidia sub illo respectu spiritualia reputentur, non tamen omnia auxilia ex ratione spiritualia cadunt sub meritum de condigno, sed pro ratione necessitatis, & connexionis quasi connaturalis, quam habent cum habituali gratia, vel augmento eius, ut declaratum est: ergo maiori ratione id seruandum est in temporalibus subsidijs etiam illo respectu consideratis. Eodemque modo accipiendæ sunt generales promissiones horum bonorum, quāquam in allegatis testimonijs non semper propria promissionem intelligere necessarium sit, sed exactam, ac sapientem Dei providentiam, quæ semper præsto est timentibus, ac diligentibus ipsum, & ideo dicitur eis adijcere hæc bona temporalia, quāquam illis expedit, non ex promissione, aut rigoro merito, sed ex æquissima providentia. Vide Diuum Thomam Matthæi sexto, & Augustin. libro secundo de Sermone Domini in monte, capitul. 24. & super dicta verba Psalmi trigessimii tertij, quæ de bonis spiritualibus intelligit, vel de bono temporali ad vitam necessario. Eodem modo vltimam promissionem de vita longæua secundum quandam congruentiam, & sub eadem conditione intelligit. Diuus Thomas 2. 2. quæstione 114. articulo 5. ad quartum, & lect. 2. in 1. Timot. quarto. Vbi videndus est Salmer. disputatione 13.

Supereff, ut ad rationes dubitandi respondeamus. 34. Petitur autem in prima earum, an possit iustus de condigno mereri physicam conseruationem gratiæ suæ in perpetuum. Quod dubium virtute attingit Caietanus in dicto articulo nono, & in partem negantem inclinat, & iuxta illam rationem Diui Thomæ interpretatur, & in virtute ad hoc probandum illam inducit. Nam in hunc modum argumentatur: Conseruatio gratiæ est principium omnis meriti de condigno, sed principium meriti non cadit sub meritum: ergo nec illa gratiæ conseruatio potest sub meritum de condigno cadere. Maiorem probat hoc modo: conseruatio gratiæ nihil aliud est, quam productio gratiæ continuata, seu non interrupta nullum habens terminum nouum: sed productio gratiæ est principium omnis meriti de condigno: ergo & conseruatio est principium omnis eiusmodi meriti: ergo non magis potest conseruatio gratiæ cadere sub meritum de condigno, quam eiusdē productio. Et confirmatur, quia gratia, ut conseruetur, non est terminus sui ipsius ut producta, sed est vna, & eadem, quia gratia non terminat aliter conserua-



seruationem sui, sed eodem modo se habens: ergo vt conseruata, non potest cadere sub meritum de condigno ab illa procedens, quia id, quod cadit sub meritum de condigno, debet esse terminus respectu gratiæ, quæ est talis meriti principium. At enim si hic discursus, & sensus rationis Diui Thomæ legitimus est, etiam probat, non posse perseverantiam patriæ cadere sub meritum de condigno, quia etiam illa perseverantia nihil aliud erit, quam conseruatio gratiæ: quæ conseruatio, etiam vt in patria perseverat, non est nisi productio continuata.

35. Dico ergo dupliciter intelligi posse mereri conseruationem gratiæ perpetuam, quam physicam claritatis gratia appellamus: vno modo absolute, & absque subintellecta conditione, alio modo sub conditione, si homo non posuerit obicem, seu quantum est ex parte Dei. Priori modo dico, non posse iustum mereri perpetuam conseruationem gratiæ pro statu viæ, licet possit illam mereri pro statu patriæ. Prior pars probatur ex dictis, quia ad merendam conseruationem gratiæ illo modo, id est, absolute, necesse est mereri de condigno, vt pro toto statu viæ non apponatur impedimentum conseruationi gratiæ: sed hoc non cadit sub tale meritum: ergo. Probatur minor, quia illud esset mereri de condigno perseverantiæ donum, quod fieri non potest, vt ostensum est. Posterior pars sumitur ex D. Thoma dicente, mereri iustum de condigno perseverantiam patriæ: nam ad perseverantiam requiritur per se primo physica gratiæ conseruatio: ergo hanc pro statu patriæ iusti merentur. Dicuntur autem illam mereri absolute, quia merentur visionem beatam, cum qua impossibile est ponere obicem conseruationi gratiæ, & ita merentur iusti peruenire ad statum, in quo non possint ponere obicem conseruationi gratiæ: & ita merentur perseverantiam patriæ, & cum illa conseruationem gratiæ absolute perpetuam. Quomodo autem contra hoc non obstat Caietani discursus, statim dicam.

36. At vero de posteriori modo merendi de condigno conseruationem physicam gratiæ sub conditione, si homo non ponat obicem, seu quantum est ex parte Dei, dico posse hoc modo conseruationem gratiæ cadere sub meritum de condigno hominis iusti, & de facto ita cadere, vel immediate, vel saltem mediate, seu ratione augmenti, vel visionis beatæ. Declaratur, & probatur in primis, quia ex hoc merito nulla sequitur repugnantia, quia illo non obstante, potest homo permitti cadere in peccatum, vt per se patet. Deinde huic merito non obstat identitas physica productionis, & conseruationis, quam expendit Caietanus, quia illa identitate non obstante, sunt duo beneficia diuina, moraliter valde distincta, & id eo licet vnum non cadat sub meritum, potest cadere aliud. Item etiam physice loquendo licet illa duo sint realiter, & absolute idem, tamen formaliter, & secundum respectiuam considerationem distinguuntur: nam conseruatio coexistit multo tempori, cui non coexistit productio, & habet virtualiter durationem quandam quasi successiuam, quam non habet productio. Quod autem hæc distinctio sufficiat ad meritum conseruationis, sine merito productionis, probatur exemplis, nam productio non debetur rei antequam producat, quia nihil est: conseruatio autem debetur rei, seu gratiæ iam productæ, debito vtique debetur gratiæ, ratione cuius Deus ex lege ordinaria nulli rei negat influxum necessarium vt conseruetur, nisi aliunde corrumpatur, quod de gratia superius diximus. Deinde illa distinctio sufficit, vt perseverantia, seu continuatio eiusdem actus sine vlla mutatione augeat meritum ipsiusmet actus: vt supra visum est: ergo sufficiet, vt gratia, vt conseruata, possit esse terminus, seu premium alicuius meriti. Præterea qui est in gratia, per orationem sequentem potest conseruationem eiusdem gratiæ im-

Pars 3.

petrare, licet illam non impetraverit, vt est euident, quia potest pro conseruatione orare, licet productionem non petierit, vt in paruulo baptizato, & postea adulto manifestum est. Et eadem ratione si gratias agat pro beneficio baptismi suscepto, per illum actum mereri poterit conseruationem gratiæ saltem de congruo, vt est per se notum, cum tamen etiam in impetratione, & merito congruo fieri non possit, vt principium impetrationis, aut meriti cadat sub eadem impetrationem: ergo eadem ratione est inter illa duo, productionem, scilicet, & conseruationem sufficiens distinctio moralis, vt vna possit esse principium meriti, & alia terminus.

Supposita vero non repugnantia, probatur intercedere posse tale meritum respectu conseruationis gratiæ semel productæ. Nam gratiæ iam productæ debetur conseruatio ex parte Dei debito connaturalitatis fundato in ipsa gratia, vt iam producta: ergo eadem ratione potest eadem conseruatio, eadem suppositione facta, dari debito iustitiæ ratione alicuius actus ab eadem gratia producti, vel informati: ergo ita de facto concedendum est. Probatur consequentia, quia illud premium est maxime proportionatum tali merito, & fundatum non solum in promissione, sed etiam veluti in naturali lege, & intrinseca conditione ipsius gratiæ, quæ suam conseruationem maxime intendit, sicut & res ceteræ: ergo nihil deest ad verum meritum de condigno. Dixi autem, *Vel immediate, vel saltem mediate, & cetera* quia duobus modis potest hoc meritum intelligi. Vnus est, si homo iustus per suum primum actum meritorium de condigno intelligatur etiam primum omnium mereri conseruationem gratiæ infusæ ex parte Dei perpetuam, idque immediate, & per se, siue per illum actum aliquid aliud mereatur, sine non. Et hic modus nec repugnantiam inuoluit, nec magna probabilitate caret. Alter modus est, quia homo iustus meretur de condigno gloriam, vt dicemus, & consequenter etiam meretur perpetuitatem gloriæ, saltem sub illa conditione, si in gratia decesserit, quæ illi æquiualeat, si obicem non posuerit: non potest autem gloria esse perpetua, nisi gratia perpetuo conseruetur: ergo necesse est, vt saltem mediate, & ratione gloriæ mereatur homo conseruationem perpetuam sub eadem conditione. Simile est de gratiæ augmento: nam iustus meretur de condigno augmentum gratiæ, & consequenter meretur illud vt perpetuo duraturum, & conseruandum, quantum est ex parte Dei, nisi ipsemet peccando obicem conseruationi apponat. Non potest autem conseruari augmentum, nisi gratia ipsa conseruetur: ergo consequenter meretur totius gratiæ conseruationem sub eadem conditione. His ergo modis potest conseruatio gratiæ sub meritum de condigno cadere.

Ratio autem in contrarium ex Caietano sumpta ex dictis soluta relinquitur. Nec ratio D. Thomæ ita explicanda est, sed alio modo, quem iam tradidimus. Alia vero duo argumenta in principio posita ex dictis manent expedita. Nam in secundo argumento falsum est antecedens, quod assumitur, ita enim ostensum est, in actu meritorio non esse proportionem, aut rationem illam merendi de condigno auxilia congrua, efficacia ad actus futuros. In tertio vero argumento negari potest prima propositio assumpta. Quia potissima ratio, ob quam negamus meritum de condigno doni perseverantiæ, non est propter vitandam inconueniens illud de certitudine, & securitate perseverantiæ, nam illud fortasse in rigore non sequitur, sed est propter alias rationes directe ostensiuas, & propter alia incommoda vitanda propter communem auctoritatem, vt explicuimus. Deinde addi potest, licet non sequatur absoluta certitudo perseverandi in gratia, sequitur saltem hypothetica, nimirum, quod si iustus habuit aliquos actus meritorios de condigno, potest esse securus, & certus

Xx 2

tus



tus se perseveraturum, & consequenter sequitur tanta moralia certitudine posse esse de sua perseverantia securum, quanta credit, se aliquando fuisse iustificatum, & aliquid de condigno apud Deum meruisse: hæc autem satis absurda sunt.

## CAPUT XXVII.

*Utrum homo possit de condigno mereri reparationem post lapsum?*

1.  
Propositio  
q. cuiusque  
expositio.

**T**Ractatur hæc quæstio à Diuo Thoma dicta quæstione 114. articulo septimo facileque ex dictis in capite præcedenti expediri potest. Perinde enim est quærere, an iustus possit de condigno reparationem post lapsum mereri, ac quærere, an possit mereri, ut ut si peccauerit, efficaciter conuertatur à Deo ad poenitentiam, ut iterum iustificetur. Ex dictis autem euidenter sequitur, non posse dari tale meritum. Primo, quia magis est resuscitare mortuum, quam conservare viventem, ergo si iniustus non potest absolute primum mereri, minus poterit mereri secundum. Secundo, quia in discursu præcedenti ostensum est, non posse iustum mereri vocationem ad observanda in futurum præcepta, & vitanda peccata, nec omnia, nec aliqua: ergo multo minus poterit mereri, ut detur tibi postea vocatio efficax ad contritionem. Terrio, quia vel hoc meritum debet fundari in actibus, quos iustus facit, dum iustus est: vel in actibus, quos post lapsum operatur. Hoc posterius facile rejicitur, quia illi actus iam non sunt ab homine grato, & ideo non possunt esse meritorij de condigno. Nec sufficit fuisse gratum, quia dignitas, quæ iam non est non potest actus dignificare. Præsertim cum obstat præsens peccatum: Neque etiam dici potest primum, quia priora merita per subsequens peccatum mortificantur, quam mortificationem Diuus Thomas vocavit interruptionem diuinæ motionis, per quod cessant dubitationes Caietani. Neque potest iustus mereri, ut non mortificetur, licet peccet quia hoc necessario sequitur ex ipsa malitia, & demerito. Quia (ut supra dixi) repugnat, eum, qui est in peccato mortali habere ius iustitiæ coram Deo, ut supra dictum est: ergo postquam labitur in peccatum, non potest retinere ius iustitiæ ad resurgendum, sed omnes iustitiæ eius non recordabuntur amplius, ut dicitur Ezechiel. 18. sub qua vniuersali etiam hoc particulare comprehenditur. At tandem hoc confirmant omnia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonia, quæ remissionem peccati mortalis dicunt fieri gratis, & ex misericordia, nam indifferenter loquuntur, siue nulla, siue pauca, siue multa merita præcellerint.

2.  
Resolutio  
facta com-  
munis est.

Est ergo certissima hæc resolutio, & ideo etiam est communis D. Thomæ dicto art. 7. & ibi omnium, & Alenf. 3. p. qu. 61. membr. 5. art. 2. §. 2. Gabr. in 2. distin. 17. q. vnic. art. 3. dub. 3. & ibi Dionys. Cister. q. vnic. art. 1. concl. 5. Qui optime id confirmat, tum quia iustus non potest de condigno mereri, ut si peccauerit, viuat aliquo tempore post lapsum, tum etiam, quia eo ipso, quod iustus peccat mortaliter, fit indignus vita æterna, & absolute dignus poena æterna: ergo ex toto rigore iustitiæ potest statim hac poena puniri, & nullo modo disponi iterum ad vitam æternam. Nam cum indignus sit illa, etiam est indignus omni præparatione ad illam, qualis per iustificationem fit. Et hoc etiam supponunt omnes Auctores, qui in hoc casu etiam meritum de congruo negant: imo etiam qui illud admittunt, supponunt non posse esse de condigno, utrosque vero referemus in fine huius materiæ, tractantes de merito congrui, ubi difficultates utriusque merito communes expediemus.

3.  
Obiectio.

Potest vero hic obijci illud Pauli ad Hebræos 6. *Nō est iniustus Deus, ut obliuiscatur operis vestri, & dilectionis*

*quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministratis sanctis, & ministrastis.* Quæ verba ad comprobanda iustorum merita allegat Concilium Tridentinum, & in eis loquitur Paulus ad fideles, qui prius iusti fuerant, & bona opera ex charitate fecerant, & postea lapsi fuerant, & de illismet operibus ait, non fore iniustum Deum, ut talium obsequiorum obliuiscatur. Ergo esset iniustus Deus, nisi intuitu talium meritorum homines sic lapsos in gratiā suam reuocaret: ergo illi hoc meruerunt de condigno. Et confirmatur ratione, *Confirmatio.* quia opus bonum hominis iusti etiam post lapsum manet meritorium vitæ æternæ: ergo etiam poreit manere meritorium reparationis post lapsum. Consequentia probatur, quia plus videtur esse meritum vitæ æternæ durare cum peccato, quam meritum reparationis post lapsum.

Ad verba Pauli respondent aliqui, loqui Paulum ad Hebræos fideles, & iustos, qui licet remissæ, & im- *4. Solutio quo-  
runda.* perfecte viuerent, nondum tamen iustitia excederent, sed in gratia, & bonis operibus perseverabant, ut verbū illud de præsentibus, *Et ministratis*, indicat. Quæ expositionem attingit Caietan. & late defendit Ribera, & multum indicat Chrysostom. oration. 10. quem Theophylact. imitatur, expendens illa verba: *Confidimus autem de vobis, &c.* quæ expositio probabilis est, & illa supposita: cessat obiectio. Nihilominus tamen admittimus, loqui Paulum cum his, qui post statum iustitiæ, & bona opera in ipso facta lapsi in peccato fuerant. Id enim, & contextui magis consentaneum est, & à Concilio Tridentino supra non leuiter insinuat, & docent Anselm. Diuus Thomas, & Glossæ ibi. Hoc ergo posito, aduertere oportet, duo genera operum Paulum ibi commemorare, scilicet præterita, & præsentia, ut ostendunt illa verba, *ministratis, & ministrastis*, & de præteritis etiam operibus dixerat: *Operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius.* Omisso autem pro nunc verbo præsentis temporis, *ministrastis*, quod postea agentes de merito congruo expendemus: circa alia verba de præteritis operibus, vno verbo respondeo, priora verba. *Non est iniustus Deus, ut obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis*, habere imbibitam conditionem, siue significat, & poenitentiam egeritis, ut recte attingit Gratian. de Poenitent. distin. 2. post caput. *Non est tam. 29 §. Operis*, inquit, *Quasi diceret. Olim multa operati estis, pro quibus si poeniteatis de malis, benefaciet vobis Deus.* Quæ verba ex Anselm. in illum locum sumpta videntur, nam in illo etiam leguntur, & in Glossa. Hoc autem posito respondet Diuus Thomas ibi lectione tertia, loqui Paulum de iustitia lare, ut inuenitur in merito de congruo, ut ipse ibi admittit in operibus præteritis factis in statu iustitiæ ad respiscendum postea de peccatis commissis. Sed de hoc merito postea videbimus, nam illi loco quoad hanc partem non recte adaptatur. Respondemus ergo, Paulum non dicere, fore iniustum Deum, si iustum post bona opera lapsum à peccato non reuocat, sed fere iniustum, ut obliuiscatur operum hominis lapsi, ut licet conuertatur, & poenitentiam agat, illa præterita opera non remuneret. Ac proinde vult Paulus ad iustitiam Dei pertinere remunerare illa merita, si homo à peccato respiscat, quamuis ipsam respiscenciam, & poenitentiam tantum ex misericordia consequatur. Hæc enim duo repugnantia non sunt, nam priora merita non fuerant extincta, sed mortificata, & impedita per superueniens peccatum. Et quamuis illa non mercantur huius impedimenti ablationem, sed ex noua Dei misericordia tollendum fit: nihilominus illo gratis ablato, statim priora merita suam vim recuperant, & iustitiam exercent, quia sub hac tantum conditione suum præmium meruerunt, videlicet, si homo in gratia decesserit, quæ impletur, etiam si homo ex misericordia, & non ex iustitia resurgat, ut latius in speciali disput. de Reuiviscencia meritor. tractaui.

5.  
Instantia  
solutur  
respon-

Sed tunc instat altera obiectio, ad quam facile



Instantia  
soluitur.

respondetur, opus factum ab homine in statu iustitiæ, principio fuisse meritorium vitæ æternæ, & ideo idem meritum potest in ipso secundum se spectato permanere, etiam si peccatum superveniat: non sic autem meruisse à principio reparationē post lapsum, & ideo nihil est meriti, quod in eo maneat respectu eiusdem reparationis, postquam peccatū committitur. Deinde à priori est optima differentia, quam tetigit Caietanus in dicto artic. 7. nam iustus meretur vitam æternam sibi iusto reddendam, nam si non sit iustus saltem eo tempore, quo recepturus est præmium, non recipiet præmium ex vi talis meriti. Quia non potest quis mereri de condigno, ut detur sibi præmium, etiam si in illo statu indignus sit. Et ideo licet D. Thomas in dicto artic. 7. dicat, iustum non mereri præmium vitæ æternæ, sub conditione si perseveret, sed absolute: nihilominus non est ita absolutum meritum, quin includat conditionem, si in gratia decesserit, ut Concilium Trident. supra dixit, quæ conditio minor est, quam illa si perseveret, quia potest quis non perseverare, sed gratiam amittere post multa merita, & nihilominus postea gratiam amisam recuperare, & in ea decedere, quod necessarium est, ut præmium vitæ æternæ consequatur, quia aliàs erit indignus tali præmio. At vero si quis mereretur reparationem post lapsum, mereretur aliquod præmiū sibi indigno reddendum, quod iustitiæ, & merito de condigno repugnat, & ideo in operibus iusti nō præcedit tale meritum. Assumptum clarum est ex dictis, quia mereretur de condigno, ut sic in peccato mortali existenti, ac subinde indigno daretur vocatio efficax ad respiciendum. Et ideo non est similis ratio in merito vitæ æternæ, & respiciendæ post lapsum.

## C A P V T XXVIII.

*An iusti primam gloriam, seu totam gloriam à primo gradu de condigno mereantur?*

1. **G**loria cadit sub merito de condigno. CVM gratia, eiusque opera ad æternam vitam principaliter ordinantur, non solum in presenti, sed in illa præcipue, præmium meritorum habere debet, & ideo explicatis huius vitæ præmijs, de recipiendis post hanc vitam dicendum superest. Inter illa autem præcipuum est essentialis beatitudo, quam nunc nomine gloriæ intelligimus. De qua simpliciter loquendo: certum est, cadere sub verum iustitiæ meritum iustorum, quod à Theologis de condigno appellatur. Nam quod tale sit iustorum meritum, supra cap. 1. ostensum est. Et testimonia ibi ex Scriptura, & Patribus adducta simul probant, ultimam illius meriti mercedē esse vitam iuxta illud ad Gal. 6. *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam*, & illud Iacob. 1. *Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ* (utique æternæ) quam repromisit Deus diligentibus se. Vnde intelligimus, ipsam vitam æternam esse illam coronam iustitiæ, quam Paulus dicebat, sibi, & omnibus diligentibus ad aduentum Domini esse repositam, 2. ad Timot. 4. eadem autem vita æterna est gloria, quæ Matth. 20. denarium diurnum, & merces operariorum appellatur. Quam igitur certum est, meritum præcipuum iustorum esse de condigno, tam est certum, illos mereri de condigno gloriam. Et ita docet Concil. Trid. sess. 6. cap. 16. & can. 32. Et rationes in eodem cap. 1. factæ idem probant. Neque huic merito obstat, quod vita æterna gratia vocatur ad Rom. 6. non enim dicitur gratia, quia non sit ex merito, sed quia meritum illud fundatur in gratia, ut in eodem cap. 1. ex Augustino late dixi, & in capite sequenti alias rationes addam.

2. **D**ivisio gloriæ notatur pro resolutione questionis. Ut autem distinctius, & Theologico more veritatem hanc explicemus, distinguere oportet gloriam in essentialē, quæ est visio, & accidentalem, & suo ordine de illis dicendum est. Præterea essentialis gloria

Pars 3.

in primam, & secundā per proportionem ad gratiam distinguenda est. Vocatur autem prima gloria non quidem aliquis certus, vel minimus gradus gloriæ, quia non oportet primam gloriam esse æqualem in omnibus beatis, sicut nec primam gratiam, nam gloria gratiæ responderet. At gratia prima vocatur, quæ in prima iustificatione, seu transitu ab statu peccati ad statum gratiæ infunditur, siue magna, siue parva sit, iuxta mentem Concilij Tridentini sess. 6. capite 7. Ita ergo illa vocatur prima gloria, ad quam ex vi primæ gratiæ homo acceptatur: gloria autem secundā dici poterit quodlibet gloriæ augmentum, quod etiam augmento gratiæ responderet. In hoc ergo sensu de sola prima gloria in presenti capite tractamus. Solumque versatur quæstio de adultis, nam infantes nec capaces sunt meriti, nec in eis per se loquendo, distinctio primæ, & secundæ gratiæ, vel gloriæ locum habet. In adultis vero ratio dubitandi circa propositam quæstionem ex proxime dictis oritur. Nam prima gloria respondet primæ gratiæ, sed prima gratia non cadit sub merito de condigno, ergo nec prima gloria. Probatur consequentia, quia ex vi ipsius primæ gratiæ acceptatur homo ad primam gloriam, ergo eo ipso, quod gratis efficitur gratia: gratis etiam acceptatur ad gloriam: repugnat autem fieri ex merito de condigno, quod gratis sit. In contrarium autem est, quia adulti non sunt ad beatitudinem admittendi, nisi iuxta opera sua, ut sæpe Scriptura loquitur, & specialiter in sententiā finalis iudicis declaratur Matth. 25. ergo nullam gloriam, siue primam, siue secundam homines consequentur, nisi ex meritis: ut primam gloriam obtinere possint, ergo necesse est, ut illam de condigno mereantur.

Ratio dubij  
propter rationē  
parte adducitur.

In hoc puncto variz sunt sententiæ: prima generaliter negat, hominem mereri de condigno primam gloriam, sed ad illam, sicut ad primam gratiam gratis semper acceptari, & postea etiam gratis conferri respectu recipientis, licet respectu Christi ex meritis eius conferatur. Hanc sententiam defendit Vega Opusculi de Iustificat. q. 6. ad 9. quem sequitur Petrus Lorca 1. 2. q. 214. art. 5. disp. 49. de Grat. in dubio incidente. Allegatur etiam Paludan. in 4. d. 14. q. 3. sed nihil dicit. Item allegatur ibi Gabr. q. 1. art. 2. & Gregor. in 1. dist. 17. qu. 1. art. 2. Sed nihil etiam dicunt, & potius ex principiis eorum contrarium colligi possit, ut dicam. Denique allegatur Ruard. art. 9. contra Lutherum, qui in §. *Ad primam*, aliquid infinitat. Obiecerat enim de primo latrone, quod nulla prorsus merita haberet, & nihilominus beatitudinem speraverit ex sola gratia, & misericordia Dei. Idemque proponit de peccatoribus, quos in fine primum poenitet suorum peccatorum. In responsione autem utrumque admittere videtur. Ait enim non esse necessarium, ut expectatio beatitudinis semper sit ex meritis, sed quando operandi tempus, & opportunitas adest, non autem quando deest. Sit ergo hoc primum pro hac sententiā argumentum. Quia peccator non potest expectare beatitudinem ex meritis in eodem instanti, in quo convertitur, & iustificatur: ergo nec post illam de condigno mereri. Probatur consequentia, quia si posset habere tale meritum, posset etiam ponere spem in illo in suo gradu. Antecedens verò patet, quia expectatio ex merito debet supponere meritum, sed in illo instanti non potest supponi meritum de condigno, quia toto tempore præcedenti homo fuit in peccato, ergo. Secundum argumentum esse potest, quia homo non meretur primam gratiam, ut supponitur: ergo neque primam gloriam. Consequentia probatur, quia gratia est acceptatio ad gloriam: ergo qui gratis gratiam accipit, gratis acceptatur ad gloriam: ergo non potest simul acceptari ex meritis, nam illa duo repugnant, teste Paulo.

3. **O**pinio 1.

Eius 1. arg.

Secundum.

Tertio, ac præcipue argumentor, quia homo non potest mereri primam gloriam per opera antecedentia iustificationem duratione, ut per senotum cupium.

4. **A**rgumē.

xx 3 est,



Quod prædictum meritum nec sit prius aut posterius duratione, quam iustificationis.

Item quod nec sit prius natura, quam iustificationis, nempe dispositio ad illam.

Deinde quod nec sit ipsa proxima dispositio, ut iam formata, probatur 1.

Probatur secundo.

Probatur tertio. Tridentini testimonium accedit.

Accedit & confirmatio altera.

Probatur quarto.

est, quia illa non sunt hominis grati, nec per opera facta post instanti iustificationis, quia illa iam merentur de condigno augmentum gratiæ, & consequenter augmentum gloriæ: non potest autem simul primam gloriam, & augmentum eius mereri: tum quia augmentum supponit rem augendam, tum etiam quia esset præmium ultra proportionem, & capacitatem actus. Nec denique potest hoc meritum esse in eodem instanti iustificationis, quod sic ostendo. Quia tribus modis posset id intelligi, primo per actus, quibus homo disponitur ad remissionem peccati, ut ordine naturæ antecedunt infusionem gratiæ: secundo per eisdem actus, ut permanent cum gratia, & ab illa informantur in posteriori naturæ: tertio per aliquem actum in eodem instanti à gratia habituali elicito: nihil autem istorum dici potest: ergo. Minor quoad primam partem certissima est, quia ille actus, ut sic, non est meritorius primæ gratiæ: ergo nec primæ gloriæ. Probatur consequentia, tum quia est eadem ratio, scilicet, quod ille actus, ut sic, non est hominis grati, nec peccatum remissum supponit: tum etiam quia actus non est meritorius gloriæ, nisi vel gratiam supponat, vel illam mereatur, sicut nullus potest desiderare finem efficaciter, nisi vel media desideret, vel iam habeat.

Secunda pars eiusdem minoris probatur primo, quia ut actus sit meritorius de condigno gloriæ, debet esse elicito ab homine iam grato, & consequenter ab habituali gratia: sed ille actus etiam in secundo instanti naturæ non est elicito à gratia, licet concomitanter sit cum illa: ergo id non satis est, ut ille actus fiat meritorius de condigno. Maior videtur in primis esse D. Thomæ dicta qu. 114. artic. 2. dicentis naturam humanam non esse sufficiens principium actus meritorij sine dono gratiæ. Et 1. p. quæst. 62. artic. 2. ad 3. ubi dicit, ad conuersionem in Deum per amorem meritorium necessariam esse gratiam habitualem, quæ est merendi principium. Et ibidem distinguit hanc conuersionem in Deum ab illa, quæ est aliquis preparat ad gratiam habendam. Unde sentit, hanc non esse meritoriam. Deinde probatur secundo, quia actus hominis non est meritorius de condigno ex perfectione extrinsecus recepta, sed ex ea, quam habet, prout ab homine fit: at vero ultima dispositio ad gratiam prout ab homine fit, non est melior in secundo instanti naturæ, quam in primo, quia homo non plus, neque aliter illi cooperatur. Si quæ vero perfectio illi additur per introductionem habitualis gratiæ, à solo Deo fit: ipso homine tantum passim se habente quoad eam partem. Unde illa etiam perfectio, respectu actus dispositionis non est circumstantia eiusdem actus, ut actio est, sed tantum, ut quid receptum in homine, qui noua perfectione informatur, quæ per extrinsecam rationem, seu denominationem redundat in talem actum: ergo id non satis est, ut ille actus fiat inde magis, aut aliter meritorius. Tertio probatur, quia si actus ille cresceret in valore merendi per informationem gratiæ, potius mereretur augmentum gratiæ & gloriæ: tum quia Conc. Trid. vniuersè dixit, iustos per sua opera mereri augmentum gratiæ, tum quia si opus habet nouum valorem secundum illum proportionatur gratiæ, & alioqui merita immediatè ad gratiam, quam ad gloriam referuntur, & cum illa habent propinquiorem proportionem. Tum denique, quia homo ille iam habet ius ad primam gloriam per primam gratiam: ergo si potest denuo mereri de condigno, potius intendit ultra tendere, & nouum ius ad nouum præmium acquirere, quam idem quod habebat, nouo titulo confirmare, quia sic non solum in gratia, sed etiam in gloria crescit. Quarto idem probatur, quia quando iustus meretur augmentum gratiæ, quod statim illi datur, per illud augmentum non fit opus eius magis meritorium, quia alias procederetur in infinitum, ut supra visum est: ergo nec dispositio, per quam quis iustificatur, sit

magis meritoria per superuenientem gratiam, quam antea erat, quia est eadem proportio.

Tertia denique pars in principio posita de nouo actu elicto in eodem instanti per gratiam habitualemente probatur, quia esto posset dari in illo instanti tale meritum de condigno, illud non esset meritum primæ gloriæ. Probatur, quia esset meritum augmenti gratiæ, ut supra probatum est: ergo esset etiam meritum augmenti gloriæ, quia hoc semper respondet augmento gratiæ: ergo non poterit simul esse primæ gloriæ, ut iam etiam tactum est. Confirmatur, ac declaratur, quia si talis actus meritorius de condigno, qui ponitur fieri in eodem primo instanti, fieret post aliquod tempus, mereretur de condigno augmentum gloriæ, ut capite sequenti dicemus, & consequenter: ergo idem meretur, licet in eodem instanti cum eadem emanatione à gratia iam recepta fiat. Probatur consequentia, quia est actus eiusdem rationis, & valoris, & sola temporis distantia nullam varietatem in eo facere potest.

Nihilominus est secunda sententia affirmans, in istum suis bonis operibus primam gloriam de condigno mereri. Hæc est sententia Diui Thomæ 1. 2. quæst. 112. artic. 2. ad 1. & idem sentit 1. part. quæst. 62. artic. 4. & quæst. 63. artic. 5. ad 2. & 3. quatenus ait, Angelos creatos in gratia in eodem primo instanti meruisse beatitudinem, licet neget primam gratiam meruisse, ut habet articulo 2. ad 3. Sequuntur hanc sententiam Thomistæ omnes, Conrad. Caietan. & Medina in illum articulum, Soto in 4. distinct. 14. quæst. 2. artic. 2. & distinct. 16. quæst. 2. artic. 1. & lib. 2. de Nat. & grat. cap. 18. in fine. Cano Relect. de Poenit. p. 1. in fine, licet immerito dicat esse quæstionem de nomine, ut videbimus. Sequuntur etiam Valent. tom. 2. disput. 8. quæstione 6. punct. 4. § 3. ad 1. nam licet sub distinctione loquatur, hanc partem absolute firmat. Et eodem modo procedit Vazq. disputatione 219. capite 2. Tenet etiam Bellarminus libro 5. de iustificat. capite 20. Mendoza quodlib. 2. scholastico, & pro eadem sententia allegari potest Antonin. 4. part. tit. 9. capite 4. § 1. ait enim dispositionem ad gratiam esse meritoriam, non gratiæ, quæ iam habetur, sed gratiæ (ait) quæ non habetur, id est, augmentationis eius, hæc enim verba ne improbabilia sint, non possunt intelligi de augmento intentionis post instanti iustificationis conferendo ex vi meriti de condigno eiusdem ultimæ dispositionis prout habet in ipso instanti iustificationis, hoc enim nullam verisimilitudinem habet, ut ex dictis est euident, quia in illo instanti datur tota gratia tali dispositioni proportionata, ut etiam ex dicendis amplius patebit. Per augmentationem ergo futuram gratiæ videtur Antoninus intellexisse consummationem eius in statu gloriæ per beatitudinem essentialem. Item potest allegari Gabr. in 4. quæstio. 1. articulo 2. post conclus. 5. versic. Sic ergo, circa finem, ait enim, actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, ut est prior natura, quam gratia, non esse meritorium de condigno, sed ut continuatus (ait) est meritorius, quia charitas, & gratia continuationem præueniunt. Quæ verba possunt intelligi de continuatione durationis realis, & sic non iuuant, ut infra dicam, intellecta vero de continuatione secundum instanti naturæ satisfaciunt, videturque probabile, iuxta priora verba, quæ sunt de instantibus naturæ. Denique Gregorius supra, & alij, qui ponunt condignitatem meriti in acceptione diuina, satis consequenter dicere possunt, vel debent, licet Deus gratis acceptet illam dispositionem ad gratiam, eandem iam informatam gratia acceptare ad gloriam, tanquam illa condignam.

Probat hanc sententiam Bellarminus ex Scriptura, in qua non tantum augmentum gloriæ, sed ipsa gloria secundum totum suum esse, & (ut ita dicam) secundum substantiam suam, tanquam merces meritorum promittitur, & ideo corona iustitiæ, & de-

8.

Suadet ex Script.



& denarius diurnus vocatur, vt patet Matt. 9. & 20. 2. ad Timot. 4. Iacob. 1. estq; optimum testimonium Pauli ad Coloss. 3. *Scientes, quod à Domino accipietis retributionem hereditatis, Domino Christo seruite.* Nam gloria est hereditas secundum se tota, & ita prima gloria sine dubio iure hereditatis confertur, ait autem Paulus eandem hereditatem dari in retributionem, ergo etiam prima gloria est premium, sicut hereditas. Et ita possunt induci multa testimonia, in quibus vita ipsa æterna, vt merces promittitur, quæ supra capit. 1. allegata sunt. Idemque fere est de testimonio Sanctorum ibi allegatis, quæ omnia licet non omnino cogant, satis probabilia sunt. Quale est illud Augustini. lib. de Lib. arb. cap. 6. *Cui redderet coronam iustus iudex, si non donasset misericors Pater?* & aliis similibus, in quibus significat, supposita gratia, totam gloriam esse coronam iustitiæ. Et notari potest verbum in libro Augustino attributo de Vera, & falsa pœnit. capite ult. *Pœnitentia omnibus utilis est, nec spem auferens, nec temeritatem concedens: sed digne, & vere suscepta promittit non solum indulgentiam, sed etiam premium.* Indulgentiam vtique per gratiam, quæ illi vt dispositioni respondet, premium autem per gloriam, quæ illi per gratiam formata debetur.

Patres.

9. Item ex Trident.

Et hæc omnia, quæ per se valde probabilia sunt, multum confirmantur auctoritate, & quasi interpretatione Concilii Trident. sess. 6. nam cap. 16. absolute tradit, iustis proponendam esse vitam æternam, & tanquam gratiam filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, & tanquam mercedem ex Dei promissione bonis operibus reddendam. Quæ verba eodem modo, quo supra expendimus verba Pauli ad Coloss. 3. ponderari possunt. Sed, quod caput est, in can. 32. definit: *Iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius viuum membrum est, fiunt, vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, atque etiam gloriam augmentum.* Qui modus aliter loquendi de gratia, quam de gloria, profecto magnæ considerationis est. Non enim dixit, mereri gratiam, & augmentum gratiæ, ne primam gratiam sub merito cadere docere videretur. De gloria autem non fuit contentus dicere mereri iustos augmentum gloriæ, ne primam gloriam excludere videretur, ergo hoc significauit, cum dixit, mereri iustos vitam æternam, & augmentum gloriæ. Quid enim aliud mouere Concilium potuit ad mutandum modum illum loquendi in merito gratiæ, & gloriæ. Aut quid aliud distinctum ab augmento gloriæ potuit per vitam æternam significare, nisi primam gloriam. At enim diceret aliquis, Concilium non dixisse, mereri primam gloriam, sed absolute vitam æternam, id est, gloriam, quæ abstracta à prima, & secunda, addidisse autem augmentum gloriæ, ne aliquis putaret, omnes mereri eandem, seu æqualem gloriam, vt hæretici etiam fingunt. Sed hoc non enervat vim testimonii, tum quia dicendo vitam æternam, totam includit, & cum addit, & augmentum gloriæ, satis declarat, per vitam æternam intellexisse ipsam substantiam gloriæ ab initio eius, quod idem importat, ac prima gloria, vt supra declarauimus. Nec Concilium ibi agebat contra hæreticos negantes varios gradus æternæ gloriæ, sed contra negantes merita, & ideo distincte explicat essentialia præmia meritorum. Quod si ad illum tantum errorem repellendum addit augmentum gloriæ, melius illum refutasset, dicendo solum mereri iustos augmentum gloriæ, sicut explicat satis, dari in iustis varios gratiæ gradus, licet solum dixerit, iustos de condigno augmentum gratiæ mereri. Re vera testimonium est valde vrgens.

Eufio.

Excluditur

10.

Suadetur deinde ratione à posteriori, quæ

Ratione à posteriori, seu ab inconuenienti probant aliqui conclusionem, quia sequitur, aliquos homines adultos, & capaces meritorum accipere beatitudinem sine meritis, vt patet, si ponamus, aliquem iustificatum mori immediate post suam iusti-

ficationem. Consequens autem, ait quidam, plus est, quam falsum, quia Concil. Trident. definit, iustificatum mereri gloriam per sua bona opera. Alii vero saltem putant esse falsum propter generales regulas Scripturæ. 1. Corinth. 4. & alibi, quod vnusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem, vel quod vnusquisque referet, prout gessit in corpore, & quod iudicandi sunt ex operibus. Nam hæc regula, cum generales sint, sicut ad solos adultos pertinent, ita omnes sine exceptione comprehendunt. Et in hoc argumento magnam vim faciunt Cano, & alii nouiores. Sed instari potest, quia multi adulti possunt saluari sine vilo merito de condigno propriæ gloriæ, vt contingere potest in his, qui per sacramentum cum sola attritione iustificantur, & statim sine vilo nouo opere meritorio moriuntur. Dices, illos etiam mereri gloriam per actum attritionis instanti iustificationis. Sed quid de his, qui in eo instanti nullum actum habent, vel quia proxime ante absolutionem, vel baptismum fuerunt attriti, & in instanti, in quo sacramentum dat effectum suum, sunt distracti, vel dormientes, vel ita agitudine oppressi, vt extra mentem sint, & statim post receptum sacramentum moriuntur. Respondent, illos iustificari per sacramentum, argumentum autem procedere de his, qui extra sacramentum iustificantur.

Sed contra quia nulla ratio diuersitatis, vel maioris incommodi inter adultos, hoc, vel illo modo iustificatos assignari potest, nam vtique potest repentina mors subuenire, vt post iustificationem opera bona non habeant. Respondet Mendocæ, eum, qui per Sacramentum iustificatur, recipere gloriam propter merita Christi sola, quando non habet propria. At vero (inquit) de illo, qui per contritionem sine actuali sacramento iustificatur, si per contritionem non meretur gloriam, non ita facile dici potest, virtute cuius meriti gloriam recipiat. Sed miror, doctum virum in hoc difficultatem sensisse. Quis enim dubitet, non minus recipere gloriam in virtute meritorum Christi, qui iustificatur per contritionem sine sacramento, quam eum, qui per sacramentum saluatur. Nam licet media, seu instrumenta sint diuersa, in vtroque fit applicatio meritorum Christi, neque enim est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri, siue cum sacramento, siue absque illo saluemur. Vnde prima gratia, quæ datur homini, quando per solam contritionem iustificatur, siue nunc, in voto sacramenti, siue ante legem gratiæ, absque tali voto, gratia illa, quæ homini ex parte ipsius gratis datur, ex parte Christi propter merita eius datur, ergo & gloria datur propter merita Christi, siue intercedat recipientis meritum, siue nullum existat. Vnde Vega illud consequens adductæ rationis à posteriori, facile admittit, nec patat inconueniens alicuius momenti continere. Sed nihilo minus potest discrimen constitui inter iustificatos per sacramentum, vel sine illo, quod priores possunt nullum actum bonum habere in instanti, in quo iustificantur, quia vt sacramentum ex opere operato det gratiam, sufficere potest dispositio præcedens, at vero extra sacramentum nemo iustificatur sine actu, quem in ipsomet instanti iustificationis eliciat, quia cum tali actu simul sit iustificatio, & ita quoad iustificatos extra sacramentum non caret sua vi testimonium Concilii Tridentini, quia de omnibus iustificatis bene operantibus loquitur, vt infra ponderabimus.

Vnde potest aliter responderi, negando sequelam, quia siue res physice, siue moraliter consideretur, non potest primum iustificationis instans esse vltimum vitæ hominis. Quia iustificatio per contritionem in instanti fit, iuxta communem doctrinam, & ordinariū procedendi modum, instans autem non est vltimum esse hominis, vt etiam Philosophia docet, ergo nemo iustificatur in fine vitæ, qui non aliquo

hinc inde impugnatur, & propugnatur vsque ad n. 12. Aluar. libr. 7. de Auxil. disp. 66. n. 5.

11.

Mendocæ r. spo. d. 1.

12.



quo tempore post instans iustificationis viuatur, quia moriturus est per primum sui non esse, & inter instans iustificationis, & primum non esse hominis aliquod tempus intercedere necesse est, quod semper erit determinatum, licet possit esse breuissimum, & quocunque signato possit esse breuius. In illo autem tempore moraliter loquendo, aut permanebit homo in eodem actu contritionis, quia moraliter loquendo, non durat per solum instans, vel etiam habebit alios actus petitionis, veniæ, aut desiderii salutis æternæ, aut similes, & utroque modo merebitur gloriam, si non primam, saltem augmentum eius, quod satis erit, ut iuxta sua opera coniuncta meritis Christi iudicetur, & præmium accipiat. Veruntamen cum absolute loquendo, non sit impossibilis: sed contingens casus, qui in argumento supponitur, non caret argumentum probabilitate, si vera est, & vniuersalis regula, quod omnis iustificatus extra sacramentum habet aliqua merita, de quibus iudicatur, & retributionem accipiat.

13.  
Ratio altera  
etiam a  
posteriori.

Præter hoc vero sequitur aliud inconueniens, quod maiori videtur consideratione dignum. Nam sequitur ex illa sententia, nullum hominem, vel angelum consequi totam gloriam ut coronam iustitiæ, seu ex meritis, sed omnibus dari substantiam gloriæ (ut sic dicam) gratis, & tantum solam aliquam accessionem dari aliquibus ex meritis. Sequela probatur, nam in omnibus, qui saluantur, præcessit aliqua iustificatio prima, vel ergo iustificati sunt sine propria dispositione, & sic non potuerunt gloriam correspondentem gratiæ mereri: si vero per propriam dispositionem iustificati sunt, per illam, & in eo instanti existentem dicuntur non meruisse primam gloriam, sicut nec primam gratiam. Sed post illud instans illam mereri non potuerunt, quia si noua merita habuerunt, per illa gratiæ augmentum, ac subinde non primam gloriam meruerunt, ergo nullus est, qui totam gloriam ex merito consequatur. Et licet Vega facile etiam hoc illatum admittat, mihi tamen certe videtur parum consentaneum Concilio Trident. Quauis enim Concilium non dicat, omnes adultos mereri gloriam, & augmentum gloriæ, saltem dicit, omnes adultos iustificatos, & post iustificationem bene operantes mereri gloriam, & augmentum gloriæ, ac subinde totam gloriam, ut explicauimus. Vnde clare supponit, posse esse aliquos iustos ita bene operantes, ut totam gloriam mereantur, & ex merito consequantur, si in gratia decesserint, ergo non est tam facile admittendum, esse impossibile omnibus iustis, attento modo, quo secundum legem ordinariam iustificantur, totam gloriam de condigno mereri. Minus autem probabile est, quod Ruardus dicit de facto, vel bonum latronem, vel alium quenlibet in ultimo vitæ momento iustificatum, consequi totam gloriam sine ullis meritis. Nam bonus latro, cum Christum confessus est, alteri latroni respondendo, iam erat per internam fidem viuam iustificatus, ideoque per illam confessionem multum de condigno promeruit. De cæteris autem iustificatis in fine vitæ iam declaratum est, quomodo non tam subito, ac celeriter post instans iustificationis moriantur, quin aliquam vel breuissimam temporis moram habeant, in qua & mereri possint, & moraliter loquendo, saltem in actu contritionis perseverando, aliquid gloriæ mereantur.

14.  
Ratio a priori  
inquiri-  
tur, & in  
primis sta-  
tuitur de  
sola vltima  
dispositione  
ad gratiam  
posse senten-

Sed principaliter probanda est assertio a priori, declarando, per quem actum, aut quomodo possit iustificatus primam gloriam mereri. Et primum in discursu prioris sententiæ in num. 4. primum membrum admittimus, scilicet, non mereri illam per actus præcedentes iustificationem tempore, seu reali duratione, ut recte ibi probatum est. Intelligendum autem hoc est de illis actibus, ut antecedentes sunt, ad gratiam nam si durent vsque ad instans iustificationis inclusive, ex tunc aliud erit dicendum, ut explicabimus.

Deinde admittimus etiam alterum membrum eiusdem discursus, nimirum, non mereri iustum primam gloriam per actus subsequentes iustificationem, quod etiam ibi recte probatum est. Et probatio cogit, ut intelligatur non solum de actibus, qui fieri incipiunt in alio instanti, vel tempore post instans iustificationis, sed etiam si in eodem instanti incipiant, dummodo iustificationem consummatam supponant, & a gratia habituali iam infusa procedant, ut in num. 6. arguebatur: nam illi iam sunt meritorii augmenti gratiæ, & gloriæ, & consequenter non primæ gloriæ, ut ostensum est. Superest ergo, ut hoc meritum primæ gloriæ in sua vltima dispositione ad gratiam possit constitui, quomodo autem id possit intelligi, ac subsistere, variis modis, iuxta varias sententias de emanatione contritionis, seu primæ dilectionis Dei super omnia, explicatur. Sunt enim, ut vidimus lib. 8. a cap. 12. duæ celebres opiniones de vltima dispositione ad gratiam, vnâ affirmans procedere ab illa effectiue, alia negans, iuxta quas diuerso modo est fundanda assertio, imo in vtraque illarum opinionum sunt in præsentia varii modi tam defendendi, quam probandi assertionem.

Primo enim ex his auctoribus, qui docent, contritionem procedere ab habituali gratia effectiue, Vazq. Inter eos, 1.2. disp. 211. capit. 3. consequenter docet, contritionem non esse dispositionem præparantem hominem vltimam ad infusionem primæ gratiæ, neque esse in eo genere dispositionem causam eius, ita ut non sit verum dicere, quia homo procedere coneritur, ideo illi gratia infunditur, vel quia magis amat, seu perfectius conuertitur, ideo perfectior gratia illi infunditur, sed solum sit contritio finis proportionatus primæ gloriæ promerendæ, & alioqui procedit a persona iam grata per habitum infusum, qui in illa præsupponitur, & a quo actus illo formatus procedit, neque aliter in vltimo signo naturæ existit, ergo nihil illi deest, quominus sit meritorius de condigno, & non primæ gratiæ, quia illam supponit, ergo primæ gloriæ.

Sed hæc ratio maxime nobis displicet in fundamento suo: putamus enim, negari nullo modo posse, quia contritio, seu peccatoris perfecta conuersio sit vera dispositio ad gratiam, & causa eius in illo genere, ita ut verissime dicatur, Deum infundere gratiam peccatori intuitu contritionis in illo præexistens ordine naturæ, atque adeo quia contritus est. Neque tutum esse credimus, hoc negare, quia in Scriptura, & Patribus maxime fundatum est, & ex illis fere expresse id docet Concilium Trident. ut in lib. 8. late tractauimus. Deinde posito illo fundamento, non satisfacit ratio quoad vltimam consequentiam. Nam licet ex illo principio recte inferatur, illum actum esse meritorium de condigno, non tamen recte, aut efficaciter vltius inferatur, esse meritorium primæ gloriæ respondentis primæ gratiæ, a qua dicitur talis actus procedere: videtur enim magis consequenter in illa sententia concludi, quod sit meritorius augmenti gratiæ, & consequenter gloriæ. Probatur assumptum, quia iuxta illam sententiam prima gratia supponitur data homini absolute, & simpliciter, & nullo modo ratione contritionis ut factæ, sed tantum ut finis, propter quem proxime datur, ergo actus ille est quidam bonus, ac liber vsus gratiæ iam receptæ, & possessæ, ergo per illum meretur homo vltiorem gratiam, & gloriam, & non est, cur mereatur id, quod iam habet vel in re, vel in iure hereditario, & certissimo. Quauis enim absolute non repugnet, eandem gloriam esse hereditariam, & præmium meriti, nihilominus quando homo po-

tiam veri-  
ficari.

15.

Inter eos, qui dicunt, vltimam dispositionem causam eius, ita ut non sit verum dicere, quia homo procedere coneritur, ideo illi gratia infunditur, vel quia magis amat, seu perfectius conuertitur, ideo perfectior gratia illi infunditur, sed solum sit contritio finis proportionatus primæ gloriæ promerendæ, & alioqui procedit a persona iam grata per habitum infusum, qui in illa præsupponitur, & a quo actus illo formatus procedit, neque aliter in vltimo signo naturæ existit, ergo nihil illi deest, quominus sit meritorius de condigno, & non primæ gratiæ, quia illam supponit, ergo primæ gloriæ.

16.  
Impugna-  
tur.

mo po-



mo potest per actus suos nouum primum obtinere, non est cur dicamus, mereri idem nouo titulo, & non potius vltimus ad noua premia acceptari.

17. *Impugnatur amplius exemplo.* Explicatur, & confirmatur exemplo supra posito, nam si quis in eodem instanti iustificationis post consummatam iustificationem per primum Dei amorem, & infusionem gratiæ, ac remissionem peccati efficiat nouum actum vel humilitatis, vel gratiarum actionis, vt in Angelo potest facile intelligi, & in homine non est impossibile, tunc per illum actum procedentem à gratia non meretur primam gloriam, ad quam per gratiam acceptus iam erat, licet in eodem instanti, sed meretur nouum gradum gratiæ, vt probauit, & consequenter gloriæ, sed iuxta dictam sententiam ita se habet, qui in instanti omnino præuenitur per habituales gratias, & ex illa elicit primum dilectionis actum, nam ille tam supponitur iustus ad primum actum, quam ad secundum, & vtrunque elicit ex habitu, ergo æque tendit in vltiorem gradum gratiæ per primum actum, sicut per secundum. Possumusque alio exemplo vti: si ponamus hominem antea attritum baptizari, & in instanti, in quo consummatur baptismus, & iustificatur, iam non habere actum attritionis, & potius in eodem instanti per gratiam baptismalem ad nouum propositum bene viuendi excitari. Ille profecto per talem actum non merebitur primam gloriam, sed nouum augmentum gratiæ, & gloriæ, quia ille actus omnino est posterior iustificatione, & non aliter est meritorius, quam si postea tempore in alio instanti fieret, ergo perinde est de contritione iudicandum, si nullo modo est causa primæ iustitiæ, nisi finalis, & ab illa iam omnino præsupposita procedit. Denique declarari potest exemplo meriti de congruo per actum procedentem ab auxilio. Nam quia illud auxilium v. g. primum, à quo primus actus meritorius de congruo procedit, ad talem actum omnino supponitur, & solum datur, vt ille fiat, & non quia ille fit, ideo actus ille est meritorius noui auxilii, quod interdum posset dari in eodem instanti temporis, & posterior natura, estque tanquam augmentum gratiæ, eo modo, quo in auxiliis gratiæ potest esse augmentum, & quo Augustinus dixit, gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici. Ergo pari modo, si habitus gratiæ æque supponitur ad actum contritionis, tanquam auxilium necessarium ad illud efficiendum, contritio, quæ per illum libere fit, erit meritoria illius augmenti, cuius illa gratia capax est, & non primæ gloriæ, seu augmenti eius, & ita censeo in illa sententia magis consequenter dici, tamen quia fundamentum ruinofum est, tota machina ruit.

*Exemplum alterum.*

*Tertium exemplum.*

18. *Quam rationem afferant Thomista.*

Secundo igitur alii auctores, præsertim Thomista, licet omnino defendant, illum actum effectiue fieri ab habitu gratiæ, nihilominus negare non audent, quin sit dispositio præparans peccatorem ad gratiam recipiendam, & vera causa in eo genere dispositionis, seu materialis causæ infusionis primæ gratiæ, & ideo communiter vtuntur illa distinctione, quod in genere causæ materialis præcedit gratiam, licet in genere efficientis ab illa procedat, & sit posterior. Hanc ergo distinctionem præsentī rationi applicant, quia licet ille actus quatenus antecedit, vt dispositio, non sit meritorius de condigno, tamen cum in re ipsa procedat effectiue à gratia, ac proinde ab homine grato, in posteriori signo erit meritorius de condigno, non autem primæ gratiæ, quia illam supponit, & ab illa habet rationem meriti tanquam à suo principio, neque etiam augmenti primæ gratiæ, quia iam prima gratia data est intuitu illius, & proportionata illi, ergo primæ gloriæ. Quam rationem magis explicans Soto in 4. d. 16. q. 1. art. 6. & q. 2. art. 1. dicit, contritionem posse considerari, vel vt est prius natura à libero arbitrio, quam à gratia, vel vt à gratia efficitur, & est natura posterior. Et prio-

ri modo dicit, non esse meritoriam, sed tantum esse dispositionem materiale ad primam gratiam, at vero posteriori modo spectatam esse meritoriam primæ gloriæ ratione iam facta.

Veruntamen distinctio hæc sic declarata multa indiget consideratione, quia vel errorem inuoluit, vel non potest subsistere. Cum enim in priori membro Soto considerat contritionem vt procedentem à libero arbitrio, vel præcise loquitur de libero arbitrio excludendo omnem gratiæ influxum, & cooperationem, vel loquitur de libero arbitrio, vt cooperante gratiæ: prior consideratio inuoluit errorem, & metaphysicum, & theologicum, posterior vero ipsam partitionem destruit, ergo. Prior pars minoris probatur primo, quia non potest talis actus concipi, vt prius in aliquo signo naturæ elicitus à solo libero arbitrio, quam ab aliquo principio gratiæ, siue illud sit actuale auxilium, siue aliquis gratiæ habitus. Quia liberum arbitrium præcise sumptum non est sufficiens principium contritionis, vt ex hinc constat, non potest autem actio esse ab vno principio insufficiente, & quasi partiali prius natura, quam ab alio conprincipio, quod integrum principium complet. Quod maxime verum est in præsentī, quia liberum arbitrium comparatione gratiæ est minus principale principium, quod agere non potest, nisi à gratia motum, & quasi instrumentum eius. Et confirmatur, quia non potest intelligi liberum arbitrium, vt eliciens contritionem, prius natura, quam intelligatur Deus, vt cooperans illi, tum vt causa prima ordinis supernaturalis cooperans per concursum pertinentem ad ordinem gratiæ, & vt dans principium proximum gratiæ, vel supplens illud, ergo illa consideratio contritionis est impossibilis. Et præterea illa admissa, contritio sic concepta non solum meritoria non esset, verum etiam nec dispositio ad gratiam, quia liberum arbitrium præcise spectatum non potest se ad gratiam disponere secundum fidem, vt contra Pelagium, & reliquias eius satis in lib. 3. & 8. probatum est.

Probatam iam altera pars minoris, quia si in primo membro distinctionis est sermo de actu ita procedente à libero arbitrio, vt etiam à gratia simul procedat, instatur alio dilemmate. Nam vel est sermo de libero arbitrio vt operante cum solo auxilio actuale gratiæ, vel vt cooperante cum habituali gratia. Prius membrum est contra ipsum Sotum, qui putat, actum contritionis non elici, vt à principio proximo à voluntate cum solo actuale auxilio, sed ab habituali gratia. Nam hinc fit, vt contritio non possit esse prius natura à libero arbitrio illo modo considerato, quia quod in re non est, nec prius natura est, nec sub ea ratione concipi potest. Posteriori autem membrum destruit primam distinctionem ipsius Soti. Quia non potest esse contritio prius natura à libero arbitrio, quam à gratia illa, cui ipsum liberum arbitrium cooperatur, vt iam ostensum est, ergo si illa gratia est habitualis, non prius est contritio à libero arbitrio, quam à gratia habituali, & consequenter nec potest contritio prius natura esse, vel fieri, quam gratia habitualis sit, quia non potest gratia habitualis prius natura facere, quam esse. Atque hinc infertur in vniuersum, contra hanc opinionem, illam duplicem considerationem esse impossibilem, vt supra libro 8. latius dixi, & illa posita non minus esse meritorium illum actum in vno signo naturæ, quam in alio. Probatam hæc illatio, quia in vtroque instanti naturæ ab eodem principio gratiæ habitualis procedit, quia in quocunque signo naturæ dispositio illa consideretur, debet necessario concipi, vt procedens ab aliqua gratia, ergo necessario concipienda est, vt procedens à gratia habituali, quia non aliter procedit, vt supponitur, quia si vere concipiatur, ita concipienda est, sicut in re fit, ergo in quocunque signo naturæ existat, meritoria erit de condigno. Item ille

19. *Cōsuetur proxima ratio, quod vel continetur, at errorem.*

20. *Vel se ipsam destruat.*



ille actus non minus est formatus per gratiam in primo signo, quam in quocunque alio, ergo non est minus meritorius. Antecedens patet, quia repugnat actum per gratiam habitualem factum esse, vel concipi informem, cum per ipsum gratiæ habitualis influxum formetur, in illa autem sententia, ut dixi, non potest ille actus concipi, ut in re ipsa factus ab homine, nisi ut procedens ab habituali gratia. Nam si fieret à voluntate cum solo alio auxilio actuali, tunc non posset fieri rursus ab habituali gratia, quia non potest fieri simul à duplici principio proximo totali in suo ordine, nec duplici actione, quorum altera prior natura, alia posterior natura sit. Hæc ergo sententia in illo fundamento procedens explicare certe non potest, quomodo contritio sub vna ratione sit meritoria de condigno, & non sub alia, & consequenter vix potest explicare, cur non sit meritoria non tantum gloriæ, sed gratiæ, ut posterius natura ratione talis actus inditæ, quia si infunditur ratione talis actus, & ille iam est formatus, & meritorius de condigno, infundetur propter meritum eius. Quod si dicas, hoc repugnare, quia supponitur gratia esse principium talis actus, fateor repugnantiam, dico tamen, hanc sequi ex illa sententia, si illa dispositio supponatur procedere ab habituali gratia. Nisi dicatur, bis procedere, & à duplici principio sufficiente, & totali in suo ordine, scilicet prius ab aliquo auxilio, quod cum sola voluntate sufficit ad eliciendum talem actum, & iterum ab eadem voluntate cum habitu, quod non minus repugnans, & vanum est.

21. *Inter eos, qui ultimam dispositionem ab habitu gratiæ non procedere aiunt, quæ rationem quidam asserat, quod mereatur primam gloriam.* Aliter ergo sustinenda est assertio, eiusque ratio reddenda, supponendo aliam sententiam, quam verissimam credimus, de efficiente principio illius primi actus, qui est dispositio ad primam gratiam habitualem, nimirum proximum principium gratuitum eius non esse ipsammet primam gratiam, seu habitum eius, sed esse actuale auxilium, per quod Deus supplet efficientiam habitus. Et hoc principio posito duobus item modis potest assertio defendi, & ratio eius reddi. Prior est, si dicamus, illum primum actum esse meritorium primæ gloriæ, non tamen pro illo met instanti temporis, sed prout durat in tempore immediate sequenti post illud instans. Ratio prioris partis est, quæ in principio capitis est posita, quia pro illo instanti actus non est ab habitu gratiæ, quod requiritur ad meritum de condigno, & licet in illo met instanti aliquo modo formetur, est tantum quasi passivæ, & concomitanter, quod non satis est ad meritum de condigno. Ratio vero posterioris partis est, quia in tempore immediate post instans iam ille actus conservatur per habitum gratiæ, etiam physice, vel saltem moraliter, & est ab homine iam grato quoad continuationem, seu conservationem, ergo id satis est, ut ille actus incipiat esse meritorius de condigno, intrinsece quidem in ipso tempore, extrinsece vero, & quasi per ultimum non effectalis meriti in primo instanti, ergo sic erit meritorius primæ gloriæ de condigno. Quod si instes, quia potest contingere, quod ille actus non continueretur post illud instans, respondendum erit consequenter ad hanc sententiam, ex illa hypotheticalem hominem non habiturum gloriam ex merito proprio, sed ut hæreditatem ad quam admittitur ex merito Christi. Neque illud esset inconueniens, ut supra dixi. Quia vero casus moraliter, & humano modo non contingit, ideo modum illum merendi primam gloriam satis esse, ut absolute, & simpliciter dicere possumus, iustos mereri primam gloriam, per actum, quo se perfecte ad gratiam disponunt. Et hunc modum infinuat Bellarm. dicto capit. 20. cum in fine illius ita concludit. *Quod si concedatur, rem eandem multis titulis posse deberi, sine dubio ultima dispositio post infusionem gratiæ continuata, meritoria erit vite æternæ.* Idem Gabr. in 4. ubi supra, nam de actu dilectionis, qui est dispositio

ad gratiam, sic inquit, *Ut procedens non est proprie meritorius de condigno, quia non est à charitate elicitus, sed ut continuatus est meritorius, quia gratia, & charitas continuationem præveniunt.* Et infra expresse negat, actum illum esse meritorium in primo instanti, sed insequentibus.

Nihilominus hic modus nobis non satisfacit. Primo quia non defendit uniuersaliter assertionem, & *Impugnatur* (ut ita dicam) per se ex vi perfectæ dispositionis ad tamen gratiam, seu est quasi accidentarium, & in rigore primo illo contingens, quod per se loquendo, posset deficere. *Secundo*, ac præcipue, quia licet verum sit, illum ut *Impugnatur* continuatum habere nouum meritum de condigno, *tur. 2.* tamen illud est meritum augmenti gratiæ, ut in superioribus probaui, ergo consequenter est meritum augmenti gloriæ, ergo non est meritum primæ gloriæ, quia non potest vtrunque cadere sub idem meritum, seruata debita æqualitate. Tertio quia si actus ille solum est meritorius primæ gloriæ ratione continuationis, non potest mereri de condigno totam gloriam correspondentem primæ gratiæ infusæ eiusdem actus, ut in primo instanti fuit dispositio ad illam, ergo non est meritorius de condigno primæ gloriæ. Probatur consequentia, quia prima gloria est tota illa, ad quam ratione primæ gratiæ homo ille acceptatur. Vnde sicut prima gratia non dicit aliquam minimam gratiam, nec eundem gradum gratiæ in omnibus, sed totam illam, quæ primo infunditur, iuxta dispositionem recipientis: ita prima gloria est tota illa, quæ primæ gratiæ debetur. Hanc ergo gloriam non potest mereri actus ille ratione solius continuationis. Quod probatur, quia illa continuatio, quæ immediate sequitur post instans iustificationis, non est definita, sed potest esse maior, vel minor, & quocunque instanti signato post primum, antea fuit, & consequenter etiam eius meritum non est definitum, donec certa duratio inter duo instantia signata determinetur, ergo non potest immediate post instans iustificationis esse definitum meritum tantæ gloriæ, quanta respondet primæ gratiæ, sed successive fieret, & cresceret, donec tanto tempore duraret, quantum esset necessarium, ut perueniret ad illum gradum. Vnde renouimur in rationem iam factam, quia per totam illam durationem augebitur gratia, & gloria cum ad æquationem ad meritum additum per continuationem, ergo illud met non potest esse meritum primæ gloriæ.

Eo vel maxime (estque quarta ratio) quod meritum solius continuationis parum est, ut dixi supra, *Quarto.* respectu ipsius actus, prout in principio fit quoad substantiam, & existentiam suam, ergo non potest esse sufficiens ad merendum de condigno totam primam gloriam, præsertim immediate post instans iustificationis, sed oportet continuationem esse multi temporis, & in illo non augeri gratiam, neque gloriam quod absurdum est. Potestque quinto explicari, *Quinto.* & confirmari, quia si ponamus, quod impossibile non est, voluntatem desistere ab actu, quo se disposuit ad gratiam immediate post instans iustificationis, & in eodem tempore elicere nouum actum meritorium, certe per illum non mereretur primam gloriam, sed augmentum gratiæ, & gloriæ, ut videtur per se notum, ergo eadem ratione contritio, ut continuata post primum instans iustificationis, cum gratiæ augmentum, & consequenter gloriæ mereatur, primam simul gloriam mereri non potest. Dices fortasse, cum totus actus post primum instans perseverat, non mereri tantam gloriam, ratione solius continuationis, sed etiam ratione suæ entitatis, seu secundum se totum. Sed hoc non satisfacit, quia ille actus nunquam procedit à gratia habituali secundum entitatem, seu productionem suam, sed solum secundum continuationem, seu conservationem, ergo si ad meritum de condigno necessarium est, ut actus procedat à gratia habituali, quam supponat,

*Occurritur instantia.*

*Evasio non satisfaciens.*



nat, nunquam potest esse meritorius de condigno gloriæ, nisi ratione solius continuationis, prout aliquam circumstantiam meriti addit actui iam producto. Vel certe è contrario si actus ille immediate post instans iustificationis potest esse meritorius de condigno ratione gratiæ superuenientis ipsi, & informantis illum, licet ab illa non prodierit, profecto idem meritum gloriæ habere potest, & debet in primo instanti iustificationis præcise spectato, etiam si actus amplius non durer.

24. *Explicatur iam vera ratio de merito primæ gloriæ, quod non sit contritio prius natura, quam formatur à gratia.* Est ergo vera, & communis explicatio huius meriti secundum communem sententiam. Quæ in illo actu duo instantia naturæ distinguit. Primum, in quo elicitur à libero arbitrio moto à Spiritu Sancto per solum speciale auxilium: secundum, in quo gratia ratione talis dispositionis infunditur, per quam persona sanctificatur, & consequenter omnes eius boni actus, qui in eodem instanti moraliter sanctificantur, & formantur. Contritio ergo priori modo spectata non meretur de condigno primam gloriam, tum quia ut sic non est à gratia habituali, nec per illam adhuc formatur, tum etiam quia non supponit primam gratiam, neque illam de condigno meretur, ergo nec meretur primam gloriam. Dicunt aliqui, ipsam contritionem, vel actum dilectionis Dei per se facere hominem dignum primæ gloriæ, etiam si à gratia non procedat, nec illa informetur, & ita mereri illam de condigno, vel independentem à gratia habituali sanctificante, vel merendo etiam illam de condigno. Sed hæc doctrina satis est in superioribus refutata, nititur enim in fundamento valde falso, quod solus actus formaliter expellat peccatum, & hominem sanctificet, & filium Dei adoptivum intrinsece constituat. Respondetur ergo negando assumptum, quia in l. 7. satis improbatum est.

*Effugium remouetur.* Altero vero modo spectata contritio, ut iam formata per gratiam in posteriori signo naturæ, esse potest meritoria primæ gloriæ. Ad quod suadendum natura, cū induci possunt verba Concilii Trident. dicto capit. iam forma 16. Cum ipse Christus Iesus tanquam caput in membra, & ita intelligi tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem infuset, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur, & subsequitur, & sine qua Deo grata, & meritoria esse non possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, diuina legi probuit vitam statim satisfecisse & vitam æternam suo etiam tempore. sit amen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur. Hæc enim omnia integre, ac omnino in iustificatis, & contritione eorum à primo instanti intrinseco iustificationis inveniuntur: ergo nihil illis deest, quominus per ipsam contritionem vitam æternam (id est, primam gloriam, ut supra exposui, & probavi) vere, ac de condigno promereantur. Minor probatur, quia in illo instanti vere est homo iustificatus, & Christus in eum virtutem infuset tanquam vitis in palmitem. Vbi nomine virtutis non solum habitus, sed etiam auxilium, & omne donum gratiæ sanctificantis intelligitur, ut ex subiunctis verbis constat, & supra etiam probatum est. Hæc ergo virtus & antecedit bonum contritionis opus per auxilium efficax præueniens, & comitatur per auxilium adiuuans, seu concomitans, & subsequitur per gratiam sanctificantem, & formantem talem actum. Vnde verissime dicitur in Deo factum, & Deo gratum, ergo nihil illi deest, iuxta doctrinam Concilii, ut sit meritorium de condigno. Ergo est sic meritorium primæ gloriæ. Probatur hæc consequentia, tum quia nullum præmium magis proprium illius meriti, & operis assignari potest, cum non possit esse meritum gratiæ, quæ supponitur ut principium eius, saltem constituens illud in esse meritorii de condigno, ad primam autem gloriam non comparatur ut ad principium, sed ut ad terminum. Vnde illam non supponit, imo nec acceptationem ad illam,

ut statim dicam. Tum etiam ex verbis Concilii, quod ibi specialiter vitam æternam expressit. Et fortasse non sine mysterio. Expendi etiam potest, quod in canon. 32. absolute definit Concilium, *Homini iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut sint etiam merita ipsius iustificati.*

Ratio autem assertionis est, quia non est de ratione operis meritorii de condigno, ut ad illud antecedar gratia habitualis tempore, vel natura in genere causæ efficientis, quia sufficiens principium efficiens talis operis esse potest motio diuina, quæ quidem cum sit ab ipso Spiritu Sancto mouente, licet nondum inhabitante, ex parte principii efficientis est sufficiens ad meritum, si aliunde ceteræ conditiones concurrant, sed in eo actu concurrunt ceteræ conditiones, nam in eodem instanti est actus hominis iusti, & est formatus per gratiam sanctificantem, de ceteris autem res est clara, ergo nihil ibi deest. Declaratur amplius vis huius rationis, quia gratia habitualis ut sanctificans personam merentem, tribus modis potest cogitari, ut conditio necessaria ad meritum de condigno. Primo ut principium physice eliciens actum meritorium, & hoc titulo sine dubio non est necessaria, ut ostendit ratio facta, quod illa efficientia cum æquali bonitate, & sanctitate actus potest per auxilium suppleri. Vnde multi putant, gratiam habitalem, quæ est in essentia animæ, nullam efficientiā physicam habere in actus meritorios, & nihilominus esse necessariam ad meritum. Alii non admittunt virtutes morales infusas, & nihilominus dicunt, actus ipsos morales ab homine grato factos esse meritorios de condigno, etiam si à gratia habituali, vel habitibus eius physice non fiant. Imo etiam admissis virtutibus moralibus per se infusis, actus elicti ab acquisitis possunt esse meritorii, vel semper, si sint in homine iusto, ut aliqui volunt, vel aliquando, si ex auxilio supernaturali aliquo modo fiant, ergo ex hac parte non est necessaria gratia habitualis ad hoc meritum, neque defectus talis efficientiæ obstabit, quominus contritio sit meritoria de condigno. Secundo potest gratia concurrere, ut dignificans moraliter personam operantem, antecedenter ad opus ipsum, ita ut ipsum opus in primo signo naturæ, in quo fit, intelligatur prodire à persona sancta, & digna. Et hoc modo potest quidem gratia conducere ad meritum, vel ad maiorem valorem, & æstimationem eius, non tamen est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessorem, quia actus non habet principalem suum valorem à persona proxime operante, sed à Spiritu Sancto mouente per auxilium, & dante actui bonitatem illius valoris, & meriti capacitatem. Tertio requiritur gratia, ut tollens obstaculum peccati, & constituens personam capacem iustitiæ apud Deum, ita ut illum sibi obligare, & debitorem suum efficere valeat. Et hoc titulo est gratia simpliciter necessaria ad meritum de condigno. Quod recte distinxit Caietan. dicta q. 114. art. 7. dicens, gratiam dupliciter requiri ad meritum de condigno, scilicet, ut constituens hominem in statu remunerabili, vel ut principium actus meritorii. Et primum quidem est simpliciter necessarium, quia si quis sit indignus remuneratione, non potest esse capax meriti de condigno talis remunerationis. Ac propterea non potest quis sibi mereri de condigno reparationem post lapsum, quia tale meritum diceret ordinem ad statum, in quo quis sit indignus præmio, ut supra dictum est. Secundum autem intellectum de principio physico non est necessarium, ut dixi, intellectum vero de morali, licet ordinarie sit antecederet necessarium quoad merita, quibus aliquod gratiæ augmentum, vel aliquod donum gratiæ de iustitia sit merenti debitum, non tamen est simpliciter necessarium, ut gratia præcedat per modum principii actiue influentis, sed sufficit, ut ad sit gratia in instanti ipsius meriti, & dignificet actum, sanctificando personam,

26. *Suadetur deinde ratione.*

*Declaratur expendendo triplicem modum necessitatis gratiæ ad meritum. Primus modus.*

*Secundus.*

*Tertius.*



sonam, & constituendo illam in statu remunerabili. Cum ergo ita adlit gratia contritioni in primo eius instanti, & ex parte principii suppleatur per auxilium quicquid necessarium est ad tale meritum, nihil deesse credendum est contritioni sic formata, quominus primæ gloriæ de condigno meritoria sit. Quod solutione argumentorum magis confirmabitur.

27. Ad primum de expectatione primæ gloriæ ex merito respondetur, peccatorem priusquam iustificetur, non posse absolute sperare gloriam ex merito, cum illud non habeat, post iustificationem vero posse illam sperare ex merito in ipsa iustificatione habito. Vnde non solum potest hanc spem habere post iustificationem, sed in ipso momento instanti iustificationis, si ordine saltem naturæ post consummatam iustificationem statim huiusmodi spem concipiat. Et præterea etiam ante iustificationem potest peccator quasi sub conditione sperare gloriam ex merito ipsiusmet poenitentiae, si per illam ad iustificationem peruenerit, seu potest sperare, se acturum talem poenitentiam, qua & iustitiam ex misericordia, & gloriam ex merito consequatur. Nihil enim horum per se repugnat, neque in argumento impugnatur.

28. Ad secundum de æquiparatione gratiæ, & gloriæ negatur consequentia, quia licet nemo acceptetur ad gloriam, nisi per gratiam, & ideo nemo mereatur gloriam sine gratia, non est tamen necessarium, ut simul gratiam mereatur, nisi tunc solum, quando gratia non supponitur. Si vero gratia supponitur gratis infusa, potest quis mereri gloriam, licet non mereatur gratiam. Vnde ad replicam, quia si gratia esset gratis infusa, etiam acceptatio ad gloriam gratis facta supponitur, cum per ipsam gratiam fiat, & ideo repugnat fieri ex merito. Respondetur in primis distinguere posse acceptationem ad gloriam ab ipsa gloria, vel redditione eius. Nam ex parte gloriæ non repugnat simul duplici titulo dari, scilicet, ut hæreditas filiationi adoptiue debita, & ut corona merito respondens, tum quia Christus habuit gloriam corporis utroque titulo, magisque rigorofo, tum etiam quia inter illos duos titulos non est repugnantia, & vnus addit perfectionem alteri. Ex parte vero acceptationis distinguere potest duplex acceptatio, iuxta duplex fundamentum eius, vna ratione gratiæ, altera ratione operis meritorii, & ita facile intelligitur, vnam esse gratuitam, & aliam remuneratiuam: quia cum sint distinctæ secundum rationem formalem, possunt diuerso modo fieri. Et licet illi duo modi sint repugnantes, respectu eiusdem acceptationis, non tamen repugnat illas duas acceptationes cum diuersis respectibus in eandem gloriam cadere: quæ absolute loquendo, non potest dici dari gratis, sed simul ut corona, & ut hæreditas, ut Concilium dixit. Quod si quis nolit duas ibi acceptationes distinguere, sed vnam simul factam duplici titulo etiam secundum ordinem naturæ, facile potest id etiam intelligi. Nam Deus cum infundit gratiam, supponit in homine contritionem de se informem, & ita simul, & quasi vnico voluntatis actu acceptat hominem ad gloriam, tum propter gratiam, quam gratis infundit, tum propter contritionem, quam ut actum bonum hominis iam iustificati intuetur, & ideo simul acceptat talem hominem ad gloriam, ut filium hæreditatem paternam bene merentem. Et ideo talis etiam acceptatio ad gloriam non fit omnino gratis, sed fit gratis respectu hominis secundum se spectati, fit autem ex debito iuris hæreditarii, respectu gratiæ, & ex debito meritorio, & de iustitia respectu actus contritionis formatae per gratiam.

29. Ad tertium concedimus membrum de duratione antecedente, vel consequente iustificationem, quia hoc meritum non fit per actus durationem præcedentes, vel sequentes iustificationem, sed per actum concomitantem illam. Et ad primam proba-

tionem in contrarium, negatur maior, scilicet, ad meritum de condigno esse necessarium, ut habitus gratiæ, tanquam principium actus meritorii supponatur, quia ut ostendimus, potest hæc ratio principii per auxilium speciale suppleri, & ita potest meritum de condigno per habituales gratias superuenientem ordine naturæ, & informantem compleri, ut recte sensit Bonauent. in 4. d. 17. q. 1. art. 2. ad 1. & indicat Caietan. 1. 2. q. 21. art. 3. quatenus ait, si ex parte actus sit aptitudo ad meritum vitæ æternæ, ex parte personæ solum requiri, ut sit in statu gratiæ. D. Thomas autem ibi allegatus, cum dicit, gratiam esse merendi principium abstracte loquitur de gratia, ut adiuuat naturam ad bene, & pie operandum, quod per auxilium, & per habitum fieri potest, ut patet ex dicta q. 114. art. 2. in ratione prima, & ex solutionibus ad 1. & 2. Quia vero ibi loquitur de merito vitæ æternæ, quod non est, nisi de condigno, ideo ibi gratiam, etiam sanctificantem requirit, sed non dicit necessariam esse, ut principium ipsius actus, sed ut priorem ipso merito in ratione meriti de condigno, scilicet, ut sanctificet personam, reddatque illam capax talis meriti. Et in eodem modo intelligendus est in altero loco primæ partis, non est enim sibi contrarius, sed formaliter loquitur. Nam cum dicit, ad conuersionem in Deum, per quam aliquis se ad gratiam præparat, non esse necessarium habitum gratiæ, intelligit, non esse necessarium ad efficiendum talem actum in esse physico, & reali: cum vero ait, ad conuersionem meritoriam beatitudinis esse necessarium habitum, loquitur de eadem conuersione, ut meritoria est, nam debet formari per gratiam habituales, & ea ratione dicitur esse merendi principium, quia constituit personam in statu merendi de condigno, quauis aliter id faciat in prima conuersione, quam in sequentibus, ut dictum est. Ad secundam vero probationem, quæ ibi adiungitur, respondetur, gratiam superuenientem actui, & ratione illius homini infusam, non augere quidem bonitatem eius, nec meritum quoad proportionem, quam habet actus cum tali præmio, nihilominus tamen augere perfectionem meriti in virtute obligandi, & merendi de iustitia, constituendo personam in statu capaci talis condignitatis ad præmium, & hoc necessarium non est, ut gratia habitualis antecedit actum quoad esse illius in genere principii efficientis, sed satis est, quod in genere causæ formalis antecedit actum ut meritorium de condigno, licet superueniat illi prius natura facto. Neque etiam oportet, ut homo nouam cooperationem habeat ad hanc gratiæ dignitatem recipiendam: sufficit enim prior, quam habuit, se ad illam cum auxilio gratiæ disponendo, ut illa obtenta, dignitas etiam, & efficacia merendi gloriam eidem dispositioni accrescat.

In tertia probatione petitur, an vltima dispositio, mereri possit augmentum gratiæ, & cur non potius illud, quam primam gloriam mereatur. Quidam enim propter argumentum factum hoc probabile censent. Sed re vera verisimile non est, ut recte dixit Mendoça supra concl. 2. Et ratio propria est, quia prima gratia data est intuitu talis dispositionis, & proportionata illi, & ideo actus ille iam habuit circa illam primam gratiam totam causalitatem, quam habere potuit in genere dispositionis, vel etiam meriti de condigno, ut postea videbimus, ideoque non potest per solam gratiæ informationem fieri meritoria augmenti eiusdem gratiæ, quia hoc excedit proportionem eius, quod est contra rationem meriti de condigno. Quod magis declaratur à posteriori, quia si homo per illam dispositionem ut formatam gratia mereretur augmentum gratiæ, mereretur etiam augmentum gloriæ, iuxta dicenda in capite sequenti. At hoc est ultra condignitatem talis actus, quia ille actus de se non est proportionatus, nisi tantæ gloriæ, quanta

Ad 1. probationem in num. 5.

Ad secundam ibid.

30. Ad 3. probationem in eodem n. 5. aliorum responsio rejicitur.



quanta correspondet cum proportionem perfectioni talis actus, & gratiæ, à qua processit, vel per quam informatusest, ergo non est capax meriti ulteriori gloriæ. Denique si æqualis contritio esset secunda, id est, ab homine iam iustificato elicitæ, non responderent illi gradus gloriæ, nisi secundum proportionem ad tantam intentionem eiusdem contritionis, suppositis aliis conditionibus ad meritum gloriæ requisitis, ergo à fortiori æquali contritioni primæ non possunt plures gradus gloriæ respondere, sed tota illa gloria est prima respectu tantæ gratiæ, & correspondet illi contritioni ut elicitæ in primo instanti; ergo non potest illam pro eodem instanti esse meritum augmenti gloriæ, & consequenter neque gratiæ, quia hæc duo semper coniuncta sunt in merito, ut dicemus in capite sequenti.

31.  
Vera solutio.

Ad illam ergo tertiam probationem negatur sequela, & ad testimonium Concilii Tridentini primo loco inductum respondeo, cum Concilium dicit iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & gloriæ augmentum, non dicere, neque intelligere, iustos hæc omnia mereri per singula bona opera, sed indefinite per opera bona, per quædam merendo augmentum gratiæ, & gloriæ, per aliquod ipsam vitam æternam: quomodo autem sit unicuique operi suum præmium attribuendum, non declarat Concilium, sed Theologis secundum rectam rationem, & uniuscuiusque operis proportionem explicandum relinquit. Ad rationem respondetur, dupliciter posse intelligi, contritionem per informationem gratiæ crescere in virtute meriti, vno modo, quia crescit in ordine ad maius præmium, alio modo quia in ordine ad idem præmium recipit maiorem vim, efficaciam, & perfectiorem modum merendi: & prius augmentum extensivum, secundum autem intensivum vocari potest. Prior ergo modus falsus est, quia illa dispositio ad gratiam non fit proportionata maiori gratiæ, & consequenter, neque maiori gloriæ, quam illi primæ gratiæ connaturaliter respondeat. Posterior ergo modus verus est, nam illa dispositio secundum se, & ut antecedit, solum dispositivæ, & secundum quandam congruitatem postulat tantam gratiam, eo autem ipso, quod gratia informatur, quasi fortificatur, & dignificatur, ut maiori vi, & obligatione gloriam exigat, quamvis non aliam, neque maiorem, quam tantæ gratiæ proportionatam, postulare possit. Unde licet contritio, per se spectata, & ut procedit ab auxilio immediate gratiam respiciat per modum dispositionis, nihilominus secundum alteram posteriorem rationem immediate respicit gloriam, & non gratiam, quia sub hac ratione iam supponit gratiam totam, à qua habet illam vim perfecte merendi. Et ideo non procedit altera confirmatio ibi addita, quod operans plus intendit crescere in gratiâ, & gloria, quam eandem gloriam, ad quam ius filiationis iam habet, novo titulo promereri. Est enim id verum, quando opus est, proportionatum illi augmento, ut contingit in illo, qui sine proprio actu iustificatus est per sacramentum, & postea bene operatur, ille enim quamvis in sua iustificatione non meruerit primam gloriam, illam postea non meretur, sed augmentum gloriæ, quia prior iustitia nullo modo data fuit ratione actus postea subsequuti, & ille actus de se tendit ad ulteriorem gratiam: secus vero est, de se tendit ad ulteriorem proprium contritionis, vel dilectionis actum, tunc enim actus ille immediate ordinatur, & quasi adæquatur gratiæ, quæ ratione ipsius datur, & ideo non tendit ad ulteriorem, sed immediate ad gloriam tali gratiæ correspondentem, ideoque solum ad illam primam gloriam promerendam proportionatus est.

Ad confirmat.

32.  
Ad 4. probationem in fine eius n.

5.

Ad tertiam, & ultimam probationem principalem sumptam ex comparatione inter primam gratiam, & augmentum eius, respondetur, probare optime, quod diximus, nimirum per gratiam superue-

Pars 3.

nientem actui, cuius intuitu datur, non augeri meritum actus extensivæ, seu in ordine ad maius præmiū, alioquin recte procedit argumentum, quod si dispositio ad gratiam per superuenientem gratiam heret meritoria maiori gratiæ, etiam actus meritorius augmenti gratiæ, per ipsammet, & in eodem instanti, & posterius natura auctam, fieret meritorius maiori præmiū, & noui augmenti gratiæ, est enim eadem proportio: consequens autem est falsum, ut satis probat argumentum factum, & supra etiam dictum est: Non procedit autem argumentum contra meritum de condigno primæ gloriæ. Nec quoad hoc est similis ratio. Nam actus, per quem meretur iustus augmentum gloriæ, à principio (ut sic dicam) seu primo signo naturæ, seu productionis suæ est meritorius de condigno augmenti gratiæ, quia iam supponit gratiam, à qua potest illam perfectionem meriti habere, & ideo gradus gratiæ per tale meritum additus nullam perfectionem eidem merito addere potest. At vero actus, quo prima gratia dispositivæ obtinetur, ut præcise procedit ab auxilio, non potest habere perfectam rationem meriti, quia non supponit personam capax iuris iustitiæ apud Deum, & ideo per superuenientem gratiam potest in e ratione perfici, quia per gratiam constituitur persona capax iuris iustitiæ apud Deum.

Sed quæri tandem in hoc puncto potest, an qui iustificatur per Sacramentum cum sola attritione, quam actu habere supponitur, mereatur primam gloriam per illam attritionem ut gratia formatam? Videtur enim illam mereri, quia ille actus est bonus, & supernaturalis, & hominis iusti, ergo meritorius de condigno, & non gratiæ, quia illam supponit, ergo primæ gloriæ. Et ad idem videntur cum proportionem posse applicari omnia dicta de contritione. Item potest interrogari, an actus fidei, & spei, qui forte præcesserunt ante instans iustificationis, durarent tamen intrinsece usque ad instans iustificationis, vel in eo simul inceperunt cum actu charitatis, ut in Angelis, an illi sint meritorii primæ gloriæ de condigno? Videntur enim non esse meritorii de condigno, quia omnino antecedunt tempore, vel saltem natura actum charitatis, & ita non ordinantur per illum in finem charitatis nec formaliter, nec virtute, ergo non potuerunt esse meritorii de condigno, siue gratiæ siue gloriæ.

33.  
Quæsitum.

Quæsitum

Ad prius quæsitum respondeo in primis, attritionem non mereri primam gloriam totam, quæ responder primæ gratiæ, quæ ratione tantum Sacramenti datur. Probatur, quia talis actus imperfectus est, & de se improporcionatus tantæ gloriæ. Adde deinde nihil illius gloriæ, quæ gratiæ sacramentali respondet, cadere sub meritum illius attritionis. Probatur, quia (ut infra ostendam) qui iustificatur cum sola attritione per sacramentum non meretur etiam de congruo primam gratiam, quæ per sacramentum datur, ergo nec meretur de condigno primam gloriam illi gratiæ respondentem. Probatur consequentia, quia sicut illa gratia non datur villo modo intuitu talis actus, sed præcise intuitu meritorum Christi, ita etiam tota illa gloria non datur ut corona iustitiæ debita tali homini, sed propter sola merita Christi, tamen correspondens gratiæ, quæ propter eadem merita data est. Dices, imo illam gratiam dari intuitu talis actus, nam de attritione dicit Concilium Tridentinum, quod impetrat gratiam in sacramento, ergo ille, à quo impetrat, confert gratiam intuitu, & ratione talis actus. Et in sess. 6. cap. 7. docet pro ratione dispositionis dari gratiam iustificantem. Quod verum est etiam in iustificatione, quæ virtute sacramenti fit, etiam quoad gratiam illam, quæ ex opere operato datur, ut est communis opinio Theologorum, & in materia de Sacramentis à nobis traditum est: ergo etiam infunditur talis gratia intuitu illius actus attritionis tanquam dispositio

34.  
Resolutio  
1. quæsitum.

Instantia  
ex Concil.  
Trident.

Yy

his



Dissoluitur

nis necessariæ, ergo hoc satis est, ut illa dispositio informata per gratiam mereatur gloriam illi respondentem. Respondeo attritionem illam dici impetrare gratiam, non per specialem modum orationis, nec per proprium meritum de congruo, ut infra ostendam, sed quia illa posita ex lege Dei datur gratia, hic autem modus impetrandi esse potest, etiam si conditio ex lege Dei postulata nullo modo sit talis, ut eius intuitu detur effectus, sed tantum intuitu promissionis Dei, & meriti Christi, propter quod facta est. Unde ad alteram partem dicitur, illam non esse dispositionem ex se proportionatam effectui, sed ex lege Dei requisitam, magis ad remouendum obicem peccati, saltem quoad rationem voluntarii, quam positue præparantē subiectū: cuius signum est, quia ubi peccatū non supponitur voluntariū propria voluntate personæ recipientis sacramentū, talis dispositio necessaria non est, & in aliis satis est, quod præcesserit, & virtute perseveret, quia hoc satis est ad remouendū voluntariū circa peccatum. Er propterea non est talis illa dispositio, ut eius intuitu proprie loquendo, detur sacramenti effectus, id est, quod ratione illius infundatur gratia, nisi valde per accidens, & ex sola extrinseca Dei ordinatione, & ideo nec acceptatio ad talē gloriā fit vllō modo ratione talis dispositionis, ideoque illa nō est meritoria de condigno talis gratiæ.

34.  
Absoluitur  
1. quasi  
resolutio.

Nihilominus tamen cenſeo, illam attritionem formatam esse meritoriam alicuius gradus gloriæ, ultra totam gloriam correspondentē gratiæ sacramentali ut hereditatem, & non ut coronam, & consequenter etiam mereri aliquem gradum gratiæ ultra totā sacramentalem. Prior pars probatur optime ratione dubitandi supra posita, quia ille est actus supernaturalis hominis iusti, & consequenter meritorius vitæ æternæ, vel augmenti eius iuxta generalem regulam Concilii Tridentini. Posterior vero pars sequitur ex priori, quia gloria non ereſcit, nisi aucta gratia, neque potest aliquis mereri gradum gloriæ, nisi vel habere supponatur, vel mereatur proportionatum gradum gratiæ, sed ibi non supponitur talis gradus gratiæ, ut constat, ergo cadit sub idem meritum. Vnde fit, ut ille actus sit meritorius augmenti gratiæ, & consequenter secundæ gloriæ, & non primæ. Et hinc fit, ut maiorem gratiam recipiat, & ad maiorem gloriam acceptetur, qui habet actū attritionis præsentem, quando iustificatur per sacramentum, quam ille, qui prius habuit, & ab illo cessauit, quia ille meretur augmentum gratiæ, & gloriæ de condigno, quod alter nō meretur. Et eadem ratione, qui maiorem attritionem elicit, maiorem fructum gratiæ, & gloriæ consequitur, quia habet actum maiorem, qui cæteris parib⁹, magis est meritorius. Quod si quis velit dicere totam illam gratiam maiorem, & auctiorem simul natura infundi ex efficacia sacramenti in homine disposito, & ita nullum gradum gratiæ tribui ex merito de condigno, facile potest id defendere. Nihilominus tamen illo etiam dato, non cenſeo illum mereri de condigno totam gloriam respondentem illi gratiæ, sed ad summum illud augmentum gloriæ respondens illi augmento gratiæ, quod ratione talis dispositionis datum est, quia cum illo habet aliquam proportionem supposita gratuita collatione tantæ gloriæ, non tamen cum tota gloria, ut ratio supra facta probat.

35.  
Quæſitum  
2. diluitur.

Ad aliud quæſitum respondeo, quoties homo in instanti iustificationis per plures actus supernaturales actu disponitur, melius disponi cæteris paribus, quia perfectio dispositionis non tantum ex intensioe actus, sed etiam ex multitudine actuum cōſurgit. Vnde fit, ut ratione talis dispositionis integræ maior illi gratia gratis detur, quam si solum haberet vnum, vel alium actum. Ut v.g. si vnus disponitur per solum amorem super omnia, quia non occurrerit cogitatio doloris, vel propositi, alius vero duos, vel tres simul habeat, maiorem primam gratiam percipit, & ita etiam si habeat spei, & fidei actus, intuitu omnium si-

mul datur intensior prima gratia. Quæ omnia consequuntur ad doctrinam Concilii Tridentini, quod vnicuique infunditur gratia iuxta illius dispositionem. Ex quo vltius concludimus, omnes illos actus esse meritorios primæ gloriæ, non quidem singulos totaliter, sed partialiter, seu cum proportionem. Et in hoc sensu recte dixerunt aliqui Theologi, primum actum fidei, si in illo instanti daret, vel fiat, & ordine naturæ antecedit non solum gratiam, sed etiam actum charitatis, fieri meritorium primæ gloriæ, quia ex se est proportionatus ad hoc meritum, & non indiget alia relatione charitatis, sed sola informatione per gratiam, quæ in eodem instanti accedat, & ita nihil ibi deest ad hoc meritum de condigno, seruata proportionem iam dicta.

Francisc. à Christo in 3. d. d. 25. q. 13. Mendo. in d. quodlibet. concl. 1. in discursu probationis tertie.

## CAPVT XXIX.

*An alia dona gloriæ sub meritum de condigno cadant?*

Concilium Trident. sess. 6. capit. 32. ad explicandum præmium meriti de condigno iustorum quatuor enumerauit, augmentum gratiæ, vitam æternam consecutionem eiusdem vitæ æternæ, & gloriæ augmentum. Ex quibus duo prima explicauimus hætenus. Circa tertium vero tractari poterat hoc loco grauis quæſtio de reuiuſcentia meritorum, quæ per superueniens peccatum mortificata fuere. Sed quia disputatio illa in tractatu de Poenitentia propriam sedem habet, & nos peculiarem de illa re disputationem inter alia opuscula edidimus, ideo ab illa controuersia nunc abſtinebimus. Solum ergo aduertere oportet, vitam æternam, & vitæ æternæ consecutionem, non esse duo præmia distincta, quia mereri mercedem, & solutionem mercedis, nō sunt duæ mercedes, quia res ipsa non cadit sub meritū, nisi quatenus retribuenda est operanti, & e contratio meritū eo tendit, ut obtineatur præmiū. Concilium vero illa duo distincte posuit, ut explicaret, quomodo vita æterna sub meritū de condigno cadat. Nam quia illud præmiū non statim datur, neque omnes, qui illud merentur, illud cōsequuntur, explicare oportuit, quo modo meritū illud certissimū, & infallibile sit, ut pote in diuina promissione fundatum. Ad hoc ergo declarandum addidit Conciliū, mereri iustos vitam æternā, nō statim, neque omnibus aliquando infallibiliter reddendam absoluta infallibilitate, sed sub conditione, si in gratia decesserint. Quia sub hac conditione, & non aliter propositum, & promissum est illud præmium. Notanter autem non dixit Conciliū, si a gratia non ceciderint, vel si non peccauerint, sed si in gratia decesserint, quia post multa merita potest quis peccare, & gratiam amittere, & nihilominus in gratia decedere, quod satis erit, ut præmium vitæ æternæ, quod meruerat, consequatur. Et ideo in initio c. 16. docuerat Iustificatis omnibus siue acceptatam gratiam perpetuo conseruauerint, siue amissam recuperauerint, proponenda esse Apostoli verba, &c. Et in hac Concilii doctrina fundatur optime reuiuſcentia meritorum, quoad præmium essentialē vitæ æternæ, quia eo ipso, quod resurgit aliquis à peccato, in quod post bona merita ceciderat, & in statu iustitiæ moritur, impletur conditio, sub qua promissum est præmium, & ita illud infallibiliter consequitur, vnde fit, ut priorem etiam gratiam recuperet, quando vero talis gratia amissa restituatur, & quomodo id intelligendum sit, in citato loco tractaui, & ideo circa tertiam illam partem verborum Concilii nihil amplius hic dicere necesse est.

1. Ex quatuor præmiis à Trid. recensitis explicatur tertium.

Sub quarto ergo membro à Concilio posito comprehendendi merito possunt omnia alia dona gloriæ, quæ sub hoc meritum cadunt: nam omnia illa ad aliquod gloriæ augmentum pertinent. Hoc ergo augmentum duplex

2. Explicatur etiam quædam.



duplex esse potest, essentialis videlicet, & accidentalis. Essentialis est, quod fit in ipsa essentia gloriæ, accidentale vero nunc dicitur, quod fit per quæcunque alia dona substantialiter gloriæ superaddita. Quia vero nomen gloriæ æquiuocum est, & interdum extrinsecam bonæ famæ claritatem, interdum vero internam, & inhærentiam dona beatitudinis gloriæ significat, supponimus hoc posteriori modo in præsentia sumi, non priori: deinde inter hæc intrinseca dona gloriæ quædam sunt, quæ ad beatitudinem formalem substantialiter pertinent, ut sunt visio beata, comprehensio, seu intentio, aut possessio obiecti beatifici, amor inmutabilis eiusdem obiecti propter se ipsum, & diuina fruitio. De quibus nunc non tractamus, an omnia distincta inter se sint, vel quomodo, neque an pura essentia beatitudinis in omnibus illis, vel eorum pluribus, vel in vno tantum consistat, sed solum supponimus illa esse ita coniuncta in beatitudine substantiali, ut ex natura rei inseparabilia sint, & proportionem in augmento, seu intensione seruent. Vnde fit, ut omnes hos actus sub nomine gloriæ essentialis comprehendamus, & consequenter sub augmento essentialis gloriæ eorundem actuum augmentum comprehendimus. Hinc vero extendi solet nomen gloriæ ad significandos habitus supernaturales, vel proprios Patriæ, vel in illa speciali modo consummationis, a quibus illæ operationes connaturaliter procedunt, ut sunt lumen gloriæ, charitatis, & si quod est aliud principium proximum intrinsecum, ac permanens beatificorum actuum. Nam principia ista quoad intensiorem, & intrinsecam perfectionem tam inter se, quam cum ipsis actibus proportionem seruant, & ideo ad gloriam substantialem pertinere censentur. At denique gratia ipsa, quæ est in essentia animæ, quæ in via est inchoata, prout in patria est consummata solet à Theologis per antonomasiam gloria appellari, quia est veluti essentialis forma à qua & ipsæ operationes beatæ, & principia proxima earum, & totus beatificus status dimanant. Cætera vero dona beatitudinis siue sint animæ, seu spiritus quoad intellectum, & voluntatem (nam in animæ essentia suppono nullum addi, præter gratiam) siue sint futura in corpore glorioso, & potentis eius, sub gloria accidentali comprehenduntur. Augmentum ergo, quod fit intrinsece in prioribus donis essentialis vocamus, quod in posterioribus donis, est accidentale. Vnde primum augmentum semper est intensiuum, id est, in perfectione aliqua intrinseca eorundem actuum, vel habituum ad essentialem beatitudinem pertinentium: secundum autem potest esse, aut per intensiorem earundem perfectionum, sicut erit v. g. in eisdem dotibus corporis gloriosi, vel in scientia per se infusa, vel in reuelatione, seu illuminatione earundem veritatum, aut per additionem plurium perfectionum, ut fit per aureolas, aut per nouas reuelationes.

3. Circa gloriam essentialem assertio 1. de fide videtur ex Trident. Ex alijs Concil. & Patribus. Accedit ratio.

De hoc ergo augmento sic declarato dico, mereri iustos augmentum gloriæ essentialis. Hoc censeo de fide certum, quia de hac indubitanter loquitur Concilium Trident. cum definit mereri iustos gloriæ augmentum, quia nomine gloriæ absolute dictæ essentialis beatitudo intelligitur. Item de hac gloria Concilia, & Sancti loquuntur cum secundum fidem docent, gloriam Sanctorum esse inæqualem, & hanc inæqualitatem esse ex inæqualitate meritorum, ergo signum est augmentum gloriæ esse ex merito. Denique ostensum est mereri iustos de condigno augmentum gratiæ, inde autem fit necessario, ut etiam augmentum gloriæ mereantur, quia omni gradui gratiæ correspondet aliquis gradus gloriæ, & omnis gradus gloriæ fundatur in aliquo gradu gratiæ dante ius ad talem gradum hereditatis (ut sic dicam) & quia tota illa hereditas est etiam corona meritorum in adultis, ideo etiam omnis gradus gloriæ alicui merito respondet. Quocirca si nomine gloriæ intelligatur gratia consummata, mereri augmentum gloriæ, & mereri gratiæ sanctificantis augmentum, in idem fere

Pars 3.

recidunt. Quia gratia habitualis, quæ est in essentia animæ, non est capax alterius augmenti, præter intensiui, totum autem augmentum intentionis gratiæ, quod quis in via meretur, statim illi tribuitur, ut lib. 9. ostendimus, & si fortasse illud augmentum, vel quod per sacramenta datum est, per subsequens peccatum interrumpatur, per subsequentem poenitentiam statim restituitur, & ita iustus, qui in statu gratiæ moritur, cum toto augmento gratiæ in via comparato ad terminum viæ permanet, illi autem augmento nullum nouum additur, vel in purgatorio, ubi nullum est nouum meritum, vel in ingressu Patriæ, ubi non fit talis gratiæ liberalitas, sine respectu ad merita, vel sacramenta, quia hoc nec sine reuelatione, aut grauissimo testimonio libere affirmari potest, cum sit res mere supernaturalis, neque habet in Scriptura fundamentum, imo est parum consentaneum illis generalibus regulis, quod Deus retribuet unicuique secundum opera sua, ut in materia de Beatitudine dixi, esseque rem certissimam nuperrime scripsit Aegydius à Præsentatione in l. 4. de Beatitudine quæstione tertia num. 20. Ergo augmentum gloriæ, quod in gratia consummata permanet, idem omnino est cum augmento gratiæ, quod homo merendo, vel quolibet alio modo in via consequutus est, ergo non potest quis augmentum gratiæ mereri, quin augmentum etiam gloriæ in hac significatione sumptæ mereatur.

Dices. Gloria hoc modo sumpta dicit gratiam consummatam, at vero gratia consummata, aliquid addit toti gratiæ, viæ, quia in via non fuit consummata, & ideo necesse est, ut illa consummatio per aliquid illi additum fiat, quod profecto ad aliquod augmentum eiusdem gratiæ pertinebit. At in via non meretur homo hoc augmentum, ergo nec meretur homo gloriæ augmentum. In hoc puncto explicando, scilicet, quid addat gloria, seu gratia consummata toti gratiæ multum laborat idem Aegydius loco citat. à n. 17. & optime docet, ac probat, non addere in essentia animæ qualitatem aliquam à gratia distinctam, neque addere gradum intensiōis, neque aliquam aliam nouam entitatem, aut modum realem positiuum, ac intrinsecum ipsi gratiæ, nihil enim horum, aut cum fundamentum affirmari, aut satis intelligi valet. Addit vero inde, consummationem illam addere, nescio quid vigoris, quia in ingressu Patriæ gratia illa vigoratur, ut influat in diuinam visionem, & actus beatificos tanquam sibi connaturales. Quo posito respondendum esset ad argumentum, hominem in via mereri vigorem illum, non tamen in via dandum, sed in ingressu Patriæ, si in gratia decedat, quia ille vigor magis ad gloriam, quam ad gratiam talis, vel talis intensiōis pertinet. Nam in purgatorio habet gratia totam intensiōem, & tamen non dicitur consummata.

Ex illo tamen illis verbis nihil rei subesse, nihilque reale positiuum, & intrinsecum posse significari. Quicquid illud sit, si est reale, & intrinsecum ipsi gratiæ, repugnat priori doctrinæ verissimæ, quod illa consummatio non addit rem, vel modum realem intrinsecum gratiæ. At vero si dicatur esse tantum denominatio extrinseca, siue ab ordinatione diuina, siue à quocumque alio actu, non potest dare gratiæ aliquem vigorem ad agendum, vel influendum, si tamen agit, vel influit per se in actus, nam id etiam incertum est, licet fortasse verum. Vnde dico gratiam consummatam antecederent ad visionem beatam nihil addere priori intensiōi, præter ordinationem diuinam, nisi negationes quasdam: una est, quod gratia illa iam non est in statu merendi, & quoad hanc partem etiam in anima purgatorii gratia dici potest consummata, quia in tali persona peruenit ad terminum, ultra quem crescere non potest secundum ordinationem diuinam, & ita dicitur consummata de facto, & de lege ordinaria, quicquid sit de absoluta potentia. Alia negatio esse potest carentia omnis culpæ, & reatus poenæ in subiecto talis gratiæ iam extra viam existentis.

4. Obiecto.

Solutio.

5. Expositio tenenda pro allata solutione Aegydi.

Gratia consummata addit supra gratiam viam duplicem negationem, & Dei ordinationem.



Nam ex diuina etiam ordinatione illi statim debetur visio beata, & consequenter alii etiam actus beatifici: quia consummationem non habet, quoad anima est in purgatorio, incipit autem illam habere in ingressu Patrie patrie etiam natura, quia visionem recipiat. Et licet in illo priori naturæ sit apta ad influendum in visionem beatam per modum principii remoti, non est quia vigorem aliquem accipiat in se, & ante lumen gloriæ, per quid enim illum accipiet, si nihil entitatis, vel realis modi in se recipit? Ex se ergo, & ratione suæ entitatis, & intentionis illum habet vigorem, totumque illum nam habebat in purgatorio, vel etiam in via, non tamē poterat illum reducere in actum, quia nondum habebat coniunctum lumen gloriæ, quod est principium proximum primi actus beatifici. Ratio autem, cur illi nondum coniungebatur lumen gloriæ, non est, quia aliquem minorem vigorem in se habeat, sed pendet ex ordinatione diuina naturis talium rerum consentanea. Nam statuit Deus non dare lumen gloriæ, nisi & post perfecta omnia merita, & post perfectam purgationem, quia lumen illud, & datur ut principium essentialis præmii tantum, & non datur, nisi mundissimis, & omni macula carentibus. Et ideo quando gratia habet in subiecto suo duas condiciones coniunctas, dici potest consummata etiam ut concipi potest prior natura, quia lumen gloriæ infundatur. Sed illa consummatio, ut ex declaratione facta patet, nihil addit gratiæ, præter dictas negationes, & ordinationem diuinam. Per additionem vero luminis, & visionis dici potest perfectius consummata quoad statum, & quoad actuale influxum in actum, quo ab intrinseco fit suo modo inamissibilis, supposita etiam ordinatione, seu pactione diuina: nam hæc omnia ad illam consummationem concurrunt.

6. Ex his ergo optime inferitur, & declaratur, quomodo, si gloria sumatur pro gratia consummata, mereri augmentum gratiæ, & gloriæ velidem sint, vel ita coniuncta, ut alterum ab altero separari non possit. Concluditur intentum primæ assertionis. Quia qui meretur gratiæ augmentum, meretur illud ut perpetuo duraturum, quantum est ex parte Dei, seu sub illa conditione, si per hominem non fterit, at vero augmentum gratiæ in via obtentum eo ipso, quod peruenit ad terminum vltimum viæ, qui perfectam etiam animæ purgationem includat, transit in gloriæ augmentum, ut satis declaratum est, ergo qui meretur augmentum gratiæ in hac vita, meretur etiam augmentum gloriæ in alia. Sub gratia autem comprehenduntur omnes habitus infusi, qui illam comitantur, quia cum proportionem augentur in via, & cum eadem proportionem manent in patria. Idemque est cum proportionem de lumine gloriæ, nam infundendum est gratiæ proportionatum, & ideo qui meretur gratiæ augmentum in hac vita, meretur, ut in alia vita lumen gloriæ intensius infundatur, & hoc est mereri augmentum eius. Atque eadem ratio est de augmento gloriæ essentialis, si gloria pro ipsa visione Dei, seu formali beatitudine sumatur. Quia illa gloria actualis futura est proportionata gloriæ habituali (ut sic dicam) ergo qui meretur augmentum gratiæ, sicut meretur augmentum gloriæ habitualis, ita consequenter meretur augmentum actualis gloriæ, non solum quoad actum primarium eius, qui est visio, sed etiam aliorum actuum beatificorum, qui vel ad substantiam beatitudinis pertinent, vel sunt quasi intimæ, & inseparabiles proprietates eius. Denique consummatio gratiæ habitualis prout ordine naturæ intelligi, potest antecedere visionem beatificam, vel infusionem luminis gloriæ, non indiget speciali merito, quia (ut explicui) illa consummatio nihil perfectionis positioni illi addit, sed tantum negationes quasdam, ex quibus confurgit, ut anima sit iam omnino extra viam, & in perfecto termino eius, a quo statim gratia denominatur consummata. Et hæc de gloria essentiali.

7. De accidentali gloria breuiter dicendum est, iu-

stos in hac vita mereri de condigno accidentalem gloriam. Hoc extra controuersiam est, & probatur, quia multa præmia accidentalis gloriæ sunt promissa in Scripturis, quæ sunt valde proportionata meritis iustorum, ut statim videbimus: tum etiam quia iusti non solum merentur nudam essentiam beatitudinis, sed merentur simpliciter statum beatificum, qui est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Et ideo non solum meretur beatus visionem proportionatam suis meritis in gradu intensiōis, sed etiam accommodatam eisdem in modo videndi ex parte obiecti, seu in rebus visis in Verbo, quia vnusquisque ea videbit, quæ sunt statui suo proportionata, ut Theologi docent, & ideo secundum eandem proportionem vnusquisque propriam visionem meretur, ergo simili modo meretur vnusquisque iustus omnem perfectionem gloriæ etiam accidentalem, quæ ad statum illud, ut sit vndique perfectus, desiderari potest. Et ita recte dixit D. Thomas in 4. d. 12. q. 2. art. 1. q. 2. art. 1. q. 2. quod gloria, quæ est Sanctorum præmium, comprehendit essentialia gaudium de diuinitate, & accidentale de aliis bonis creatis. Ut autem hoc amplius declaratur, aduerto, duobus modis posse intelligi hoc meritum accidentalis gloriæ. Vno modo ut sit idem cum merito gloriæ essentialis, ita ut accidentalis gloria sit quasi secundarium præmium consequens ex primario. Sicut in Philosophia dicitur, qui dat formam, dare consequentia ad formam, ita qui se meretur essentialiam gloriam, eisdem operibus mereatur accidentalia gloriæ consequentia ad ipsam. Et hic modus certissimus est, & optime probatur ratione proxime facta, & inductione. Nam hoc modo præter visionem Dei meretur in intellectu scientiam rerum in proprio genere, & reuelationem suo statui proportionatam, & in voluntate meretur dilectionem, & gaudium de ipso Deo, meretur gaudia de bonis creatis diuino gaudio, & amoris consentanea. Et simili modo eisdem actibus, quibus vnusquisque meretur gloriam corporis ut consequentem ad gloriam animæ, & ita etiam meretur omnes dotes corporis gloriosæ, & gaudium, ac statum viæ sensibilis tali gloriæ animæ proportionatum.

8. Alio vero modo intelligi potest, accidentalem gloriam per se primo cadere sub meritum de condigno Idem pro- tanquam præmium nullo modo connexum cum bari vide- præmio essentiali, sed per se intentum, ac separabile tur de glo- à præmio essentiali respectu eiusdem meritorii actus. via accid. Atque hic modus videri potest etiam verus, quia in non connex- terdum aliquis meretur maiorem essentialiam glo- xa cum es- riam, & maiorem accidentalem, & è contrario: ut sentiali. confessor aliquis potest mereri maiorem gloriam es- Primo, sentialem, quam Martyr, & nihilominus Martyr semper habet accidentalem gloriam maiorem, ut docet D. Thom. q. 26. de Verit. artic. 8. ergo meretur Martyr specialem gloriam accidentalem, non ut annexam essentiali, sed per se propter perfectionem suam. Item argumentum fieri potest de aliis, quibus specialia præmia accidentalia promissa sunt, licet fortasse in essentiali inferiores sint, ut pauperibus spiritu promittitur sedes in iudicio, *Sedebitis super sedes*, & virginibus, ac Doctoribus specialis aureola promissa est. Atque hoc argumentum confirmari potest ex eo, quod interdum accidentale præmium datur propter externum opus, & non propter internum solum, etiam si sit æqualis bonitatis, & essentialis meriti, ut de aureola martyrii communiter docetur 1. 2. q. 20. artic. 4. & tradit D. Thomas question. 2. Idem de Malo artic. 2. ad 8. tunc enim præmium illud videtur respondere per se actui externo, licet illi essentiali præmium non specialiter respondeat. Præterea præmium essentiali responderet charitati, accidentale vero bonitati morali ad aliud genus virtutis spectanti, ut docet D. Thomas citato loco, & i. p. quæst. 95. ar. 4. ergo non meretur iustus præmium accidentale solum ut connexum essentiali, & consequens illud,

Circa gloriam accidentalem. Assertio 2. Probatur 1. Secundo.

Probatur 3. de illa gloria accidentali que oritur ex essentiali per

Secundo.

Tertio.



Quarto.

illud, sed per se, quatenus tali bonitati actus proportionatus est. Denique interdum meretur iustus de condigno præmium accidentale ut per bona opera moralia non relata in Deum, ergo talis gloria accidentalis non cadit sub meritum ratione alicuius gloriæ accidentalis, sed per se tantum, ac directe.

9.  
Assertio 3.  
astuens glo-  
riam acciden-  
tem semper me-  
reri conueni-  
entem cum  
essentiali.  
Vt illam  
probet Sco-  
tus.

Nihilominus dicendum in primis censeo, nunquam iustum mereri de condigno, accidentalem gloriam, quin simul essentialem, vel augmentum eius, ac gratiæ mereatur. Ita docet. Scot. in 4. d. 22. q. 1. art. 2. §. Ad hoc dico. Quod probat, quia quicumque habet tale meritum, habebit aliquem gradum beatitudinis essentialis ultra eam, quæ soli gratiæ absque tali merito responderet, ut si adultus baptizatus in infantia cum quocunque actu meritorio de condigno habebit perfectiorem visionem beatificam, quàm infans cum sola gratia baptismali mortuus, ergo signum est, omnem actum meritorium de condigno alicuius gloriæ, simul, vel primum omnium mereri essentialem gloriam, vel aliquem gradum eius. Sed hæc ratio videtur petere principium: nam qui dicunt, bona opera moralia, ut talia sunt, quomodocunque fiant, tantum mereri gloriam accidentalem, consequenter negabunt, in illo casu adultum esse magis beatum essentialiter infante, sed tantum accidentaliter. Cuius contrarium Scotus sine probatione sumit, cum tamen neque certa fide, aut testimonio constet, nec probari ratione possit, nisi ex assertionem, quam probare intendimus.

Probatio  
Scoti vide-  
tur princi-  
piū petere.

10.  
Legitima  
ratio dictæ  
assertionis.

Ratio ergo assertionis petenda est ex dictis supra de conditionibus requisitis, & sufficientibus ex parte actus ad meritum de condigno. Vbi diximus omnem actum moraliter bonum, & supernaturalem vel supernaturaliter ex vera gratia factum, esse meritorium de condigno essentialis beatitudinis, vel augmenti eius. Quia omnia talia opera tendunt in Deum ut finem supernaturalem, quod ex parte ipsorum satis est, ut sint meritoria consecutionis talis finis, in qua consecutione essentia beatitudinis consistit. Unde cum alias in persona supponitur sanctitas, quia de meritis iustorum loquimur, & Deus his omnibus vitam æternam promiserit, nihil deest his operibus (ut Concil. Trident. sentit) quominus vere, & condigne meritoria sint essentialis gloriæ. Hoc ergo principio posito concluditur ratio. Quia iustus non meretur de condigno gloriam accidentalem, nisi per actum supernaturalem ex fide, & gratia profectum, sed per talem actum meretur præmium essentialis, ergo nunquam meretur accidentalem gloriam, quin essentialem etiam mereatur. Consequentia clara est, & minor probata est. Probatur ergo maior, quia gloria accidentalis supernaturalis est, nullum autem est meritum supernaturalis præmii, nisi per gratiam saltem auxiliantem, ac subinde per actum aliquo modo supernaturalem, ut contra Semipelagianos sæpe dictum, & probatum est, ergo.

11.  
Obiectio.

Dices, opus naturale ante omnem gratiam factum non posse esse meritorium, & hoc solum contra Semipelagianos probatum est, & ideo est verum non tantum de merito de condigno, sed etiam congruo. At vero supposita gratia sanctificante, bonum opus morale, & omnino naturale posse esse meritorium alicuius præmii supernaturalis, saltem accidentalis gloriæ, quia ad hoc sufficit dignitas personæ, ergo talis actus poterit esse meritorius de condigno præmii accidentalis, licet non sit præmii essentialis. Et confirmatur, ac declaratur, quia iustus faciens talia bona opera, licet non mereatur magis de Deo gaudere, meretur saltem magis gaudere de talibus operibus, quod gaudium ad gloriam accidentalem, & supernaturalem pertinet, ergo isto modo inueniri potest meritum de condigno absque merito gloriæ essentialis. Respondeo primo etiam in Patria esse illud gaudium talium operum mere naturale, nam etiam memoria talium operum potest esse ordinis natura-

Confirma-  
tio.

Prima so-  
lutio.

Pars 3.

lis, ergo & complacentia, seu gaudium illorum, & ita illud gaudium non est supernaturale præmium, nec proprie pertinet ad augmentum accidentale supernaturalis beatitudinis, vel ad gloriam accidentalem, sed pertinet ad integram perfectionem naturæ, quæ illi gloriæ supponitur. Quod si quis inisset, quia illam et naturalis perfectio est necessario coniuncta cum statu beatifico supernaturali, & illi suo modo debita. Respondeo hoc ipsum non nasci ex opere naturali in via facto, sed ex merito de condigno illorum operum, nam ratione illorum debetur ille status omnium bonorum aggregatione perfectus. Ideoque illud gaudium, si quo modo sub meritum de condigno cadere potest, non esse ex merito ipsius operis moralis, de quo beatus gaudet, sed ex merito aliorum operum, quibus essentialem beatitudinem promeruit. Unde respondeo secundo, concedendo illud gaudium posse esse supernaturale, & ex illuminatione, vel scientia infusa, ac supernaturali, & negando dari tale gaudium ex merito eiusdem operis, de quo est tale gaudium, sed per quandam consecutionem esse ex merito de condigno ipsius præmii essentialis. Quia illo dato quati conaturale est illi statui, posse huiusmodi opera etiam in proprio genere supernaturaliter cognoscere, & de illis similiter gaudere, quod patet aperte, nam beatus non tantum gaudebit de talibus bonis, quæ in gratia fecit, sed etiam de iis, quæ fecit in statu peccati, sicut etiam de perseverantia in fide, licet informi gaudebit, & nihilominus non meruit de condigno illud gaudium per talia opera, neque per fidem, meruit ergo illud per opera digna in statu gratiæ facta: idem ergo erit de gaudio bonorum operum in statu gratiæ factorum, si quæ forte sunt, quæ præmium essentialis non mereantur.

Instantia  
remouetur.

Solutio 2.

Hinc ergo ulterius addo, accidentalem gloriam non cadere sub meritum de condigno, nisi quatenus aliquo modo coniuncta est, & quasi annexa gloriæ essentiali, siue hæc annexio ex natura rei nascatur, siue in ea fundamentum habeat, & compleatur per ordinationem diuinam, siue ex sola ordinatione diuina orta sit. Ratio prioris partis est, quia in vno actu meritorio non videntur esse plura merita de condigno, sed vnum tantum, cui vnum præmium condignum, & quasi adæquatum responderet, ergo si plura præmia illi respondere videntur, non sunt per modum plurium, sed per modum vnius, ergo oportet, ut vel sint præmia partialia solum concomitantia adiuncta, vel vnum sit principale, & aliud accessorium tanquam alteri annexum. Non possunt autem esse partialia, quia essentialis gloria immensi valoris est, & per se condignissimum præmium humani meriti ex gratia facti, ergo necesse est, ut accidentalis gloria tanquam quid consequens, & annexum ad essentialem gloriam conferatur. In altera vero parte assertionis declaratur hæc annexio. Dicimus enim tribus modis posse intelligi. Primo ex natura rei, quod non oportet intelligi rigore physico, ita ut gloria accidentalis ex essentiali per propriam efficientiam resultet, hoc enim neque necessarium est, nisi fortasse inter aliquos actus beatificos, ut inter amorem, & gaudium de Deo ipso, vel inter visionem Dei, & eius necessarium amorem (iuxta aliquorum opinionem) sed de his actibus nunc non loquimur. Illos enim supra ab accidentalibus gloriæ distinximus, quia suo modo ad substantiam beatitudinis, vel eius complementum intrinsecum pertinent. Igitur sub hoc membro constitui potest summa pax, quæ & vnusquisque beatus in se & omnes inter se habebit in statu gloriæ, item magna perfectio intellectus, & voluntatis, quam recipiet, ut circa creaturas omnes, & maxime ut vnusquisque, circa se ipsum, & omnes inter se perfectissime exercere valeant iuxta vnus cuiusque excellentiam, & mensuram. Et in hoc ordine collocari potest gloria

12.  
Assertio 4.  
bipartita  
statuens  
gloriam ac-  
cidentem sem-  
per mereri  
propter di-  
ctam con-  
iunctionem  
cum essen-  
tiali.  
Probatur  
pars prior.

Posterior  
pars, id est,  
connexio  
accidentalis  
gloriæ cum  
essentiali  
declaratur  
inductione.

Dictæ in-  
ductionis  
exemplū. 1.

Secundum.



corporis, quatenus ex gloria animæ redundat. Quamvis enim hæc redundantia non sit per naturalem sequelam cum propria efficiencia, nihilominus supposita conditione naturali animæ humanæ, & vnione eius ad corpus, & supposita eleuatione animæ ad visionem beatam, tam necessaria est gloriosa dispositio corporis ad perfectum statum gloriæ animæ, vt possit dici connaturaliter debita, & ita suo modo ex natura rei consequens illam. Aliæ vero sunt perfectiones gloriæ accidentalis habentes fundamentum in substantiali gloria, non tamen ita necessarium, quin per diuinam ordinationem, & congruam prouidentiam compleantur, vt sunt in anima reuelationes speciales, quas extra Verbum recipiunt beati, vnusquisque iuxta peculiarem, & indiuiduam conditionem sui status, vt de variis euentibus in hoc inferiori mundo contingentibus, & accidentalibus gaudia, quæ inde percipiunt, & similia. In corpore vero determinatio ad tales qualitates, vel dotes corporis ex ordinatione diuina sine dubio manauit, supposita tamen corporis naturali imperfectione, & multiplici necessitate. Denique aliæ videntur esse accidentales perfectiones gloriæ per solam Dei voluntatem iuxta diuinas suæ sapientiæ regulas ordinatæ. Et huiusmodi esse videntur quædam dona accidentaliter gloriæ, quæ Deus quibusdam specialibus operibus quasi ex singulari priuilegio promittit, vt sunt aureolæ Martyrum, Virginum, & Doctorum, & peculiaris prærogatiua sedendi cum Christo in iudicio Apostolis promissa, vel etiam omnibus voluntariam paupertatem propter Christum profitentibus, & alia fortasse multa similia, quæ in thesauris diuinæ sapientiæ, & prouidentię ordinata sunt, nos vero latent. In his autem omnibus supposita diuina ordinatione, & promissione, qui meretur de condigno præmium essentiale talium operum, meretur consequenter accidentalem gloriam illi annexam. Quia licet meritum illud vnum sit, & finitum, & essentialis gloria illi posset sufficere in præmium iustissimum, non est tamen hæc proportio, & quasi æqualitas ita definita, quin salua sufficienti proportionem ad meritum de condigno possit aliquo ex dictis modis accidentale præmium tanquam accessorium illi adiungi.

13.

*Ad 1. arg.* Etæ. Nam in primis non obstat, quod aliquis beatus inferior in gloria essentiali habeat aliquod donum gloriæ accidentalis, quod alias in essentiali beatitudine superior non habet, quia sicut inferior substantia corporalis, seu naturalis habet interdum connaturalem virtutem accidentalem singularem, & mirabilem, quam non habet alia res in essentia perfectior, ita potuit alicui gloriæ essentiali, vt est præmiū talis operis ex diuina ordinatione coniungi præmiū alterius operis, etiam si in substantia maius, & perfectius sit. Et hoc modo dicitur Martyrium habere quandam specialem gloriam accidentalem, quam non habet longa vita Confessoris, etiam si maioris meriti sit. Quia vero aureola martyrii non responderet actui interno martyrii, quantumuis perfectio, si non coniungatur exteriori, vt D. Thomas docet, & communiter creditur, ideo de illa corona, & si quæ est alia similis, dicendum est, non dari præcise vt præmium meritum, sed vt specialis prærogatiua ex Dei voluntate concessa pro tali opere, non solum vt meritum est, sed etiam vt exterius morte, vel saltem per lætalia vulnera consummatum est. Quod autem addebat tertio loco, quod præmium essentiale respondet charitati, accidentale bonitati operis, quantum habet ex obiecto creato, sano modo intelligendum est solum per quandam accommodationem: nam simpliciter verum est, actus etiam virtutum moralium ex gratia factos mereri augmentum essentialis gloriæ. Et è contrario actus charitatis non solum essentialis, sed etiam accidentalem gloriam sibi proportionatam meretur. Ex illa ergo sen-

*Ad 2.**Ad 3.*

tentia nihil contra præsentem doctrinam colligi potest, quia licet demus eidem actui accommodari gloriam essentialis, & accidentalem secundum diuersas rationes, sicut illæ rationes connexionem habent in eodem actu, ita gloria accidentalis, & essentialis illam inter se habere poterunt. Ad vltimum iam dictum est, bona opera moralia, si supernaturali modo fiant, essentialis gloriam primario, & secundario aliquam accidentalem mereri, si vero opus sit mere naturale, neutrum proprie mereri.

## CAPVT XXX.

*An Deus ex vera, propria, & speciali iustitia præmium meritis Sanctorum de condigno retribuatur, ita quod esse iniustus, si illa non retribueret?*

**D**E hoc puncto, & de iustitia Dei in retribuendo meritis præmio disputaui in tom. 1. 3. p. disp. 4. & postea in speciali opusculo, ideoque posset hoc loco prætermitti, quia nihil fere alicuius momenti addendum occurrit. Tamen propter huius materiæ complementum visum est, breui compendio, & maiori claritate, ac resolutione nostram sententiam iterum proponere, obiterque nouis opinionibus, ac obiectionibus, quæ nunquam non succrescunt, satisfacimus, magna tamen moderatione, & breuitate, quia nec apologiam scribere, nec contentiose agere, sed veritatem illustrare, quantum assequi possumus, intendimus. Et quoniam in citatis locis Auctores de hac materia tractantes, & eorum opiniones satis retulimus, statim quam credimus veram sententiam esse proponemus.

Primum vero omnium, vt punctum quæstionis aperiamus, supponimus, licet attributa Dei in re vna perfectio simplicissima realiter, ac formaliter sint, nihilominus ita à nobis distingui ratione cum fundamento in re, vt non omnia opera Dei ad ext. a, quæ à virtutibus in eo formaliter existentibus, & ratione distinctis proueniunt, ab omnibus illis secundum omnem rationem procedant, sed quædam dicuntur esse opera iustitiæ, alia misericordiæ, alia fidelitatis, vt docuit D. Thomas in 1. d. 6. q. vnica art. 3. Et quauis idem opus pluribus attributis attribui, & ab eis procedere possit, semper tamen sub diuersis rationibus consideratur. Vt v. g. opus creationis omnipotentis, & misericordiæ opus est. Sed illius quatenus est physica productio ex nihilo, huius vero in quantum est actio moraliter bona, ex voluntate subleuandi miseriam proueniens. Cum ergo reddere præmium meritis, sit & opus physicum (vt sic dicam) quia est realis productio talis rei, quæ in præmium datur, & sit bonum opus morale rectæ rationi consentaneum, in præsentem non priori ratione consideratur, sic enim clarum est esse insigne opus omnipotentis Dei, & consequenter etiam sapientiæ dirigentis, & voluntatis potentiam applicantis, vt nostro more loquamur. Consideratur ergo posteriori modo, & præcise inquiritur, à quo attributo, seu virtute moralis Dei, formaliter, & quasi per se primo procedat.

Dicimus itaque primo, præmium reddere meritis iustorum de condigno, esse opus diuinæ iustitiæ. De hac conclusione sub his terminis non credo esse, nec posse esse controuersiam, quia Scriptura passim ita loquitur de præmio, & merito iustorum, vt supr. c. 1. & 18. notauimus. Et patet ex illo 2. ad Tim. 4. *Superest mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus iustus iudex*: non enim potuit Paulus vel pluribus vel formalioribus verbis docere, & explicare, ad quam virtutem diuinam retribuere præmia meritis pertineat: nā quia est quasi obiectum, seu effectus iustitiæ, vocat illam coronam iustitiæ, & quia est actus iustitiæ, dicit esse à Deo quatenus iustus iudex, hæc enim vim habet illa determinatio,

*Ad 4.**Ratio tradenda quæstionis.**Notatio pro illius decisione.**Assertio 1. certa. Probat 1. ex Scriptur.*



Bellarmin. in  
lib. 4. de iu-  
stific. cap. 4.  
20. & 21.  
Valen. disp.  
8. q. 2. pñt.  
2.  
Secundo ex  
Concilio.

Tertio ex  
Patribus.

Quarto ex  
ratione.

4.  
Assertio 2.

Notatio ex  
Arist. & D.  
Thom. pro  
assertione  
probanda  
de significa-  
tu, ac varijs  
diuisionib.  
iustitiæ.

natio, aliàs æque dicere posset, quam reddet mihi Deus misericors Pater, vel omnipotens Dominus. Ad idem ponderari possunt verba Matth. 20. *Vocauit perarios. & redde illis mercedem, nam in omnibus illis vocibus, operarios redde mercedem inculcatur iustitia: & similia sunt illa Pauli 1. Corinth. 3. Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, vt omittam alia, quæ de verbis retribuendi, & remunerandi, & secundum opera iudicandi in dicto capit. 1. ponderaui. Secundo eodem modo expendi possunt Conciliorum verba, quibus virtute Scripturam explicarunt. Huiusmodi sunt illa Concilij Arausican. can. 18. *Debetur merces bonis operibus, sed gratia, qua non debetur, præcedit, vt fiant.* Vbi verbum debendi, & mercedis iustitiam indicat, & ideo merces à gratia distinguitur. Et latius Concilium Trident. sess. 6. capite 16. vitam æternam ait proponendam esse iustis, & tanquam gratiam, & tanquam mercedem. *Hæc est enim (ait) corona iustitiæ, quam aiebat Apostolus à iusto iudice esse reddendam, non solum sibi sed & omnibus, qui diligunt aduentum eius.* Et similia habet Concilium Senonens. in Decret. fid. cap. 16. Tertio eodem modo loquuntur Sancti præsertim Augustin. lib. de Grat. & lib. arb. cap. 4. 5. & 6. & epist. 105. & lib. de Perfect. iustit. respons. 17. & lib. de Morieb. Eccles. cap. 25. *Vita (inquit) æterna est totum præmium, cuius promissione gaudemus, nec præmium potest præcedere merita. & prius homini dari, quam iustus est. Quid enim est hoc iustus, & quid iustus Deo?* Vbi aperte sentit præmium vitæ æternæ ex iustitia dari. Et tract. 3. in Ioann. vbi ponderans verba Pauli de corona iustitiæ à Deo reddenda, inquit. *Iam debitum flagitat, iam debitum exigit, nam vnde sequentia. Quam reddet mihi Dominus in illa diuinitas iudex.* Et Cyprian. epistola 56. in fine aliàs libro 4. epist. 6. ad Deum vt iustum iudicem pertinere ait, *mercedem fidei, & deuotionis exoluere.* Et Hieronym. Isai. 49. ait, concessisse nobis Deum liberum arbitrium, *vt iuste voluntas præmium consequatur.* Et Chrysostom. tom. 2. homil. 4. de Lazaro circa medium. *Si iustus est Deus (ait) & his, & illis reddet pro meritis, & alia inferius asseremus.* Quarto est hic communis modus loquendi Scholasticorum, nam D. Thomas 1. 2. quæst. 21. articulo 3. de merito generatim loquens, dixit, ordinem dicere ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam, & articulo 4. addit, tale esse meritum hominis apud Deum, & quod 11. 4. art. 1. mercedem reddi merito quasi quoddam pretium ipsius, & sicut reddere pretium debitum pro re accepta est actus iustitiæ, ita etiam reddere præmium pro merito. Et idem habent Conrad. Caiet. & alij in eisdem locis, itemque Caiet. to. 3. Opusc. tract. 11. de fide, & operibus cap. 6. Et communiter Scholastici in 2. d. 27. vbi Bonauent. art. 2. feretoto, Durand. qu. 2. Gabr. art. 1. Egid. qu. 2. art. 3. Argent. quæst. vnic. art. 4. Richard. art. 2. quæst. 3. & in 4. d. 46. art. 1. q. 1. vbi etiam Scot. quæst. 1. & in 1. distinct. 17. quæst. 2. §. *Sed tunc.* Soto lib. 3. de Natur. & Grat. capit. 7. Vega lib. 8. in Trident. cap. 10. Hosius in Confess. cap. 73. Ruard. ar. 10. §. *Tertia difficultas.* Bellarmin. lib. 5. de Iustificat. cap. 4. 14. & 16. Vltimo potest hæc assertio ratione demonstrari, sed explicatur melius ex sequentibus assertionibus.*

Secundo ergo dicendum est, retributionem meritum in Deo non esse actum iustitiæ vniuersaliter dictæ, sed alicuius particularis iustitiæ ab alijs attributis ratione distinctæ. Hæc etiam assertio certa, & clara est, si termini intelligantur. Est ergo supponendum ex Aristot. 5. Ethicor. cap. 1. & D. Thomas 2. 2. q. 58. art. 6. iustitiæ nomen interdum sumi in generali quadam significatione, tribuiturque omni virtuti, quatenus omnis virtus aliquam æqualitatem seruat, & hoc modo iustitia idem est, quod virtus, vnde est veluti genus ad omnes virtutes. Hæc autem acceptio iustitiæ valde impropria est, ac proinde præsentis iustitiae non seruit. Proprie igitur iustitia significat speciale genus virtutis ab alijs distinctum, cuius munus est, ius, seu debitum suum alteri reddere. Iustitia au-

tem etiam hoc modo sumpta non est infima species, sed genus, & non vnum tantum, sed multiplex, seu æquiuocum, ideoque est vltius aduertendum, virtutem moralem appetitus generatim distingui in virtutem, quæ circa se ipsum, id est, circa subiectum proprium versatur, & virtutem, quæ ad alterum ordinatur, seu quæ circa passionem, vel operationem versatur, vt constat ex D. Thomas 1. 2. quæst. 59. ar. 4. & q. Idem. 60. art. 3. Virtutes ad se, seu circa passionem, sunt temperantia, & fortitudo, virtus vero ad alterum, quæ ei debitum reddit, appellatur iustitia, prout in generali diuisione virtutum Cardinalium à temperantia, & fortitudine distinguitur, vt in tom. 1. de Relig. lib. 3. cap. 4. notauimus. Hinc alia diuisione iustitiæ oritur, nam interdum sumitur prout communis est omni virtuti, quæ alteri reddit quancumque debiti rationem: aliquando vero specialiter dicitur prout attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquiualentiam potest restitui. Distinctio, & verba sunt D. Thomæ 1. 2. quæst. 60. artic. 3. ad 1. & quæstione 61. ar. 3. dicit, priorem acceptionem iustitiæ esse vsitam à sacris Doctoribus, posteriorem vero esse iam vsu receptam. Vnde sub priori iustitia est genus ad omnes virtutes, quæ alteri debitum reddunt, & sic gratitudo, religio, &c. erunt species, seu partes subiectiue illius. Sumpta vero iustitia posteriori modo specialiori, aliæ, quæ aliquo modo deficiunt ab æqualitate, vel perfectione debiti, aut habitudinis ad alterum, solent vocari partes potentiales iustitiæ, vt patet ex D. Thomas 2. 2. quæstione 89. Vltius vero scire oportet, etiam hanc iustitiam specialiore non esse speciem vltimam, sed genus proximum, seu vltimum (vt sic dicam) quod sub se tres species iustitiæ continet, scilicet, commutatiuam, distributiua, & legalem, quæ quidem sunt particulares species respectu sui generis tam proximi, quam remoti. Inter eas vero etiam iustitia legalis solet generalis iustitia vocari, non in prædicando, seu per modum generis, sed in causando, seu per modum superioris virtutis imperantis, vt dixit Diuus Thomas 2. 2. quæst. 58. artic. 5. & 6. Vocatur enim legalis iustitia quædam virtus, quæ ius communitatis, & bonum illius commune obseruat, ac reddit, & ad hunc finem vti potest omnibus virtutibus, imperando, & ordinando actus earum ad suum finem, & ideo generalis, vel vniuersalis iustitia dicitur, licet in se, vt dixi, specialis virtus sit. Quocirca vt nominis æquiuocatio tollatur, quatuor modis dicitur generalis iustitia, primo vniuersalissime, & quasi metaphorice pro omni virtute: secundo generaliter, ac proprie, prout est genus ad omnes virtutes ad alterum: tertio generice, id est, vt species subalterna huius generis, & genus proximum ad tres proprias species iustitiæ: quarto prout est quædam species vltima iustitiæ, quæ vniuersalitatem habet in obiecto, & causalitate, & dicitur etiam iustitia legalis. Vnde è contrario iustitia specialis dici potest, vel respectiue quælibet minus generalis respectu superioris, vel absolute de tribus vltimis speciebus numeratis, vel inter eas distributiua, & commutatiua solet specialis iustitia vocari: & ita in sequentibus loquemur, & nonnullam maiorem noticiam illius trademus.

In assertione igitur posita de iustitia particulari loquimur, vt ab vniuersali primo modo distinguitur abstrahendo nunc ab vltima specie eius, de qua paulo post dicemus. Et sic assertio est clara, quia iustitia vniuersalis dicto modo sumpta omnes virtutes morales, quæ in Deo formaliter inueniri possunt, complectitur, vt sunt misericordia, liberalitas, & similes. At vero ita dicitur retribuere præmia meritis per iustitiam, vt non retribuatur per misericordiam, vel liberalitatem, aut aliam virtutem similem. Ergo retributio illa non vniuersali iustitiæ dicto modo sumpta, sed alicui speciali tribuitur. Confirmatur, quia Patres, & Doctores supra citati, imò & Scripturæ æque dicunt, tur 1.

Idem S. D.

Conglobatio dictorum.

Posita assertio de iustitia particulari procedit.

Probat.

Confirmatur.



Deum retribuere præmia meritis ex iustitia, & dignas peccatis poenas reddere: sed iustitia, per quam Deus punit malos: non est vniuersalis in dicto sensu, sed est aliqua particularis, quæ vindicativa dicitur, & à misericordia, liberalitate, & similibus attributis distinguitur: ergo seruata proportionem, & materiæ capacitate, retributio meritorum ab aliqua iustitia particulari dimanat, siue illa vnica tantum sit, siue multiplex, quod postea videbimus. Tandem ex obiecto, & materia talis actus est id manifestum: nam hæc actio retribuendi meritum, & est ad alterum, & respicit aliquod ius alterius, & æquitatem quandam illi seruat: hoc autem munus particulare est, & ad omnes virtutes non pertinet: ergo est alicuius particularis iustitiæ.

Confirm. 2.

Obiectio.

Dicit fortasse aliquis, hanc retributionem etiam tribui misericordiam, iuxta illud: *Qui coronat te in misericordia & miserationibus*, & iuxta communem doctrinam Theologorum dicentium, in omnibus operibus Dei etiam in glorificatione bonorum, & vltimo supplicio malorum Deum, & misericordiam, & iustitiam exercere, quod si misericordiam exercet, etiam liberalitas, & aliæ virtutes similes in illo actu influxu aliquem habere possunt: ergo recte dicitur esse ab vniuersali iustitia, cum omnes virtutes ad illum concurrant. Responderi vnico verbo potest, actum præmiandi substantialiter (vt sic dicam) esse à iustitia, non vero à misericordia, quamuis non sit sine aliquo vsu, vel affectu misericordiam, & ideo simpliciter dicitur esse à iustitia particulari, vt à misericordia, & similibus virtutibus distinguitur. Hoc declarabitur amplius capite sequenti explicando axioma Theologorum, quod D E V S reddit premium vltra condignum, & ideo in illo actu iustitiæ misericordiam miscet, quia eo quod condignum premium reddit, iustitia vitur: in eo vero, quod vltra condignum tribuit, misericordia, vel liberalitate vitur: in quocumque tamen sensu id intelligatur, quod infra videbimus. At vero hic excessus accidentarius est æquitati iustitiæ: imo formaliter loquendo, non pertinet ad solutionem, seu retributionem meritorum, & ideo dicendum retributionem substantialiter esse à iustitia, quam misericordia comitatur, & exaltat. Sicut punctio malorum, vt talis est, à iustitia est, quatenus vero est citra condignum, à misericordia est, vt sic vero potius est remissio, quam punitio.

Solutio.

7. De quantā particulari procedat? Opinio 1. bipartita quod noua iustitia subiectiua, sed potentiali.

Eius fundam. quoad 1. partem. Quoad secundam.

Iam vero punctum controuersiæ est, à qua iustitia particulari ex tribus supra numeratis hæc actio dimanet. In quo puncto est quædam opinio dicens, à nulla ex illis virtutibus iustitiæ formaliter, seu essentialiter sumptis procedere hunc actum, sed ab aliqua virtute annexa alicui ex dictis iustitijs tanquam parte eius, ex his, quæ potentiales à Theologis dicuntur. Quamuis enim tantum illæ tres iustitiæ supra numeratæ propriam, & essentialem rationem iustitiæ habeant, nihilominus ad illam reducuntur quædam aliæ virtutes, quæ in reddendo alteri debito illam imitantur, licet integram eius rationem non assequantur, vt censentur esse religio, pietas, obseruatio, gratitudo, & similes, & ideo partes potentiales iustitiæ vocantur: & interdum nomine iustitiæ comprehenduntur omnes virtutes morales voluntatis, quæ sub formidine, & temperantia nullo modo continentur. Hoc ergo intellecto, dicit hæc opinio, Deū non retribuere præmia meritis per iustitiam formalem, seu essentialem (vt sic dicam) sed per aliquam virtutem, quæ inter partes potentiales propriæ iustitiæ numeranda sit. Fundamentum prioris partis est, quia in Deo non inuenitur propria, & formalis iustitia. Alterius vero partis consequenter sumitur à sufficienti partium enumeratione, quia remunerare merita actus est iustitiæ, vt dictum est, & auctores huius sententiæ admittunt, & non est ab aliqua propria, & essentiali iustitia, vt in priori parte sumitur: ergo necessario esse debet ab aliqua parte potentiali iustitiæ,

quia in totalitate, seu in collectione virtutum ad iustitiam pertinentium, nullus alius modus particularis iustitiæ inuenitur.

Prior pars huius sententiæ commodius à nobis tractabitur, examinando prius posteriorem partem, & nostram sententiam confirmando. Et ideo circa illam partem secundam inquirendum superest, quæ sit illa virtus, & pars potentialis iustitiæ, per quam Deus præmia meritis retribuit. Nam moderni huius sententiæ defensores dicunt, esse virtutem gratitudinis. Ita Vasquez, & frequenter repetit in tota hac materia de Merito disp. 213. disput. 214. & 223. per totum illarum discursum, & disput. 218. cap. 4. & in 1. p. disput. 83. 84. & 91. præsertim cap. 15. Et in hac parte, præter consuetudinem suam, illum sequitur Lorca disp. 44. de Grat. Vt autem eorum sententia, & in ea varietas vel concordia intelligatur, aduertendum est, meritum hominis apud Deum, aliqui inueniri posse nulla præcedente promissione ex parte Dei, aliquando vero antecedente promissione. Hoc posterius certissimum est, nam de facto tale est iustorum meritum condignum apud Deum, vt Concilium Tridēsinum docet, & supra cap. 4. probauimus. Primum vero inde probatur, quia promissio est libera Deo, vnde posset illam non facere, & nihilominus dare hominibus gratiam, & auxilia ad bene operandum, & consequenter ad merendum, quia dignitas, & proprietates meriti ex natura rei sequitur bonitatem operis vt ad alterum relatum, sicut dixit D. Thomas 1.2. qu. 21. art. 3. Vnde cum talia opera in Dei gloriam cederent, ad eum pertineret illa remunerare, quod pro sua libertate, & bonitate sine præuia promissione facere posset. At ergo Vasquez, ad rationem meriti etiam de condigno promissionem Dei extrinsecam, & accidentariam esse: ideoque sine tali promissione esse posse in Deo affectum, & voluntatem reddendi condignum premium talibus meritis, & de hoc affectu ait, se ad gratitudinem pertinere. Vnde addit, quando Deus adiungit promissionem, non insurgere obligationem iustitiæ, sed solius fidelitatis, ac proinde rationem gratitudinis non tolli, nec variari propter adiunctam obligationem promissionis, sed tunc illud deberi duplici titulo gratitudinis, & fidelitatis, semper tamen premium, vt premium, per se deberi ex titulo gratitudinis, ex fidelitate vero deberi vt rem quandam promissam, cui accidentarium est, quod simul vt premium debeatur.

Atque hinc primo colligit Vasq. disp. 214. cap. 4. & 5. quod licet Deus non promississet vitam æternam iustis bene operantibus, nihilominus possent illi de condigno mereri apud Deum, quia promissio non facit condignitatem immerito, sed supponit illam, nam promissio illa est de remuneratione, & non tantum de liberali donatione, nihilominus tamen non oportet, vt ait, quod Deus teneretur ex iustitia illis premium reddere, nam satis est, quod ex gratitudine deberet premium condignum, seu æquale secundum proportionem. Secundo infert in disp. 218. ca. 4. num. 33. §. Tertia ratio, & 1. p. disput. 91. cap. 15. quamuis duplex sit meritum hominis apud Deum, scilicet de condigno, & de congruo, nihilominus vtrique respondere premium ex sola gratitudine, & non ex iustitia, & vtrique posse etiam esse adiunctam promissionem, ac subinde obligationem fidelitatis. Ac proinde in hoc non differre, sed in hoc solum quod meritum condignum dicitur respectu præmij æqualis secundum connaturalem proportionem: meritum autem de congruo dicitur respectu præmij inæqualis, seu excedētis dignitatem operis, licet cum illo aliqui congruentiam vel convenientiam habeat. Vtrumque autem potest ad gratitudinem spectare, quia hæc virtus non solum æquale, sed etiā abundantius retribuit. Idemque est de fidelitate, quia potest Deus æqualem, vel abundantiorē remunerationem promittere.

At vero Lorca licet in hoc consentiat, quod Deus ex sola

8. Expenditur quæ sit illa potentialis iustitia.

Vasquez, & Lorca volunt esse gratitudinem.

Quomodo exponat Vasq. dictam resolutionem de gratitudine.

Colligit 2.

10. Quomodo exponat Lorca.



ex sola gratitudine reddit præmia meritis, non tamen negat aliquem modum iustitiæ legalis, seu legali similem, ut inquit, quod nunc admittimus, & infra explicabimus. Deinde non negat fundari hoc meritum de condigno apud Deum in pacto, & in promissione Dei Ratio, quam indicat, est, quia licet ex promissione Dei non oriatur obligatio iustitiæ, sed certitudo præmij conferendi, nihilominus propter gratitudinis debitum potest esse necessaria, & consequenter etiam requiritur, ut opera veram, & completam rationem meriti habeant, eisque merces debeatur. Nam si promissio (inquit) vel pura, & absoluta, vel sub conditione inæqualis operis fiat, non ex operibus, sed ex fidelitate oriretur obligatio reddendi promissum, & ita non sufficeret ad verum meritum, quando vero promissio fit exigendo opera inæqualia, tunc non ex sola fidelitate, sed etiam ex gratitudine tenetur Deus implere promissum, & ideo facta tali promissione completur vera ratio meriti, quæ sine illa non subsisteret. Vnde videtur supponere hic auctor, quod licet Deus sit capax debiti gratitudinis, nihilominus illud non insurgit, nisi supposita promissione exigente opus æquale. Cur autem illa promissione facta oriatur hoc debitum, & sine illa non oriatur, nec probat, nec declarat.

11. *Expugnatur Lorca in eo, quod differt à Vsq.*  
Inter hos autem dicendi modos hoc inuenio discrimen, quod licet prior in aliquibus rebus liberius loquatur, magis tamen consequenter loquitur: posterior videtur dum studet adhærere aliquibus sententijs communioribus, & magis fundatis, minus profecto cōsequenter in relijs loquitur. Quod breuiter declaro, & melius id, in quo cōueniunt, examinemus. Si ergo supponamus, in Deo esse posse propriam gratitudinis obligationem remunerationem, & affectum frustra profecto dicitur, hanc pendere ex promissione, aut in illa fundari, multoque magis consequenter dicitur sine illa esse posse, & ex vi operis iuxta suam proportionem oriri. Probatur, quia veritas, & gratitudo non solum sunt diuersæ virtutes, sed etiam quasi disparatæ, quia vna in altera non fundatur, at vero obligatio promissionis ad veritatem, seu fidelitatem pertinet: ergo promissio, per se loquendo, impertinens est ad gratitudinem. Secundo obligatio gratitudinis oritur ex vi beneficii accepti: ergo si beneficium est æquale, parum ad gratitudinem refert, quod promissio præcesserit, nec ne. Imo quando præcedit promissio sub conditione æqualis operis, minor obligatio gratitudinis oriri videtur, quia minus liberaliter videtur fieri beneficium, cum tamen quo liberalius fit, eo maior obligatio gratitudinis oriatur. Tertio quia propter has rationes inter homines ad meritum ex gratitudine necessariū nō est, ut obligatio præcedat: & consequenter nec ad obligationem similem ex parte remunerantis, ut idem auctor late dixerat disp. 43. memb. 2. ergo supponendo in Deo capacitatem gratitudinis: & obligationem eius, nulla potest assignari specialis ratio, ob quam ad huiusmodi obligationem præuia promissio sub conditione operis æqualis necessaria sit. Respondent, ideo necessariam esse promissionem in Deo, quia creatura non potest Deum sua actione obligare, nisi eius promissio præcedat. At vero hæc ratio, si probat, absq; promissione non esse in Deo obligationem gratitudinis, consequenter probat etiam post promissionem non esse, nam promissio, ut talis est, non inducit obligationem gratitudinis, si illam non supponit, ut probat ratio facta, quod tota ratio gratitudinis est beneficium acceptum, non promissio accipientis beneficium. Vnde etiam inter homines promissio gratitudinis obligationem gratitudinis supponit, non facit, sed ei obligationem fidelitatis, veritatis, aut iustitiæ adiungit.

12. *Assertio 3. contra viri vsq; auctoris commu-*  
Iam vero contra id, in quo dicti auctores conueniunt, scilicet, Deum retribuere præmia ex gratitudine, dicendum censeo, virtutem gratitudinis, proprie,

ac formaliter in Deo non reperiri, ac proinde neque obligationem eius Deo competere, neque remunerationem meritorum à tali Dei attributo formaliter procedere. Hoc in primis probatur auctoritate negativa, quia neque in antiquis Theologis inuenio tale attributum gratitudinis formaliter attributum Deo, cum tamen de veritate, fidelitate, iustitia, misericordia, liberalitate, munificentia, seu magnificentia, beneficentia, dilectione, & similibus frequenter loquantur: tum etiam quia neque in Scripturis me legisse memini, Deum esse gratum hominibus etiam pie viuentibus, aut fore ingratum, si bene viuentibus non beneficiat, vel quid simile. At profecto si gratitudinis affectus, opus, vel obligatio posset in Deum cadere, aliquod profecto eius rei vestigium in his libris, per quos Dei notitia ad nos peruenit, inueniretur. Vnde Scriptura non ad benefaciendum Deo, sed ad illi seruendum nos vbique admonet. Deuter. 6. 7. & infinitis alijs locis. Ex quibus ratio propria elicitur. Nam virtus gratitudinis in proprio conceptu formali imperfectionem supponit in persona illius capaci: ergo non potest Deo conuenire. Consequentia nota est. Antecedens autem probare possumus primo ex obiecto tam formali, quam materiali gratitudinis, eius enim officium est, beneficium acceptum recompenfare, ut ait D. Thomas 2. 2. quæstione 106. articulo 1. in corp. & ad 3. Vnde respicit alterum ut benefactorem, ut ex Cicerone, & Seneca late docet D. Thomas 2. 2. quæstione 80. & quæstione 106. articulo 1. & sequentibus. At Deus non potest respicere hominem, ut benefactorem sui, neque homo gloriari potest, quod beneficium aliquod Deo contulerit, ut videtur per se notum, & significatur in illo Psalmi: *Ego dixi: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non egesset.* Secundo in Deo non potest esse Religio, pietas, aut obseruantia: ergo neque gratitudo. Antecedens supponitur ut notum, consequentia probatur, quia virtus gratitudinis non solum participat imperfectionem illarum trium virtutum, sed etiam inferiori modo illam continet. Imperfectio enim, quam illæ virtutes supponunt, & propter quam Deo formaliter & proprie conuenire non possunt, est, quod respiciunt alium ut superiorem, & excellentem, quod Deo plane repugnat. At gratitudo simili modo respicit benefactorem, ut superiorem, & excellentem, nam ut D. Thomas ait dicta quæst. 106. ar. 2. *Benefactor, in quantum huiusmodi, est causa beneficiati,* & ideo beneficiatus ad benefactorem conuertitur, ut ad principium suum aliquo modo, ut ibidem ait D. Thomas, & ideo dixit in art. 1. post religionem, quæ respicit summum debitum Deo, & pietatem, quæ respicit debitum paternum, quod est maximum, quod à creatura esse potest, & obseruantiam, quæ respicit excellentiam, personæ creatæ, constituit gratitudinem, quæ respicit peculiarem benefactorem, Et ideo (ait) *distinguitur à prædictis virtutibus, sicut posterius distinguitur à priori tanquam ab eo deficiens.* Qui ergo fieri potest, ut talis virtus secundum propriam rationem formalem Deo tribuatur?

Vnde sic possumus ad rem, de qua agimus argumentari tertio. Nam meritum hominis apud Deum non est beneficium, quod homo Deo faciat, sed ad summum est obsequium, & seruitium illi debitum: ergo remuneratio meriti hominis apud Deum, non potest esse ex gratitudine hominis ad Deum. Consequentia patet ex dictis, qui vbi deficit materia virtutis, versari non potest virtus. Antecedens autem videtur certe per se notum ex Dei maiestate, & bonorum abundantia, qui sibi sufficiens est, & omnium benefactor, & nullius beneficii indigens, aut capax. Prout ipse per Prophetam Psalm. 49. proficitur dicens: *Audi populus meus. & loquar, Israel & testificabo tibi, Deus, Deus tuus ego sum, non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos, & cat. Meus est enim orbis terra, & cat.* Idemque nos Christus Dominus docuit

*nem resolutionem de gratitudine. Suadetur 1. auctoritate negatiua Theologorum, & Scriptu.*

*Suadetur 2. ratione.*

*à simili 2.*

*13. Suadetur 3.*



docuit Luc. 17. dicens. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus.* Quibus euidenter nos Christus inuit, vt non solum nos aliquid Deo contulisse, aut dignos aliqua Dei gratitudine propter seruitia illi exhibita reputemus, verum potius nos seruos inutiles esse sentiamus. Vnde in verbis præcedentibus expresse hanc gratitudinem à Deo excludere videtur, dum afferens exemplum de domino humano, cui seruus ad nutū obedit, interrogat: *Nunquid gratiam habet seruo illi, quia fecit, quod ei imperauerat?* Et respondet? *Non puto.* Et adiungit: *Sic & vos cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus, id est, nihil Deo præstitimus, quod sibi debitum: immo quod suum non esset.* Vnde Cyrillus ibi in Catena D. Thomæ, *Considera* (inquit) *quod, qui apud nos dominatur, non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia, &c.* Et eodem modo expendunt verba illa ibi Theophyl. & alij. Ex quo tale conficitur argumentum quasi à minori. Quia inter homines seruus non est benefactor domini, & ideo non tenetur dominus ei gratum se ostendere, nec debitum gratitudinis in eo locum habet: ergo multo minus potest Deus ex gratitudine obligari ad hominem ad beneficium recompensandum: ergo neque remuneratio meritorum apud Deum est ex debito gratitudinis.

Argumentum à minori.

14. Instantia ex D. Thom. & Seneca.

Dicit aliquis, potius inter homines posse dominum ex gratitudine seruo obligari. Nam D. Thomas 2. 2. quæst. 106. art. 13. ad 4. cum Seneca lib. 3. de Benefic. cap. 21. sic inquit. *Quamdiu seruus præstat, quod à seruo exigere solet, ministerium est, vbi plus, quam à seruo necesse est beneficium est.* Et ideo seruus ultra debitum facientibus gratia sunt habenda. Ergo pari modo cum homo sit Dei seruus, quando ultra debitum, quod ab eo exigitur, Deo seruit, illi gratia, seu gratitudo haberi poterit, & debet, præsertim quando affectu amici Deo seruit: nam, vt ibidem ait D. Thomas, vbi in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Respondeo in primis, saltem hinc sequi, opera præcepta non esse meritoria apud Deum ex gratitudine, quia illa sunt necessaria obsequia, quæ à seruo Dei exigere solent: ergo vel omnino meritoria non sunt, quod dici non potest, vel ex alia virtute Dei remuneranda sunt: omnia autem merita de condigno, siue sint operum præceptorum, siue consiliorum, eadem virtute remunerantur.

Primæ responsio.

15. Altera dilutio.

Deinde seruitus hominis ad Deum longe altior est, & maior, quam sit hominis ad hominem, nam homo licet vt seruus hominis sit inferior illo, vt homo est illi æqualis, vnde non est sub dominio eius quoad vitam, & membra, nec quod omnes omnino actiones, sed quoad illas, quæ & sunt proportionate humano seruitio, & commoditati, & conuenienter exhiberi possunt. At vero respectu Dei homo est seruus quoad omnia, quia & quoad vitam, & corporis integritatem, & quoad animum, & omnes eius actiones est sub dominio Dei: ita vt licet nunc quasdam actiones homini præcipiat, & non alias, posset omnes bonas actiones præcipere, & exigere, si vellet. Et ideo in rigore attento dominio Dei, & ipsius respectu, nullum est opus ultra necessitatis exigentiam vel formaliter, vel radicaliter, vt ex Euthymio notauit Maldonat. in id Luc. 17. *Serui inutiles sumus,* qui merito etiam addant, opera consilij, seu quæ supererogationis dicuntur, licet non sint debita Deo ex præcepto quoad exercitium (vt sic dicam) sunt tamen debita debito gratitudinis, nam hoc debitum nunquam potest homo exhaurire, aut explere. Et ideo sunt debita, vt obsequia in honorem, & reuerentiam benefactoris exhibita, hoc enim est gratitudinis munus, vt D. Thomas supra docet. Et ultra hæc illa etiam opera aliquo modo sunt iuxta præceptum Dei saltem conditionatum, seu quoad specificationem: nam licet non teneatur homo illa facere, tamen si faciat, tenetur illa recte, & honeste, ac in gloriam Dei facere, & sub ea tantum ratione meritoria sunt. Vnde non sunt ultra debitum, quod vel aliquo modo exigitur, vel exigere po-

test, & ideo nec respectu talium operum gratitudo propria in Deo locum habet.

Nec satis, quod per gratiam talia opera ex affectu amicitie diuinæ fiant, quia nunquam potest ab eis separari ratio obsequij debiti: imo ille etiam operandi modus potest à Deo exigi per modum seruitij, & debiti obsequij. Præter quam quod ex gratitudine illi debitus est, quod secus est in humana seruitute. Vnde nouum insurgit argumentum, quia quicquid homo bene operatur, vel operari potest, debet Deo ex maxima gratitudinis obligatione, cui nunquam potest ad æqualitatem satisfacere, tum propter infinitum excessum maiestatis beneficientis: tum etiam quia cum ipsemet bono opere, quod nouum Dei beneficium est, crescit. Ergo fieri non potest, vt ex talibus operibus in obsequium Dei factis gratitudinis debitum in Deo resultet. Probatur consequentia, quia ex solutione debiti etiam æquali non oritur noua obligatio similis in eo, cui satisfactio fit, multoque minus oriri poterit ex inæquali. Vnde D. Thomas dicta quæstio. 106. art. 6. argum. 2. cum solutione, ait, quando inter homines recompensatio beneficij non excedit beneficium acceptum, nullum gratitudinis debitum in priori benefactore resultari: si autem recompensatio excedat, tunc ex illo excessu posse in priori benefactore oriri obligationem gratiam recompensandi, & sic non esse inconueniens procedi in infinitum in mutua gratiarum actione. At vero beneficentia inter Deum, & hominem necessario debet inchoari à Deo: *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei?* Et homo nunquam potest ad æquate, nedum superabundanter recompensare Deo acceptum beneficium. Ergo nunquam potest ex opere hominis gratitudinis debitum in Deo reperiri. Eo vel maxime, quod, vt Concilium Arausicanum ait, in omni opere bono nos non incipimus, & ideo quicquid in Dei obsequium faciamus, Deus ipse incipit benefaciendo nobis, & ideo respectu cuiuscunque actionis hominis ad Deum comparatæ, illud locum habet: *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ergo ex opere hominis nunquam potest Deus ad gratiam habendam obligari.

Vltimo argumentari possumus ad hominem contra hos auctores, qui Deo tribuunt debitum, & retributionem ex gratitudine, ne iustitiam veram illi tribuant. Nam argumenta, quibus conantur ostendere, in Deo non esse iustitiam, si cum proportionem applicantur, multo magis in Deo non esse gratitudinem ostendunt. Huiusmodi est illud, quod dominus non obligatur seruo ex iustitia, nam vt ostendimus, multo minus obligatur dominus seruo ex gratitudine: imo licet obligatio iustitiæ maior videatur, in hoc differt ab obligatione ex gratitudine, quod illa potest oriri ex voluntate debitoris, saltem radicaliter, quatenus voluntate voluit promittere, aut pacisci: at vero obligatio gratitudinis non fundatur in voluntate recipientis beneficium, sed necessitate quadam ex beneficio oritur, & ideo ex hac parte magis Deo repugnat. Deinde solet negari iustitia commutativa Deo, quia constituit æqualitatem in datis, & acceptis, quæ non habet locum in Deo: at vero gratitudo etiam ponit æqualitatem, vel excessum inter recompensationem, & acceptum beneficium, quod multo magis repugnat Deo. Respondent, posse in definitione gratitudinis accipi beneficium non strictè, vt sonat, sed abstractius, vt significat opus alteri gratum. At enim si hoc eis licet, cur nobis non licebit, æqualitatem dati, & accepti non materialiter, vt sonat, sed altiori modo conceptam iustitiæ diuinæ attribuire? Accedit, quod ad gratitudinis debitum non satis est, opus alteri gratum efficere, alias quotiescunque alius opus facit, quod mihi est gratum, seu mihi placet, tenerer ego ex gratitudine illi gratiam referre, quod falsum esse constat. Oportet ergo opus transire in veram rationem beneficij, vt vera gratitudo locum habeat.

Vnde frustra laborant dicti auctores in accommodanda

Enasio occluditur.



*Frustra do-  
ctrina de  
gratitudine  
ad Deum  
transfertur*

danda ad Deum doctrina, quam de gratitudine inter homines D. Thomas tradit. 2. 2. q. 106. & 107. ubi distinguit gratitudinem quatenus recompensat beneficium, à iustitia, quia hæc soluit debitum legale, illa recompensationem ex honestate debitam propter beneficium retribuit, item quia iustitia respicit acceptum cum stricta obligatione reddendi, ut in mutuo, & similibus: gratitudo autem respicit beneficium gratis impensum, ut illud recompenset: & illa tantum respicit effectum, ut æquale reddat, hæc vero respicit affectum, ut abundantius tribuat. Frustra, inquam, hæc in præsentia causa afferuntur, nam licet inter homines vera sint ad Deum, & ad merita hominum apud ipsum non bene accommodantur, quia ex altera parte deficit fundamentum debiti gratitudinis in Deo, quia nec homo potest beneficium gratis Deo impendere, nec Deus est capax illius. Vnde licet in meritis humanis aliquæ conditiones considerentur, quæ gratuito beneficio sunt communes, ut quod magis ex affectu pendeant, quam ex effectu, & quod spontanea voluntate exhibeantur, inde inferri non potest merita nostra esse materiam gratitudinis, cum deficiat ratio beneficii non debiti, quod est quasi substantia, seu unicum fundamentum gratitudinis. Quomodo autem illæ conditiones iustitiæ non obstant, paulo post explicabimus.

19.  
*Corollarium  
1. contra 2.  
partem opi-  
nionis posi-  
tam n. 7.*

Ex his ergo concludimus primo, iustitiam, per quam Deus præmia meritis tribuit, non esse aliquam virtutem, quæ sit pars potentialis iustitiæ: nam si quæ esset, aut gratitudo, aut fidelitas esse deberet, nam aliæ, aut non versantur circa aliquam retributionem, vel recompensationem, aut debiti solutionem, ut liberalitas, veritas, & si quæ sunt huiusmodi, vel si aliquo modo persolunt debitum, est cum inferioritate, & inæqualitate ex parte debitorum, ut sunt religio, pietas, & obseruantia: & ita de alijs partibus potentialibus iustitiæ nulla est controuersia: sed neutra ex illis duabus esse potest, nam de gratitudine id ostensum est. De fidelitate vero aduersarij id supponunt, sed putant eius obligationem esse extrinsecam, & aduentitiam, ad meritum retributionem, quia per se non respicit opus alterius, sed actum ipsius debitoris, qui est promissio: nos autem id probamus, quia fidelitas in promissione fundatur: promissio autem si sit absoluta, seu simplex, non respicit meritum, & de illa procedit ratio proxime facta. Si vero transeat in vim pacti inducit obligationem iustitiæ, & non solum fidelitatis, & ideo si in meritis interueniat, illa remunerare non erit officium fidelitatis. Vnde secundo concludimus, iustitiam, per quam Deus præmia meritis hominum retribuit, esse aliquam ex his, quæ partes substantiæ iustitiæ dicuntur, quatenus formaliter quidem, eminentiori tamen modo, quam in creaturis possunt in Deo reperiri, quæ autem illa sit, & quomodo Deo sine inconuenienti tribuatur, nobis explicandum superest.

*Corollarium 2.  
contra 1. p.  
iustitiam.*

20.  
*Notatio pro  
statuenda  
propria ius-  
titia in Deo*

Supponimus autem in primis, & admittimus duplicem illum modum merendi apud Deum, scilicet vel nulla præmissa promissione ex parte Dei quasi ex sola vi ipsius operis, moralis, ac liberi, & præsertim facti ex aliquo gratiæ auxilio, ut nunc loquimur, vel præmissa promissione, non quidem omnino simplici & absoluta, nam hanc non postulat meritum, ut per se constat, sed conditionata, & respiciente merita quibus retributionem, vel beneficium aliquod promittit, si fiant. Et hæc rursus duplex esse potest, vel sub conditione operis inæqualis, seu imperfecti, vel perfecti, & condigni, & de his omnibus sigillatim dicendum est.

21.  
*Affertio 4.  
in ordine,  
ac biparti-  
ta*

Dico primo, Si Deus remuneret merita absque promissione antecedente, in qua ipsa fundentur, tunc retributio fiet, ex iustitia quadam legali, quam etiam remuneratiuam, seu prouidentialem, aut gubernatiuam appellare possumus, non vero ex commutatiua, seu ex proprio debito iustitiæ. Hanc assertionem tractauimus, explicauimus, & probauimus in dicta disput. speciali de

Iustitia Dei section. 9. per totam tam diffuse, ut nihil fere addendum occurrat. Quia quod in Deo talis virtus formaliter sit, & quod ratione distinguatur à cæteris, non videtur posse dubitari, quia, & speciale habet obiectum, & motuum, ac operandi modum, & necessaria est in Principe, & maxime in supremo gubernatore. Item in intellectu diuino recte intelligimus prudentiam illam, quæ morales Philosophi politicam vocant, quæ bonum communitatis procurat, non tamen politico, seu ciuili modo, seu altiori, iuxta doctrinam D. Thomæ 1. p. q. 21. art. 1. ad 1. Possumusque illam prudentiam cum Arist. 6. Ethic. architectonicam vocare, dummodo in intellectu Dei supremi gubernatoris in summa perfectione, & per essentiam reperiat, in cæteris vero gubernatoribus analogice, & per quandam participationem reperiri intelligatur: ergo huic intellectuali virtuti diuinæ aliqua virtus in voluntate responderet, per quam secundum talem prudentiam regere, & gubernare possit, unicuique rei tribuendo, quod illi suo modo debitum, & proportionatum est, ut inde bonum totius vniuersi resulteret, cõseruetur, aut promoueatur. Et hæc vocamus iustitiam legalem, quia in nobis prudentiæ politicæ iustitia legalis responderet, ut D. Th. cum Arist. docet, & ita nos concipimus et in Deo iustitiam illam ad modum legalis iustitiæ, quæ licet ut sit longe excellentior, quæ humana, in hac generali ratione cõuenit, quod æquitatem seruat cum omnibus in ordine ad commune bonum, singulis distribuendo, quod unicuique proportionatum, & quodammodo debitum est. Neque hoc nouum inuentum nostrum est, ut aliqui nobis obijciunt, nam de illa passim S. PP. & Theologi loquuntur, cum diuinam prouidentiam, eiusque æquitatem declarant. Et eandem agnoscit D. Th. 1. p. q. 21. & 1. 2. q. 21. art. 4. dum ait, ad iustitiam Dei pertinere, nullum bonum opus tremuneratum relinquere. Non ergo noua cõdimus: sed antiqua quantum per diuinam gratiam possumus, ex Theologiæ & Philosophiæ principiis explicare conamur.

Supposito ergo in Deo hoc attributo iustitiæ, probatur prior pars assercionis. Quia ex dictis satis constat, hunc actum retribuendi præmia huiusmodi meritis ad aliquam iustitiam pertinere, nulla autem potest intelligi magis proportionata illi actui, quæ hæc iustitia legalis, seu prouidentialis: ergo. Probatur minor, cum quæ reddere præmia pro meritis est actus ad cõuenientem hominum gubernationem maxime necessariam: ergo pertinet ad illam iustitiam, quæ huic muneri principaliter intenditur: tum et quia sicut per hanc iustitiam Deus ut naturæ auctor seruat naturalem proportionem, & quasi debitum in conferendo singulis rebus accidentales perfectiones singulorum naturis proportionatas, & unicuique causæ secundæ facultates, concursus, seu auxilium ad cõnaturales eius operationes necessarium, ita ut moralis gubernator agentium liberorum retribuat unicuique iuxta operum suorum moralem exigentiam, & proportionem: ergo remuneratio meritorum ab hac iustitia per se procedit. Et confirmatur primo, quia in hac parte eadem est ratio de punitione malorum, & retributione bonorum operum: sed punitione malorum ab hac iustitia procedit: ergo & præmium bonorum. De minori propositione, seu vindictiua iustitiæ dixi late in dicta disput. sect. 6. ubi ostendi in priuata personâ non esse specialem virtutem distinctam à reliquis, quia propulsare iniuriam, vel punitionem eius procurare, non est actus habens ex obiecto specialem honestatem, quia non est per se amabile, sed tantum ut remedium ad tuendum proprium bonum, vel cauenda similia mala, & ideo ex fine accipit honestatem, & ita ad illam virtutem pertinet, ad quam finis honestus spectat. Vt autem modo etiam recto fiat, iustitia commutatiua illum moderatur, ut ibi explicui. At vero in persona publica, & maxime in Deo punitione malorum est ratio per se necessaria ad rempubl.

D. Tho. 2.  
2. q. 47. ar.  
10. 11. & 13  
&c.

22.  
*Suadetur  
iam assertio  
quoad 1. p.  
interuenire  
scilicet, di-  
ctam iustiti-  
am in retribu-  
tione meri-  
torum.*

*Confirm. 1.*

recte



recte gubernandam, & ideo ad iustitiam illam, quæ publicum regimen ex parte affectus moderatur, pertinet: idem ergo est de remuneratione bonorum, est enim eadem ratio. Denique in humano Principe iustitia legalis est, quæ huiusmodi actum elicit: cur ergo non idem cum maiori excellentia Deo tribuamus, cum ad perfectionem pertineat, nullamque imperfectionem includat.

Confirm. 2.

23.  
Secunda  
pars conclu-  
sionis pro-  
batur.

Eueritur  
euiasio.

Altera vero pars negatiua assertionis probatur, quia iustitia commutatiua nõ potest intelligi in Deo, nisi præcedat eius promissio, & pactum: quia tunc actus dicitur esse commutatiua iustitia, quando ex obligatione eius procedit, ita etiam in præsentio loquimur, Deus autem non est capax huius obligationis, nisi ex pacto suo voluntario, vt in dicta disputatione ostendi, & in sequenti assertione dicam. Dices, saltem distributiua iustitia potest à Deo esse absque præuia promissione: ergo hæc præmiorum retributio ab illa procedit: etiam si merita in promissione non fundentur. Imo hanc iustitiam maxime videtur seruare Deus in suæ prouidentia dispositione, vt D. Thomas tradit 1. p. q. 21. art. 1. in corpore, & ad 3. Respondeo ex his, quæ in dicta disputat. sect. 3. docui, iustitiam distributiua inde denominatam esse, quod in distributione, & distinctione communium bonorum proportionem inter plures seruat. Hæc autem sola ratio, nisi fundetur in speciali iure, ac debito proprio illius iustitiæ particularis, quæ per antonomasiam dicta est, non sufficit ad constituendam specialem virtutem, sed multis virtutibus communis est. Nam etiam commutatiua iustitia interdum illam proportionem seruat, & misericordia, & gratitudo, & obseruantia, imo, & charitas sicut in proprijs seruat debitum ordinem, ita etiam in beneficentia, prout secundum ordinem charitatis necessaria est. Dico ergo in hac remuneratione meritorum, de qua loquimur, licet à iustitia gubernatiua eliciatur quoad substantiam (vt sic dicam) seruare Deum modum, & proportionem distributiua iustitiæ, vel quia ex eo, quod unicuique tribuit iuxta meritum, seu debitum suum, resultat consequenter illa proportio inter plures. Vel quia etiam illa proportio pertinet ad pulchritudinem, & commune bonum vniuersi, & ita illam etiam obseruat Deus ex vi suæ Sapientiæ, & iustitiæ rerum moderatricis, neque ibi est necessaria alia specialis iustitia. Nec D. Thomas aliud intendit, si attente doctrina corporis articuli cum solutione ad 3. conferatur.

24.  
Explicatio  
amplior,  
quare me-  
rita citra  
promissio-  
nem nõ sint  
de condigno?

Atque hæc assertio, & doctrina communis est omnibus meritis, quæ non attingunt perfectionem meriti de propria iustitia, quod per antonomasiam dicitur de condigno, propter specialem perfectionem moralem, quam habet, à qua reliqua deficiunt, quæ de congruo dicuntur, siue sint imperfecta per comparisonem ad præmium, siue sint præmio proportionata, carent tamen pacto, & sufficenti promissione diuina, nam si quæ talia non essent ex propria iustitia apud Deum, ideoq; non haberent ab ipso præmium, nisi ad summum ex vi huius generis iustitiæ, quam explicuimus. Ac subinde non essent merita simpliciter de condigno apud Deum, sed possent dici de congruo, quia non ex proprio iustitiæ debito, sed ex illa congruitate, quam generalis Iustitia attendit, illis præmium redderetur. Quia non sufficit, quod in opere sit æqualitas, & condignitas respectu præmij, si in illo non sit vis moralis ad obligandum Deum. Vnde aliud est, opus esse digne præmio absolute, aliud, esse meritorium de condigno apud aliquem, quia ad primum sufficit proportio inter meritum, & præmium, ad secundum autem necessarius est specialis respectus ad talem personam, propter quam ad tale præmium reddendum ex iustitia obligetur. Sicut miles meretur de se tantum stipendium, sed non apud quemlibet Regem, sed apud illum, cui seruit, vel cum quo pactum fecit. De merito ergo de condigno in hoc

rigore sumpto dicendum superest.

Dico secundo. Quando meritum est proportionatum, & æquiualens præmio, & fit sub pacto Dei, seu promissione sub conditione talis operis, tunc Deus reddit præmium ex peculiari virtute iustitiæ vera ac propria, & à iustitia generali per modum diuersi attributi, ratione distincta. Hanc assertionem tractauimus in dicta disputat. sect. 2. declarando in Deo hunc iustitiæ modum. Eamque tribuo omnibus Doctoribus, qui ad meritum de condigno & de iustitia, Dei pactum, seu promissionem sub conditione talis operis requirunt. Nam si ex vi talis promissionis modus iustitiæ non cresceret in merito, nec alterius rationis esset, frustra dicerent, tale pactum esse necessarium, præsertim propter meritorum iustitiam, vt iidem affirmant, quos supra cap. 18. recensui. Atque hoc modo potest confirmari ex Concilio Trid. sess. 6. cap. 16. vbi cum promissiones diuinas factas operibus iustorum ex Scriptura retulisse, subdit. Atque ideo bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita aterna, & tanquam gratia filijs per Christum Iesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda. hæc est enim illa corona iustitiæ, &c. Vbi duos titulos, & rationes distinguit sperandi beatitudinem, vt hæreditatem filiorum, & coronam iustitiæ, & iuxta illos, duas etiam videtur promissiones Dei docere, vna est, quæ promittitur vt gratia, id est, vt hæreditas gratiæ respondens, iuxta illud, Si filij, & hæredes, & vt merces, id est, vt corona iustitiæ. Ergo sentit, ex posteriori promissione, quæ est sub conditione operum, maius iustitiæ debitum, quam ex priori simplici, & absolute promissione oriri. Vnde cum ex priori oriatur fidelitatis debitum, necesse est, vt posteriori conditione operum impleta maior & proprius iustitiæ ratio nascatur.

Deinde ex testimonijs, quæ Concilium allegat potest idem corroborari. Præsertim ex illo ad Hebr. 6. Non est iniustus Deus, vt obliuiscatur operis vestri, inde enim colligimus, talem esse iustitiā hominis ad Deum ratione meritorum de condigno, quod esset Deus iniustus, si præmium eis denegaret, nullo posito obice ex parte iustorum. At vero iustitia prior legalis, seu prouidentialis, nõ est talis, nam licet Deus interdum nolit secundum eam debitum reddere, non erit iniustus. Vt, v. g. si vellet peccatores non punire, vel meritis de congruo retributionem denegare, vt in d. disp. sect. 5. cum Scoto notauimus: ergo illa iustitia, qua debetur præmium meritis de condigno, alterius rationis, & maioris debiti est. Nec satis faciet, qd dixerit, verba interpretanda esse, non est iniustus, id est, non est infidelis: tum quia non oportet Scripturæ verba improprie interpretari, quando nulla subest necessitas, quæ hic non subest, vt mox videbimus: tum etiam quia Concilium Tridentinum in sensu magis proprio videtur verba illa inducere, cum ex illis colligat maiorem rationem iustitiæ in meritis iustorum, quam ex sola simplici promissione oriatur: tum præterea quia si Paulus de sola fidelitate, & simplici promissione loqueretur, potius dixisset, non est iniustus Deus, vt sui verbi obliuiscatur, non sic autem dixit, sed, vt obliuiscatur operis vestri, significans noti solum contra fidelitatem promissionis, sed contra iustitiam ipsorum meritorum futurum fuisse, si Deus illorum obliuisceretur. Vnde Aug. li. de Natu. & grat. c. 2. Non est iniustus Deus, vt iustos fraudet mercede iustitiæ. Et lib. 4. contra Iulian. cap. 3. Deus ipse, quod absit, erit iniustus si ad eius regnū verus non admittitur iustus. Denique hoc confirmat vilitatus, & frequentissimus Scripturæ loquendi modus, quia nominibus propriæ iustitiæ vtitur, quoties de mercede iustorum loquitur, vt in dicto capite allegauimus, & præsertim ponderaui duo testimonia. Vnum illud Pauli, Superest mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi in illa die iustus iudex, quia non contentus Apostolus appellasse coronam iustitiæ, iterum commemorat iudicem

25.  
Assertio 5.  
in ordine.

Probatur  
authoritate

26.  
Corroboratur  
multi-  
pliciter.

Insufficiens  
euiasio.



dicem iustum, & significaret etiam ex parte retribuentis iustitiæ debitum interuenire. Quod debitum alijs locis explicat per comparisonem ad braulum. 1. Corinth. 9. & ad depositum, secundæ ad Timot. primo, quæ quidem ex iustitia debentur. Aliud testimonium est verbum Christi in parabola mercenariorum vineæ: *Nonne ex denario conuenisti mecum, tolle quod tuum est*, ubi explicatur, & obligatio ex parte Patris familias orta ex conuentione, quæ ad iustitiam pertinet, & ius proprium mercenarij, cum ei dicitur, *Tolle quod tuum est*.

27. Tandem addimus rationem, quia in meritis nostris de condigno respectu Dei reperitur quicquid ad veritatem, & proprietatem particularis iustitiæ necessarium est, & talis iustitia potest in Deo reperiri sine vlla imperfectione, & aliunde auget perfectionem, & fiduciam nostrorum meritorum, ergo non est neganda, sed Deo ac nobis respectiue tribuenda. Consequentia videtur euident, tum quia nulla perfectio, quæ sine imperfectione inueniri potest in Deo, neganda est illi formaliter, ac proprie, quia talis est perfectio, quæ simpliciter simplicem vocant: tum et quia cum Scriptura tam frequenter, totq; modis de iustitia ista loquatur, si commode potest proprie intelligi, non est ad improprios sensus detorquenda. Probat ergo maior, nam vt D. Tho. ait, 2. 2. q. 106. art. 1. ad 2. in hoc distinguitur iustitia à gratitudine, quod retributio proportionalis pertinet ad iustitiā commutatiuā, quando attenditur secundum debitum legale, puta si pacto firmetur, vt tantum pro tanto retribuitur: sed ad virtutem gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Omnia autem hac posteriori parte, de qua iam dictum est, & de retributione pro beneficio suscepto intelligenda est: prior est, quæ nostro deseruit instituto. Ex illa ergo doctrina sic concludo. Retributio meritorum de condigno, quam Deus facit, firmata est pacto inter nos, & ipsum, vt supra visum est: ergo fit secundum debitum legale, nam debitum non dicitur legale, quia ex lege, vel præcepto oriatur, nec D. Tho. ita illud definiuit, sed vocatur legale, quia non est ita spontaneum, sicut debitum honestatis, seu gratitudinis, sed cum maiori necessitate, & obligatione, qualis solet ex lege provenire: vel qualis ex parte oriatur. Vnde D. Thomas ad hoc legale debitum sufficere arbitratus est, quod pacto firmetur. Ergo cum retributio meritorum apud Deum pacto eius firmata sit, erit secundum debitum legale. Rursus in ea tantum pro tanto retribuitur, vt constet ex supra dictis de æqualitate meritorum de condigno cum præmio etiam vitæ æternæ: ergo illa retributio est secundum veram, & propriam iustitiam particularem. Minor autem propositio dupliciter probari potest: primo ostensiuè ex ipsa maiori, quia quod Deus retribuat præmium æquale, seu tantum pro tanto, cum æqualitate proportionis, & quod id faciat ex pacto firmato, nullam includit imperfectionem, quia ex Scriptura, & ex doctrina catholica de facto ita facit, & nihil imperfectione, & maiestate sua indignum facit: sed id sufficit, vt ex vera iustitia faciat: ergo retribuere merita ex iustitia, nullam imperfectionem inuoluit. Secundo id probari potest excludendo imperfectiones, quæ solent contra hanc iustitiam opponi, quod late in dicta disputatione fecimus, & nihil de nouo obiectum inuenio, quod nouam difficultatem inge-

28. Dubium de iustitiæ commut. an distribu. loquatur assertio. Resoluitur de veraque sit q. satis as q. 21. art. 1. eam simpliciter Deo negare videatur. Dico vero veramq; iustitiam in hoc opere suum locum habere, & vtramq; habere locum in Deo, remotis imper-

fectionibus, quamuis fortasse necessarium non sit eas in Deo distinguere tanquam duas virtutes, vel duo attributa ratione distincta, sed vnā eminenter continentem quicquid est perfectionis in iustitia commutatiua: & distributiua, quæ in hominibus distinctæ virtutes esse supponuntur. Neq; hæc eminentia excludit formalitatem perfectionis vtriusque virtutis in Deo, sed denotat altiorē, & simpliciorē modum illius formalitatis. Sicut in Deo vna est virtus intellectualis, quæ prima principia, & conclusiones in ipsis intuetur, eminenter continens perfectiones habituum principiorum, & scientiæ, quæ in nobis distinctæ virtutes sunt, & nihilominus Deus formaliter in se habet scientiam principiorum, & conclusionum, abstrahendo in nomine scientiæ ab imperfectionibus cognoscendi per discursum, vel sine illo, per medium, vel sine medio. Sic ergo dicimus, in Deo esse iustitiam commutatiuam, & distributiua formaliter, etiam si inter se non formaliter, vel ratione distinguantur, tanquam duo distincta attributa, sed sint vnum attributum iustitiæ, illam vtramque rationem simplicissime, & eminentissime comprehendens, à qua retributio meritorum de condigno procedat.

Vt autem hanc resolutionem declarem, suppono duobus modis posse in nobis distinguere iustitiam commutatiuam, & distributiua. Nam cum conueniant in communi, & essentiali ratione iustitiæ, & ideo vtræque sit ad alterum, & ius alterius respiciat, illud quæ reddat, vel iniunctum seruet cum æqualitate, distinguere possunt primo in motu æqualitatis, quam in reddendo debito obseruant. Quia iustitia commutatiua seruat æqualitatem rei ad rem, quæ Arithmetica vocatur Arist. 5. Ethic. cap. 4. Distributiua vero constituit æqualitatem geometricam, seu proportionalem inter plures, qualis obseruatur in distributione bonorum communium, inter partes reipublicæ, dando vnicuique iuxta gradum suum. Secundo possunt distinguere hæc virtutes ex diuerso iure, quod in altero respiciunt, vt illud non violent, sed expleant, aut reddant. Nam, vt ait D. Th. 2. 2. q. 61. art. 1. ad 5. *Iustitia commutatiua, & distributiua non solum distinguuntur secundum vnum, & multa sed secundum diuersam debiti rationem. Alter enim debetur alicui id, quod est commune, & aliter id, quod est proprium.* Igitur iustitia commutatiua respicit ius proprietatis, seu dominij, vel quod illi æquiualeat, quia licet non possideatur, moraliter in bonis proprijs computatur iuxta l. Meorum, & l. l. apud, 143. ff. de verbor. signific. Sicut è contrario, quæ ex iustitia distributiua debentur, moraliter non computantur in bonis, argumento l. Venisse, eodem tit. & l. Quod euincitur. 151. ff. de Regul. iur. At vero distributiua respicit quidem ius etiam proprium alterius, non tamen ita rigorosum, sicut est aliud ad commutatiuam pertinet, quia neq; est ius in re, seu dominium eius, nec moraliter illi æquiualeat, sed est ius ad rem fundatum in dignitate, vel conditione, vt est membrum reipublicæ, vel communitatis, cuius bona inter eius membra hanc, vel illam conditionem habentia distribuenda sunt, vt in dicta disput. sect. 3. late declarauimus. Vbi etiam dixi, hunc posteriorem modum distinguendi has virtutes esse maxime formalem, & essentialē, vt pote sumptum ex proprio obiecto iustitiæ, quod est ius: priorem vero modum esse sumptum ex modo, qui ordinarie, & quasi ex vi talium iurium in reddendis eorum debitis obseruatur.

Hoc ergo supposito, dicimus, in remunerandis meritis de condigno primo, ac per se inueniri rationem, & formam commutatiuæ iustitiæ, tum in seruanda æqualitate rei ad rem, tum in reddendo iure proprio, & æquiualeat domino, ac proprietati. Prior expresse asseritur à D. Tho. 2. 2. q. 61. art. 4. ad 1. Et probatur quia forma commutatiuæ iustitiæ est, vt vnicuique tantum pro tanto reddatur, seu vt quantum habet iuris, & actionis, tantum illi tribuatur: sed hoc maxime seruat Deus in retribuendo, quia tan-

29. Pro assertione proxima suadenda.

30. Probat 6. assertio quoad iustitiam commut. de æquitate rei ad rem.



tum præmium iudicat unicuique tribuendū, quantum suis meritis proportionatum, & æquivalens sit, iuxta illud Matth. 16. & Rom. 2. *Reddet unicuique secundum opera eius*, 1. ad Corin. 3. *Vnusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem*, & similia sæpe citata. Altera pars probatur, quia ius acquisitum ad præmium per proprios labores, & opera proportionata, & in suo ordine æqualia præmio, & fundata in pacto, & conventionione, *dabo si feceris*, est ius proprium, quod moraliter æquivalet possessioni, seu iuri in re: ergo in redditione talis iuris etiam servatur ex hac parte forma, vel est substantia commutatiuæ iustitiæ. Et hoc confirmant verba illa Mat. 20. *Tolle, quod tuū est, & vade*. Itē vim habent illi modi loquendi Christi Domini, *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum*. Vbi pondero, dici, esse illorum propter efficaciam meriti, & iuris per illud acquisiti, de quo infra dicitur, *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis*. Item illud Pauli, *certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem iustus iudex*. 2. ad Tim. 1. vbi depositum suum appellat illam coronam iustitiæ, quam c. 4. dicit, sibi esse repositam in illum diem, quam propter ius iustitiæ, quod in illam habebat, suam iam appellabat. Ex his ergo duobus capitibus ratio commutatiuæ iustitiæ in hac meritorum retributione sufficienter explicatur.

Confirmatio.

31. Probatur deinde quod ad iustitiam distributivam pertinet.

Quod vero ad iustitiam distributivam pertinet, non minus servatur in hac remuneratione æqualitas proportionalitatis inter ipsos beatos, quam in vnoquoque inter meritum eius, & præmium æqualitas servetur. Nam eo ipso, quod unusquisque beatus recipit præmium suis meritis æquale, necessario fit, ut quantum merita unius alterius merita excedunt, tanto illius præmium huius præmium superet, quia quam proportionem servat meritum, ut quatuor v. g. ad præmium ut quatuor, eandem servat meritum ut octo ad præmium ut octo, & sic de cæteris: ergo servatur in illo opere tota æqualitas distributiæ iustitiæ. Et hanc etiam proportionem significant testimonia citata Scripturæ, in quibus dicitur Deus reddere unicuique secundum opera sua Apocalyp. vlt. & quod de malis dicitur Apocalyp. 18. *Quantum glorificavit se in delictis, tantum date illi tormentorum*. Eadem ratione, & proportionem in præmijs reddendis servatur. Et ita in parabola talentorum sicut qui lucratus est alia quinque, totidem civitatibus præfectus est, ita qui duo comparaverat, duarum civitatum regimen recepit: & sicut dans iusto eleemosynam in nomine iusti, mercedem iusti accipit, ita qui dat illam Prophetæ in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipit: servatur ergo ibi proportio inter plures, & consequenter etiam inter omnes.

32. Evasioni satisfiat.

Dices illam proportionem non esse per se intentam, sed esse quasi necessario consequentem ad priorem proportionem meriti ad præmium uniuscuiusque. Respondeo verum quidem esse, primo, & per se ad iustitiam meritorum pertinere æqualitatem illam, quæ inter mercedem, & laborem servatur, & ideo diximus, hanc iustitiam veluti substantialiter esse commutativam. Fatemur etiam, supposita multitudine præmiandorum, servata in vnoquoque proportionem præmij ad merita, necessario sequi alteram proportionem omnium inter se. Nam, ut aliqui Theologi docte adnotarunt, illa proportionalitas inter beatos non oritur ex insufficientia præmij, ut dividendum putetur cum proportionem inter multos, quia singulis non sufficit ad æqualitatem, ut in distributionibus humanis sæpe contingit. Nam Deus infinitum habet thesaurum ad reddenda præmia, quia in infinitum potest gratiam, & gloriam augere tam in multitudine, quam in intensiōe, & ideo in infinitum posset reddere singulis æquale suis meritis præmium, etiam si homines beati in sanctitate, & numero plures, & plures essent. Oritur ergo illa proportio ex ipsa re in natura, quia ex vna æqualitate necessario resultat

alia supposita personarum multitudine, & præmiorum varietate.

Nihilominus tamen hoc non obstat, quominus Deus per se etiam, ac directe intendat hanc etiam proportionalem æqualitatem, quia in illa potest considerari pulchritudo, & honestas, quam Deus in illo opere intendat. Eo vel maxime, quod Deus per se intendit multitudinem beatorum, & varietatem illorum in tali numero, pondere, & mensura: ergo etiam per se intendit pulchritudinem illam, & æquitatem, quæ in toto illo corpore mystico cœlestis Hierusalem ex illa varietate, & proportionem consurgit. Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus dico, hanc intentionem pertinere ad iustitiam providentialem, ut commune bonum universatis respicit, & ideo ad illam æqualitatem etiam ex directa intentione constituendam, specialem iustitiam distributivam necessariam non esse, sed intendi per legalem iustitiam, & executioni mandati per commutativam quasi motam, & directam à providentiali iustitia. Quanquam ipsa etiam iustitia commutativa possit per se velle illam proportionem, quatenus in ea respectu totius exercitus cœlestis, ut est vnum corpus mysticum, quædam æqualitas rei ad rem inuenitur. Sicut sanitas totius corporis vna intentione, & per vnam virtutem potest intendi, quamvis sanitas totius includat proportionem ad vnumquodque membrum, & proportionalem omnium membrorum inter se.

Altera conditio iustitiæ distributiæ, quæ (ut ego opinor) magis per se illam distinguit à commutativa, est specialis modus iuris, quod in alio respicit, & observatur. Et quoad hanc etiam partem potest considerari aliquod iustitiæ distributiæ in illa speciali iustitia Dei, qua munera remunerat. Quia licet supposito pacto, & conventionione ex parte Dei, iusti per sua merita verum ius iustitiæ ad præmium acquirant, nihilominus illud ius deficit ab illo iure iustitiæ, quod inter homines reperitur, quia fundatur in operibus, quæ magis sunt ipsius Dei, quam hominis merentis, nam Deus illa vult esse merita in nobis apud ipsum quæ sunt ipsius dona: & ita sunt dona eius, ut semper sub eius supremo dominio maneat: nihil enim potest Deus à suo dominio abdicare. Unde etiam ipsa gloria, & quicquid iuris homo habet ad illam, magis est sub Dei, quam sub hominis dominio. Ex hac ergo parte ius illud ex parte hominis deficit à rigore iustitiæ commutatiæ, quæ inter homines interuenit: & consequenter dici potest participare aliquid de modo iuris distributiæ iustitiæ. Ac subinde divina iustitia specialis eminenti modo distributiva erit, continens formaliter quicquid perfectionis est in ipsa, considerando in remuneratione personæ dignitatem, & ius, quod in illa, & meritis eius fundatur, etiam vim etiam pacti, & æqualitatis rei ad rem attendat, atque ita vtriusque iustitiæ rationem formalis, ac eminenti modo complectatur.

Ex quibus attente perpenſis, facile ut existimo, expediet unusquisque Theologus obiectiones, quæ contra hanc resolutionem factæ sunt, in quibus nihil se re additum inuenio ad ea, quæ in dicta disputatione de iustitia Dei pertractauimus. Semper enim magnavis in hoc fit, quod materia iustitiæ non habet locum in Deo, quia est materialis, & tantum circa temporalia bona humana versatur, quæ sunt vel pecunia sub qua bona externa omnia pretio estimabilia comprehenduntur, ut tradit Augustinus lib. de Disciplin. Christian. capite sexto, vel honor, & fama, vel vita, & salus corporis ex Aristot. 5. Ethicor. capite secundo, & D. Thom. 2. 2. quæst. 58. artic. 8. & 1. p. q. 21. art. 1. Respondeatur Aristotelem loquutum esse de iustitia, prout illam communiter homines accipiunt, quatenus in humana, & ciuili republica est in usu, & dici potest iustitia humana. Ratio autem iustitiæ secundum se spectatæ abstractiore est, & potest versari in altiori,

33. Proportionalis æqualitas à Deo intenta.

34. Tum etiam de iure qualem rationem inueniri potest.

35. Obiectio contra tractandam de propria iustitia meritorum.

Responsio.



& spirituali materia, vt de iustitia etiam inter homines docuit D. Thom. 2. 2. quæst. 63. ar. 2. vbi etiam generalem tradit regulam, quando spiritualia bona superant materialia, tanto maiorem esse obligationem iustitiæ, quæ circa spiritualia versatur. Eademque ratio est de commutatiua iustitia, quia potest quis obligari de iustitia ad orandum, vel ad faciendum sacramentum, & in spiritualibus bonis, seclufa Ecclesiæ prohibitionem, potest esse commutatio vnus pro alio, vt alibi dixi, & in illa sine dubio debet seruari æqualitas, & pactum, seu obligatio ex conuentione suscepta. Ergo ex parte materiæ non repugnat inueniri iustitia in Deo ad retribuenda præmia. Vt omit- tam posse etiam Deum promittere temporale præmium pro labore proportionato, si velit. Adhiberi potest instantia ex D. Thoma 2. 2. qu. 17. art. 2. vbi ait materiam liberalitatis esse pecuniam, seu temporalia bona, quæ homines inter se communicare possunt, & nihilominus 1. p. q. 21. art. 1. ad 1. dixit, liberalitatem proprie tribui Deo circa actiones Deo conuenientes.

36. *Obiectio.* Sed instant, quia nullus obligat ex iustitia alterum, nisi aliquid faciat in eius commodum, & vtilitatem. Homo autem nihil potest facere in Dei vtilitatem, est enim seruus inutilis Luc. 17. Vnde dicitur Iob. 22. *Quid prodest Deo, si iustus fueris? aut quid confers, si immaculata fuerit vita tua?* & cap. 35. *Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* ergo non potest obligare Deum de iustitia. Maior præterquam quod est Aristot. 5. Ethicor. cap. 4. probatur, quia si vnus alteri nihil tribuit, neque ab eo in bonis suis damnicatur, non est vnde possit oriri obligatio iustitiæ, præsertim commutatiuæ, neque in quo possit eius æqualitas fundari, propter quod dicitur hæc iustitia in datis & acceptis versari. Respondeo, concipiendo iustitiam, etiam commutatiuam veram, & propriam theologicæ, prout reuera concipienda est, abstrahendo à creatâ, & increata, materiam eius non limitari ad bona vtilia, vel commoditatem humanam afferentia, sed extendi ad honorem, obsequium, cultum, & in vniuersum ad actiones, quæ alteri, seu Deo placent. Quod iam supra ostendi argumento ad hominem, nam ipsi dicunt, ad gratitudinem sufficere opus gratum, licet non sit beneficium, nec vtilitatem afferat: cur ergo non sufficiet ad iustam retributionem, quantum est ex parte materiæ, etiam si vtilitatem, vel commoditatem non afferat ei, in cuius gratiam fit, & secundum eius voluntatem, vel mandatum fit. Simile argumentum absolute sumere possumus ex materia promissionis. Nam certe inter homines materia promissionis obligantis semper est aliquod bonum vtile ei, cui fit promissio, & similiter in amicitia humana materia communicationis est aliquid vtile, vel commodum alteri amico, & nihilominus promissio Deo facta propriissima est, & rigorosam obligationem inducit, quia est de re illi grata, esto vtilis ei non sit, & similiter opera facta in gloriam, & beneplacitum Dei sunt vere opera amicitiae, & communicationis bonorum ex parte hominis ad veram amicitiam sufficientis: cur ergo non cum proportionem de diuina iustitia loquemur? ita vt non desit ex parte nostra sufficiens materia iustitiæ ad Deum, si ex parte Dei possit interuenire iusta compensatio.

37. *Progre- di- tur data responsio.* Ratio denique est, quia licet nostra opera non sint Deo vtilia, quatenus vtile dicit medium ad aliquod bonum acquirendum, sunt nihilominus honorifica Deo, & reddunt illi obedientiam debitam, & sup- premi dominij recognitionem, ac denique dignam de illo æstimationem indicant in operante, & in alijs generant. Vnde sicut honor, & fama dicitur extrinsecum bonum, ita lato modo possunt hæc opera dici vtilia ad Dei honorem, & gloriam. Item quatenus placent Deo, dici possunt afferre Deo honestissimam voluptatem, saltem per modum obiecti externi, in

quo diuina voluntas libere simpliciter, & connaturaliter, supposito tali obiecto, complacet: & hæc etiam est quædam extrinseca commoditas (vt sic dicam) omni imperfectione semota. Potest etiam alius respectus in iustorum operibus considerari, quatenus sunt vtilia proximis, nam eo ipso dici sano modo possunt vtilia Deo, non in se, sed in filiis suis, & familia sua. Hæc ergo satis sunt ad veram materiam iustitiæ apud Deum, sicut sunt sufficientia ad materiam pacti, & conuentionis cum ipso, & consequenter est sufficiens fundamentum, in quo possit æqualitas iustitiæ fundari. Cum ergo dicitur iustitia versari in datis, & acceptis, cum proportionem accipiendum est: nam in iustitia humana habet sensum materiam, quem verba præferunt, respectu vero Dei sufficit obsequium illi exhibitum dictis modis: nam Scriptura ita loquitur, cum dicit ad Deum: *Qua de manu tua accepimus, reddimus tibi.* Et in hoc sensu in alijs locis citatis dicimur, nihil posse nos Deo tribuere, quia quicquid illi offerimus, ab ipso, & ipsius est: & nullam propriam vtilitatem affert, licet ex parte nostra illi donetur eo modo, quo illi placet, quod satis est, vt sit materia iustitiæ. Vnde D. Thomas 2. 2. quæstione 61. artic. 1. abstractius de iustitia commutatiua loquutus est, dicens, *conijtere in his, quæ mutuo sunt inter duas personas ad inuicem:* & quæst. 63. art. 1. ad 3. generaliter dixit, ad iustitiam pertinere, *dare alicui, quod ei debetur, utique debito legali, & stricto:* sic autem nos damus Deo opera nostra summo iustitiæ, & dominij titulo illi debita: id ergo satis est, vt sint materia iustitiæ.

Sed instant tertio, quia esto in operibus iustorum 38. sic capacitas, & dignitas iusti præmij, ex parte Dei est 3. *obiectio tripliciter incapacitas obligationis iustitiæ propriæ ad illud reddendum. Probatur hoc primo, quia talis obli- impugnat. gatio non potest prouenire, nisi ex aliqua lege iusti- Primo. tiæ, cum tale debitum legale sit. Deus autem nullius legis est capax. Secundo quia illa obligatio est dimi- Secundo. nutio quædam dominij Dei ad faciendum de creatura quod voluerit, nam talis potestas quasi ligatur per illam obligationem, vt non possit Deus iustis non dare tale præmium, aut eos in nihilum redigere, si voluerit. Tertio quia repugnat aliquem obligari ex iustitia ad communicandum alteri bona, quæ à se alienare non potest, aut propter acceptionem eorum, quæ sua sunt magis, quam cuiuscunque alterius: Deus autem est Dominus gloriæ, & omnium actionum, quæ pro illa ipsi offerri possunt: ergo repugnat, Deum obligari ex iustitia ad illam hominibus communicandam.*

Ad obiectionem respondeo negando, inueniri in 39. Deo incapacitatem omnimodam debiti iustitiæ. *Dissoluitur.* Argumenta vero, quibus id probatur, solum ostendunt, fieri non posse, vt Deus ab alio obligetur, sine fundamento consensus voluntatis eius, & in vi promissionis ipsius: secus vero est in vi pacti, & promissionis eius. Nam hoc modo quicumque quantumuis supremus Dominus, etiam Deus ipse, obligari potest, vel ex fidelitate, vel ex iustitia, iuxta modum voluntatis, & promissionis eius. Sic Cyprian. de viro misericordie ait, *Deum sibi computat debitorem:* sermon. de eleemosyn. & Augustinus sermon. 18. de Verb. Apost. *Debitor (inquit) nobis factus est Deus non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo, &c.* Et infra. *Possumus exigere Dominum Deum nostrum, redde, quod promissisti, quia fecimus, quod iussisti, & hoc tu fecisti, quia laborantes iniussisti.* Sic etiam dixit Deo idem Augustinus libro primo Confession. capite quarto, *Reddis debita nulli debens, utique ex te, & sine voluntate tua.* Sicque dixit Fulgent. in Prologo librorum ad Monim. *Sua largitate dignatus est se facere debitorem.* Vnde optime dixit de præmio iustorum Bernard. libr. de Grat. & lib. arbit. *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex iustitia persoluumus.* Et sic etiam intelligendus est Diuus Thomas dicta qu. 111. art. 1. cum dicit, Deum, cum debitor vocatur,



Discrimen  
debiti pro-  
missionis,  
conuentio-  
nis.

non nobis, sed sibi, suæque dispositioni debitorem esse, est enim id verum, quantum ad radicem, seu originem debiti, formaliter autem debitum illud ad eos terminatur, quibus soluendum est: & quando est debitum iustitiæ, in eis habet aliquam proximam rationem, & causam ex Dei voluntate, & promissione requisitum, scilicet, eorum meritum. Vnde in hoc est magna differentia inter debitum promissionis simplicis, vel per modum conuentionis æqualis sub conditione operum: nam prior inducit solum debitum fidelitatis, quia in solo actu Dei fundatur: posterior vero impleta conditione inducit iustitiæ debitum, quia non tantum in veritate Dei, sed etiam in pacto mutuo, facio, vt faciat, vel faciam, si feceris, fundatur: seruare autem æqualitatem in huiusmodi pactis, opus est iustitiæ commutatiuæ, vt inter homines est manifestum, & semotis imperfectionibus, proportionalem rationem in Deo habet, & 2. Esdræ 9. dicitur. Tu ipse Domine Deus, qui elegisti Abraham, & inuenisti cor eius fidele coram te, & percussisti cum eo sedus, vt dares ei terram Amorrhæi, & Iebusæ, & implesti verba tua, quia iustus es.

40. Ad 1. impugnacionem in n. 38.

Ad primam igitur impugnacionem respondeo, hoc debitum in Deo non provenire ab aliqua lege extrinseca, vel imperante, sed ex integra rectitudine voluntatis diuinæ, qua naturaliter est determinata ad omne id, quod honestum est. Sicut etiam debitum fidelitatis, & veritatis est in Deo, non ex lege, sed ex natura. Quod autem hoc debitum legale vocetur, iam dictum est supra, non ita vocari, quia obligatio oriatur ex lege, sed quia est perfecta obligatio, quam leges, & iura custodiunt. Et quicquid sit de nominis impositione inter homines, necesse non est, vt illa etymologia in significato formali nominis includatur. Ad secundam negatur per hoc diminui diuinum dominium, sicut non diminuitur per obligationem fidelitatis, vel sicut non diminuitur libertas Dei per immutabilitatem sui decreti. Ad hanc enim immutabilitatem pertinet hæc obligatio, nam quæ promittit, & sic promittit, se ipsum negare non potest, & implendo promissum suam voluntatem maxime implet, & sua potestate vtitur, prout vult. Vnde potestatem integram retinet, non vult autem aliter ea vti, neque vnquam volet, quia ita, & sub tali conditione, & ratione, ac honestate decreuit. Ad tertiam dico repugnare quidem, supremum, & vniuersalem Dominum ab alio virtute ipsius obligari: non autem repugnare obligari in virtute suæ promissionis, & pacti. Neque obligatur, quia bonis eius aliquid accrescat per actionem alterius, sed quia per actionem illam voluntas eius, & conditio, quam in pacto suo posuit, expletur cum sufficienti propositione, & ad æquationem ad premium promissum. Et hoc satis est ad veram rationem iustitiæ, quamuis, vt dixi, aliquid ex hac parte diminuatur ius creaturæ, & ideo hæc iustitia ex eodem capite aliquid de rigore commutatiuæ remittat, & ad distributiuam accedat, vt sic, & omni vmbra imperfectionis careat, & omni ex parte perfectissima sit.

41. Vltima obiectio.

Tandem instatur, quia patris ad filium, domini ad seruum non potest esse vera iustitiæ obligatio, præsertim commutatiuæ: Deus autem est supremus Dominus, & pater hominis iusti modo specialiori: ergo non potest illi ex vera iustitia aliquid reddere. Consequenter cum minori nota sunt. Maior est Aristot. 5. Ethic. cap. 6. & D. Tho. 2. 2. q. 57. ar. 4. & ratione patet, tum quia vera, & propria iustitia est ad alterum: filius autem non est alter à Patre, quia est veluti pars eius: nec seruus est alter à Domino, quia totus est eius: tum etiam quia quicquid habet filius, aut seruus, magis est patris, aut domini, quam suum, & quia debita in bonis computantur, quod debetur filio, aut seruo, magis debetur patri, aut domino, quam illis, atque ita perinde esset patrem, aut dominum obligari filio, aut seruo, quod obligari sibi, quod quidem in obligatione iustitiæ repugnat.

Respondeo in primis, argumentum ad summum probare, non posse Dominum, aut patrem obligari à suis correlatiuis, ita vt ab ipsis obligatio incipiat, vt ita rem explicem, id est, vt filius non emancipatus (ita enim loquimur) dando, vel agendo aliquid in beneficium, seruitium, vel obsequium patris, aut rerum suarum, illum ex iustitia obliget: idemque est de seruo. Non tamen probat, quin ex voluntate patris possit intercedere obligatio ad filium, inchoante ipso pacto, seu promissione sub conditione operis condigni, & idem est de seruo: tale enim pactum ex natura rei (quidquid sit de dispositione humanarum legum) validum est, & ex illius complemento ex altera parte obligationem iustitiæ in alteram induceret. Ecce ita sunt Aristot. & D. Thomas intelligendi, & cessat obiectio. Vnde ad rationem respondetur, loquendo inter homines, quamuis Pater, & filius, dominus, & seruus consideratione quadam humana, seu civili reputentur vt vnum, & ideo inter eos non intercedat rigorosa iustitia humana, quæ communi modo accepta requirit æqualitatem, & omnimodam distinctionem: nihilominus intercedere rigorosum debitum, circa quod altior quædam iustitia versari potest, ad quod personarum distinctio sufficit, de quo vide Molin. tract. 1. de iustit. disp. 7. Adde insuper, fieri optime posse, vt per pactum, vel alium modum ille respectus coniunctionis separetur, & vera iustitia intercedat. Et consequenter in eo casu ex vi pacti debitum patris, aut domini ita terminabitur ad alterum filium, aut seruum, vt ad patrem, vel dominum non reuertatur, aut transeat. At vero respectu Dei, quamuis nec inæqualitas contrahentium, nec eorum coniunctio separabilis sit per contractum, vel alio modo: nihilominus ipsa personarum distinctio sufficit, vt vera iustitia licet altioris, & perfectioris rationis, intercedat. Quamuis enim iustitia humana illam conditionem ad alterum in illo rigore postulet, vt in suo gradu plene constituatur, & in diuina iustitia siue Dei ad hominem, siue hominis ad Deum cum illa proprietate non inueniatur: nihilominus absolute loquendo, iustitia diuina & vera, & perfectior est: ex parte quidem hominis, quia excellentius ius Deo seruat, & per nobiliores actiones, & propter grauiores titulos: propter quod etiam è contrario, iniuria, quam homo Deo irrogat, grauioris ordinis est. Et ideo recte Molina ius inter hominem, & Deum ius simpliciter vocauit, quod ego in dicta disp. de iustit. & tom. 1. in 3. p. disput. 4. late explicui. Hoc ergo ius cum naturarum, vel personarum distinctione sufficit, vt verum pactum possit inter Deum, & hominem intercedere, & consequenter etiam vera iustitia, licet altioris rationis, quam humana sit. Neque illi obstat, quod omnia, quæ habet homo, sint Dei, quia etiam sunt ipsius hominis, & Deus voluit se obligare ad communicandū homini talia bona, licet sua sint, & dominium illud à se non separet. Vnde illa obligatio sub ea ratione, sicut & diuina promissio, vel donatio, vt talis est, ad hominem tantum terminatur, licet in Dei gloriam redundet, quod nihil iustitiæ derogat.

Ex quibus omnibus tandem concludimus, si quæ sunt meritoria habentia Dei promissionem, vltra eorum moralem valorem, vel condignitatem, illis non ex proprio deberi premium ex propria iustitia, sed alio modo. Id videre licet in prima gratia iustificante, & remittente peccatum, quæ contritioni promissa est, & detur etiam nihilominus non ex iustitia, sed ex fidelitate debetur: promissum, nec illud meritum est de condigno, vt infra videbimus. Et ratio est, quia ibi non seruatur æqualitas, quæ ad iustitiam necessaria est: & ita manet illa promissio in vi simplicis promissionis, & ex sola fidelitate obligat. Sed de hoc puncto, quia meritum de congruo attingit, in sequentibus ex professo dicturi sumus.

)? (



## CAPVT XXXI.

*Virum in beatitudine nouus gradus gratiæ, aut gloriæ sine vilo merito de condigno illis tribuatur?*

1. **S**olum hoc dubium superest circa præmia de condigno tractandum, & coniungimus gratiam cum gloria, quia gloria essentialis non nisi seruata proportionem cum gratia potest connaturali modo, & secundum potentiam ordinariam augeri. Ratio autem dubitandi oritur ex quodam Theologorum axioma, quod Deus præmium vltra condignum, & poenam citra condignum retribuit. Quod quidem quoad posteriorem partem tradidit Magister in 4. distin. 46. & Diuus Thomas 1. p. quæst. 21. art. 4. ad primum in dicta vero dist. 46. quarti q. 2. art. 2. vtrumque coniungit, quærens, an Deus in hoc semper misericordiam exhibeat, quod punit citra condignum, & remunerat vltra meritum? & responderet his verbis: *Deus semper dat vltra condignum de bonis, & semper mala poenæ irrogat citra condignum.* Bonauentur, vero ibi art. 2. q. 2. dixit. In retributione bonorum seruare Deum iustitiam, & misericordiam, quia non retribuit, nisi merenti, & supra illud, quod meruit, & cum proportionem aliud membrum explicat, & fere idem habet Richard. art. 2. qu. 3. Scot. q. 4. art. 4. cum vltimis verbis solutionem argumentorum, & in 1. d. 17. post q. 3. respondendo *Ad primam questionem*, sub §. *Sed tunc, versic. Respondetur in hoc, &c.* Et idem admittit Caietanus eidem Scoti respondens dicta q. 114. art. 3. Et in confirmationem huius sententiæ solet afferri Bulla Pij V. & Greg. XIII. in qua damnantur propositiones Baij, inter quas 14. alias 15. erat. *Opera bona iustorum non accipient in die iudicii amplius mercedem, quam iusto Dei iudicio merentur accipere.* Hæc autem propositio, si præcedens, & subsequens consideretur, non damnatur, quia negaret præmium vltra condignum respectu operum, prout à gratia protedunt, sed quia dicebat ille auctor, opera non remunerare secundum valorem, quem habebant ex Spiritu adoptionis, & gratiæ, vt in præcedenti propositione dixerat, & repetit in sequenti, & in hoc sensu dicit in illa 15. quod in die iudicii non recipient mercedem, nisi iuxta meritum, quod ex se, & ex bonitate sua morali habent: quod merito damnatur, quia nimium ad Pelagianum dogma accedit. Et ideo aliorum Pontificum iudicium nihil ad præsentem causam facit.

2. **F**undatur tamen in Patribus. Nam Gregorius in Psal. 14. qui est septimus Pœnit. circa illa verba. *Audiam fac mihi mane misericordiam tuam*, permancit intelligit diem æternitatis, vel extremi iudicii, in quo iusti vocem illam audient, *Venite benedicti Patris mei*, quam dicit esse vocem misericordiæ. Et ita obijcit: *Quod si illa sanctorum felicitas misericordiæ est, & non meritis acquiritur, vbi erit, quod scriptum est: Tu reddes unicuique secundum opera sua?* Et respondet, illam gloriam dari quidem secundum opera, sed excedere opera, & in hoc esse misericordiam. Illi enim beata vita nullus (inquit) potest æquare labor, nulla opera comparari cum Apostolus dicat. *non sunt condigna, &c.* Quamuis statim addat aliud responsum, quod illa gloria dicitur misericordia: quia pro illis operibus datur, quæ sine præuentu misericordiæ Dei nemo assequitur. Simili fere modo loquitur Fulgentius libro primo ad Monim. capite vigesimo, tractans locum Pauli Romanor. sexto. *Gratia Dei vita æterna*, post expositionem Augustini, quod gloria dicitur gratia, quia meritis gratiæ redditur, addit. *Gratia autem etiam non iniuste dicitur, quia non solum donis suis Deus dona sua reddit, sed quia tantum etiam ibi gratia diuinæ retributionis exuberat, vt incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quamuis bonæ ex Deo data voluntatis, atque*

etiam operationis excedat. Quod confirmat ex illo Romanor. octauo. *Non sunt condigna passionibus huius temporis ad futuram gloriam, & Secundæ Corinth. quarto. Quod momentaneum est, & leue, &c.* & Hilari in Psalm. 51. in fine exponens illud. *Ego autem sicut oliua fructifera in domo Dei speravi in misericordia, &c.* Et afferens illud, *Melior est misericordia tua super vitas, dictum esse ait: Quia quamuis probabilis per iustitiam operationes vitæ iustorum sit, tamen per misericordiam Dei plus meriti consequetur.* Ad hoc etiam videtur alludere Basiliius homili in Psalm. 114. nam exponens verba illa: *Misericors Dominus, & iustus*, inquit, *Vbi Scriptura miserationibus Dei, iustitiam coniungit, nos plane erudiens quæ admodum nec misericordia Dei sint iudicio, nec iudicium sine misericordia sit. Sed cum miseretur, etiam cum iudicio miserationes suas iis, qui digni sunt, adiuuat, & cum iudicat, commensuratum quoque nostræ infirmitati iudicium inferat, benignitatis nos affectu potius, quam æqui compensatione nos plectens.* Vbi de retributione poenarum loqui videtur, sed est maior ratio de præmijs. Vnde inferius circa illa verba: *Conuertere anima mea in requiem tuam.* Manet (inquit) *requies sempiterna illis, qui in hac vita legitime certauerunt, non tanquam debitum operibus redditum, sed ob munificentissimam Dei gratiam, in quo sperauerunt, exhibita.* Vbi certe non negat iustitiam præmiorum, sed abundantiam, & excessum confirmat. Bernardus etiam sermone primo de Annuntiatione eodem modo loquitur, & in eodem sensu videtur intelligendus, ne illi error tribuatur. Air enim vnumquemque credere debere quod eternam vitam nullis potest operibus promereri, nisi gratis detur, & illa. Vbi verbum, operibus, stricte, & rigore accipiendum est, vt à gratia distinguitur. Et in eodem sensu subdit. *Nequæ talia sunt hominum merita, vt propter ea vita æterna debeatur ex mere, aut Deus iniuriam aliquam faceret, nisi eam donaret.* Id vero explicans concludit. *Nam vt taceam, quod merita omnia dona Dei sunt, & ita homo propter ipsa magis Deo debitor est, quam Deus homini, quid sunt merita omnia ad tantam gloriam.* Adde Chrysostomum homilia trigesima septima, in Genes. dicentem, *Deum immensum suam liberalitatem in eo nobis ostendere, quod vel minimis operibus prouocatus nos absque mora magnis donis remunerat si fidem synceram, & munitam mentem habeamus.*

Propter hæc elixerunt aliqui, Deum in remuneratione iustorum, præter omnes gradus gloriæ, qui eorum meritis de condigno respondent, alios ex sola sua munificentia superaddere. Ad quod consequens est, vt dicere etiam teneantur, vltra omnem intentionem gratiæ, quam in via homo habuit, & vltra omne illius augmentum, quod viator promeruerit: ex pura Dei liberalitate nouum, & ac peculiare augmentum per aliquot gradus intensiōis ex sola Dei liberalitate recipere, vt hoc modo gratiæ gloria commensuretur. Atque in hoc sensu intelligunt illud axioma, quod Deus præmiat vltra condignum, illudque nonnullis Scripturæ testimonijs confirmant. Præcipuum est illud Lucæ sexto. *Mensuram bonam, & conseruatam, & coagitatam, & supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Nam per hæc significari videtur, mensuram gloriæ non tantum æqualem meritis, sed superabundantem futuram esse. Et fortasse ideo Matthæi quinto, *Copiosa merces* appellatur. Et hæc testimonia pro omnibus beatis facere videntur. Et potest addi coniectura, quia decet magnificos, vel liberales Reges vltra promissum, vel æquale stipendium aliquid liberaliter conferre strenue militantibus, aut laborantibus. Addit vero Bellarminus hoc auctarium vltra condignum non dari ex æquo, neque omnibus beatis, idque confirmat, tum ex parabola vineæ, vbi Dominus iussit integrum denarium dari non per integrum diem laborantibus. Quod non ex iustitia, sed ex liberalitate fecisse ostendit, cum dicit. *An non licet mihi, quod volo facere, &c.* tum ex alia parabola talentorum, vbi ei, qui strenue negotiatus fuerat, vltra condignum præmium significatum per imperium in decem ciuitates, datur liberaliter talentum, quod ab alio ne-

3. *Opinio 1. in hoc cap. affirmans.*

Confirm. 1. ex Script.

Confirm. 2. ex coniectura ratione

Bellarmin. limitatio.



gligente fuerat ablatum. Et hic etiam addi potest congruentia, quia ut Deus se ostendat supremum dominum, qui legibus iustitiæ non arctatur, neque ea tantum reddit bona, quæ meritis debentur, neque eandem liberalitatem cum omnibus exercet, sed sicut vult.

4. *Affertio 1.* Ego vero in hoc puncto inprimis censeo, non posse cum fundamento affirmari iustis plene purgatis in primo suæ glorificationis instanti dari aliquos gradus intensiōis gratiæ, aut gloriæ mere gratis, & ultra omne meritum, quod iustus in via habuerit. Ut hoc probetur, circa gratiam inprimis abstinendum est ab illis quæstionibus, an gratia per peccatum perdit tota restituatur statim, quando peccatum remittitur, & an homini merenti augmentum gratiæ, statim in via totum tribuatur, vel aliquod in ingressu patriæ dandū reseruetur, hæc n. nihil ad presens referunt, dummodo asseratur dari per modum præmij nondum soluti, hoc enim est, quod præcipue intenditur. Quia vero nos credimus, totum augmentū gratiæ, quod quis promeretur, statim ei dari, & si quod forte peccando amisit, cum reuiuiscit, statim restitui: ideo absolute dicimus, non posse cum fundamento affirmari, in ingressu patriæ aliquos gradus intensiōis gratiæ gratis superaddi siue omnibus, siue aliquibus beatis. Et hoc est, quod præcipue docuit Vega q. 5. de iustificat. ad 2. & consentiunt alij infra citandi. Et probatur, quia donatio talis augmenti gratiæ opus est mere supernaturale, & pendens ex libero beneplacito voluntatis Dei: sed hæc voluntas non potest ratione ostendi, ut per se notum est: quia ex nullis principiis fidei necessario colligitur, neque etiam est nobis reuelata vel in Scriptura, vel ex Patrum traditione: ergo. Prior pars probatur, quia ex principiis fidei duas tantum habemus vias comparandi gratiam sanctificantem, de qua tractamus, sc. aut sacramenta, aut opera ex gratia facta, quæ vel ad primam gratiam comparandam sufficienter disponant, vel illam iam comparatam meritorie augeant, ex quibus principiis nihil profecto de augmento gratiæ in statu gloriæ colligi potest.

5. *2. pars ostenditur explicando loca Scripturæ in contrarium.* Altera vero pars de reuelatione, seu testificatione authentica, & immediata illius dogmatis, seu augmenti, quantum ad Patres spectat, probabitur statim in n. 17. explicando prius axioma illud de redditione præmij ultra condignum. Quoad testimonia vero Scripturæ facile probari potest. Quia vero illa testimonia, quæ adducuntur, de mensura beatitudinis loquuntur, supponimus, eandem esse rationem de beatitudine, seu gloria, quæ de gratia, quia, ut sæpe dixi, hæc seruant inter se proportionem. Vnde si gratia viæ non augetur gratis in ingressu patriæ, neque visio maior datur, quam respondeat gratiæ in via obtentæ: & ita nullum augmentum beatitudinis gratis superadditur. Item si habitus gratiæ non crescit, nec habitus charitatis crescit: ergo nec amor beatificus est intensior, quam habitus: ergo neque lumen gloriæ, aut visio intensiora sunt. Iam ergo probatur, ex testimoniis Scripturæ allegatis non colligi tale beatitudinis augmentum. Nam inprimis beatitudinis præmium, etiam si non excedat rigorem meritorum de condigno, dici potest mensura bona, conferta, coagitata, & superfluens, vel eo modo quo ad Rom. 8. dicuntur passionis huius vitæ non esse condignæ ad futuram gloriā, utique vel comparando præmium ad opera secundum se spectata, vel comparando ea secundū id, quod formaliter habent, scilicet. durationem vnius cum duratione alterius, perfectionem operum viæ cum perfectione actuum patriæ, aut dolorem viæ cum gaudio beatitudinis. Sic n. mensura præmij nimium superfluit in esse rei (ut sic dicam) licet in esse præmij non excedat meritum. Vel etiam dici potest illa mensura coagitata, &c. Quia cum in præmio iusto possit esse latitudo (ut supra dicebam) intra quandam moralem æqualitatem, reddet Deus præmium summum intra

illam latitudinem, etiam si nihil illius ultra condignitatem, & præmium iustorum conferatur. Quia promissio facta iustis bene operantibus cum illa munificentia, & perfectione facta est. Et hoc etiam satis, superque est, ut iustorum merces copiosa in cælo esse dicatur. Est enim copiosa tum in excellentia perfectionis absoluta, quam in esse rei habet, tum comparatione ad opera meritoria secundum formalem eorum perfectionem, tum denique intra latitudinem iustæ mercedis in supremo gradu confertur, modo explicato. Et hanc expositionem indicant, qui verba illa non tantum de præmiorum, sed etiam de poenarum mensura interpretantur, quia illa erit etiam cummulata, si cum operibus huius vitæ formaliter comparatur, ut ibi ait Theophylactus.

Addo etiam, in his locis sæpe tantum indicari excellentiam operis propter magnitudinē præmij dandi propter tale opus, ut dicto capit. 6. Luca de his, qui propter Christum multa, & graua mala patiuntur, dicitur: *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cælo.* Et de his sermo est Matthæi quinto, cum eis copiosa merces promittitur. Et similiter in eodem Luc. 6. de diligentibus inimicos, & de iis, qui alijs bene faciunt, nihil ab eis sperantes. In quo solum significatur, talia opera esse valde perfecta, idque a posteriori ex magnitudine præmij ostenditur. Quod tamen non dicitur magnum, aut multum, quia aliquid ultra meritum gratis addatur, hoc enim perfectionem operis non ostenderet, sed liberalitatem dantis. Dicitur ergo, quia comparatione aliorum operum illa habebant maiora præmia. Et eodem modo illud de mensura bona, conferta, &c. referri potest non ad præmium omnium operum absolute, sed illorum, quæ ibi Christus commendabat, nimirum, *dimittite, ut dimittamini date, & dabitur vobis, & similia*, quæ comparatione aliorum meliorem præmij mensuram habent. Et iuxta hunc sensum tacite exposuit Maldonat. in Luc. 17. versic. 10. verba illa capitis sexti, *mensuram bonam*, de cumulo præmio, quod non tantum præcepta, sed etiam consilia obseruantibus retribuitur. Alij vero omnibus illis verbis nihil aliud, quam excellentiam præmij cælestis comparatione omnium terrenorum bonorum, ac præmiorum significatam esse putant, quod plane sensit Augustinus libro secundo. Quæstion. Euangelic. quæstione 8. & sequitur ibi Maldonatus, & Iansen. capite 43. Concord. qui ita exponit. *Dabitur vobis copiosissima, & abundans remuneratio, proportionata tamen vestræ liberalitati. Ad hoc enim significandum, remunerationem vocauit mensuram.* In quo ultimo verbo indicat, ex ipsa metaphorâ, qua Dominus vititur, colligi, per illa verba noluisse liberalem aliquam donationem ultra remunerationem condignam significare, sed excellentiam, & abundantiam præmij, intra mensuram vero aliquam iustæ remunerationis exaggerare voluisse.

7. *Enodantur etiam parabole Scripturæ.* Neque plus probant adductæ parabole, circa quas inprimis aduerto, etiam si quis volūtariè asserere velit, dari sanctis in patria aliquod gloriæ augmentum ultra id totum, quod ex meritis debetur: inprimis non de quibusdam tantum, sed de omnibus id asserere oportere, alias nimis esset voluntaria, & singularis assertio, tum quia Theologi dicentes, Deum præmium dare ultra condignum, non de quibusdam, sed de omnibus, quibus illud præmium datur, affirmant: tum etiam quia si quæ est coniectura ad id asserendum, ex munificentia, & largitate præmiantis, quæ ad omnes beatos generalis est, sumitur. Deinde consequenter oportebit etiam asserere, illum excessum nec esse æqualem in omnibus absoluta æqualitate, nec dari inæqualiter solo arbitrio, & sine vilo respectu ad opera, seu excellentiam sanctitatis, sed esse inæqualem simpliciter cum quadam æqualitate proportionis. Ita docui in primo tomo primæ

6. *Enucleatio alia locorū Scripturæ.*



primæ partis tract. 2. lib. 2. de Attribut. negatiu. Dei, cap. 20. num. 14. & notauit Vega, & quidem prudenter, & valde consentaneæ ad Scripturas docentes vnumquemque hominum recepturum gloriæ secundum opera sua, quæ in rigore significare videntur, nihil gloriæ, nisi ex meritis dari his, qui secundum opera iudicantur: si tamen admittatur aliquod aliud augmentum, credendum est, dari etiam cum aliqua proportionem ad opera, vt proprietates, & veritas illorum verborum melius subsistat: nam vnicuique dabitur maius, aut minus liberale augmentum secundum proportionem ad maiora, vel minora merita. Ex his ergo colligo, non posse parabolas supra adductas de illo excessu gratuito in præmio in bonis beatificis intelligi, cum ex illo sensu inferatur, hoc augmentum non omnibus dari, neque cum aliqua proportionem, vel respectu ad opera, sed quibusdam, & pro solo Dei arbitrio, ad hoc enim probandum parabola sic exposita inducuntur: illa autem distributio Dei ita voluntaria non pertinet ad gloriæ, sed ad gratiæ, non in statu beatitudinis, sed viæ. Et ita communiter parabola illæ exponuntur.

Corollar.

8.  
Parabola  
de vinea  
amplior ex  
positio.

Atque ita late in 1. p. tract. 2. lib. 2. de Attribut. negatiu. Dei cap. 20. à n. 8. exposuimus parabola de mercenariis laborantibus in vinea tempore, & labore inæquali, & postea integrum denarium recipientibus. Et ostendimus, eos nec recepisse æquale præmium, nec eos, qui maius præmium receperunt gratis, & non iuxta proportionem meritorum illud recepisse, quanuis ex inæquali gratia in hac vita laborantibus concessa orta fuerit. A qua etiam oritur, vt in minori tempore, vel cum inæquali etiam externo labore maius præmium aliquis promeretur. Et ita verba illa Patris familias: *An non licet mihi, quod volo facere?* licet propter denarii æqualitatem, seu præmii inæqualitatem dicta videantur, nihilominus propter radicem gratiæ dicta fuisse, & ita intelligenda esse, quia inde orta fuit distributio, seu solutio stipendii, de qua mercenarii conquerebantur, quorum os voluit Pater familias vno verbo obstruere, & ideo ita respondit, quanuis re vera tota ratio dandi talem mercedem, & tali modo, ex gratia, à qua merita præcipuum valorem habent, dimanasset. Idem euidentissimum est in alia parabola de talentis apud Matthæum, seu de minis apud Lucam. Quia per talenta non dona gloriæ, sed gratiæ, quæ in via dantur, significata sunt, siue illa sint gratiæ gratis datæ, siue gratiæ facientis. Nam illa talenta data sunt ad negotiandum & merendum, & iuxta bonum illorum vsum præmia data dicuntur, ergo talentum ablatum à seruo pigro, & otioso non fuit talentum gloriæ, sed gratiæ. Quod autem additur, illud talentum datum esse alteri, qui strenue negotiatus fuerat, Maldonatus exponit, non oportere, ad literam accommodari ad rem per parabola intentam, nimirum, gratiam Dei dari, vt per illam mereamur, & vnumquemque accipere præmium, iuxta opera ex gratia facta, qui vero gratia bene non vtitur, illa, eiusque præmio priuari. Quod autem illa gratia detur alteri, nec necessarium est, nec id videtur facere Deus: tamen quia homines solent id facere, quasi ad materiale complementum parabola id adiectum est. Dico vero, quod licet necessarium non sit, ab vno gratiam auferre, quando vult alteri dare, solere nihilominus quando vnus male vtitur donis suis, præsertim ad aliorum vtilitatem datis, illum abiicere, & loco illius alium assumere, qui bene, & vtiliter per gratiam ministret, & hanc gratiam sæpe addit alteri, qui iam multa bona receperat. Vtunque vero id explicetur, sermo est de dono gratiæ in hac vita dato, vt principio merendi, non de augmento gloriæ, & ideo nihil ad rem præsentem parabola facit. Nec inuenio aliquem, qui parabola illam aliter intellexerit.

9. Vnde dico secundo. Verisimilius multo est, nec

gratiam, nec gloriæ dari liberaliter in patria ultra omnia merita. Ita sentit Vega quæstione quinta de Iustificatione. ad 2. vbi de opposita sententia solum ait, gratis dici. Idemque videtur sensisse Vazquez prima secundæ disputatione octaua, capite secundo numero decimo: quatenus ait, gratiam in patria non consummari per additionem alicuius entitatis in ipsa, sed per solam additionem visionis beatæ, quod verum non esset, si aliqua noua intensio gratiæ in ingressu beatitudinis fieret. Postea vero disputatione 215. capite 4. numer. 21. dicit, se libenter concedere, Deum ex affluentia gratitudinis aliquid magis addere gloriæ, quam merita Sanctorum condigne postulent, quia pium est hoc credere de diuina bonitate. Vnde necesse est, vt pie etiam credat, gratiam in patria non consummari sine additione alicuius modi intensiui, seu entitatis realis per aliquos gradus intensiui. At vero Egidius à Præsentatione libro quarto de Beatitudine quæstion. 3. numer. 20. certissimum esse dicit, gratiam in Patria ingressu non intendi, illam vero certitudinem solum ex eo colligit, quia visio beata non augetur ultra opera, quoniam solum datur per modum præmii, & coronæ iustitiæ, gratia autem non augetur, nisi cum proportionem ad visionem. Hæc vero ratio non conuincit tantam certitudinem, quia licet Scriptura doceat, vitam æternam dari vt coronam iustitiæ, & præmium meritorum non ita expresse negat aliquod augmentum vitæ æternæ dari ex sola misericordia, & munificentia Dei. Præsertim quia in hoc ipso augmento, quanuis liberali, potest seruari aliqua proportio ad merita, vt paulo antea dicebam, nimirum, maiori liberalitate vtendo cum eo, qui potiora habet merita: sic enim verum erit, quod Deus vnicuique reddet secundum opera sua, siue præmium reddat, siue gratiam superaddat, vtunque enim faciet cum aliquo respectu ad operum proportionem, vnum per respectum iustitiæ, aliud per respectum congruitatis, & decentiæ. Sicut dicunt Theologi, Deum punire citra condignum, & nihilominus in pœnis reddendis proportionem seruare, quia in ea pœnarum mitigatione, etiam seruat proportionem ad opera.

Quanuis autem hæc ita sint, nihilominus, quantum coniectura vti licet, verisimilius, & probabilius iudico, non dari sanctis tale augmentum gloriæ gratuitum, & consequenter nec gratiæ intentionem ultra receptam in via. Ratio est, quia non solum non habemus in Scriptura, vel Ecclesiastica traditione fundamentum ad hoc asserendum, sed potius habemus in Scriptura frequentem loquendi modum non parum repugnantem, vt est ille Pauli ad Roman. 2. *Qui reddet vnicuique secundum opera eius.* Dicunt aliqui, solum loqui Paulum de partitione veluti generali inter bonos, & malos, quia illis reddet secundum opera vel præmium, vel pœnam. Sed non placeat, dixerat enim Paulus: *Secundum duritiam tuam & impenitentiam, thesaurizasti tibi iram in die iræ, & reuelationis iusti iudicii Dei.* Thesaurizare autem iram, vt notauit Gregor. homil. 13. in Ezechiel, nihil est aliud, quam augendo delicta augere pœnam, & meritum eius. Cum ergo subdit Paulus. *Qui* (scilicet Deus) *reddet vnicuique secundum opera eius,* non solum intelligit in genere secundum opera bona, vel mala, sed etiam in gradu, seu proportionem ad opera, eorumque quantitatem malitiæ, vel bonitatis, alias non recte inde ostenderet, peccatorem secundum duritiam suam thesaurizare sibi iram. Neque huic sensui verba sequentia repugnant, sed potius illum confirmant. Sequitur enim, & dicit: *Is quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriæ, & honorem, & incorruptionem vitam æternam, is autem, qui sunt ex contentione, &c. Ira, & indignatio.* Vbi quod ait, *secundum patientiam boni operis,* non tantum significat, vitam æternam esse reddendam patienter quærentibus illam,

Assertio 2.

Alibi aliter  
sentire vi-  
detur.

Ratio AEgi-  
dij minus  
probat, quæ  
ipse assue-  
ret.

10.  
Verisimi-  
lior opinio  
negans.  
Eius ratio  
ex Rom. 2.

Responsio  
ad locum  
citatum non  
satisfacit.



Confirmatio  
pro dicto  
loco ex alijs  
Scripturis.

sed etiam significat esse reddendam secundum gradum, & modum patientiæ, & bonorum operum, hanc enim vim habet illa particula *secundum*, vt ex contextu, & intentione Pauli manifestum est, & ex loco Psalm. 61. ex quo Paulus illam sententiam sumpsit. *Tu reddes unicuique iuxta opera sua*, vel certe ex verbis Christi Matth. 16. *Filius hominis veniet in gloria Patris sui, & tunc reddet unicuique secundum opera eius*. Et simile est, quod dicitur Apocalyp. 22. *Ecce ego venio cito, & merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera eius*. Ique magis explicans Paulus. 1. Corinth. 3. ait *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, & 2. ad Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum*.

11.

Concluditur non solum affirmatiuam regulam colligitur, datum, datum Deum etiam exclusiuam (vt ita dicam) regulam accipimus, cuique secundum opera, sed non datum plus.

Exemplum pro institutione.

Ex his ergo, & similibus testimonijs toties in Scriptura repetitis non solum affirmatiuam regulam colligitur, datum, datum Deum etiam exclusiuam (vt ita dicam) regulam accipimus, cuique secundum opera, sed non datum plus. nimirum merita huius vitæ esse vnicam & adæquatam rationem proximam, propter quam gloria confertur, ita vt nihil illius conferatur, nisi iuxta proportionem meritorum vitæ, quando enim Scriptura aliquid definite tradit sub aliqua certa mensura, numero, aut alia simili ratione, semperque tali præciso modo loquitur, non solum affirmationem continere solet, sed etiam præcisionem, & exclusionem alterius modi. Vt quia docet, tres esse personas in trinitate, simul docere censetur, non esse plures. Et quia docet, sanctificari homines in hac vita per sacramenta, vel opera ex gratia facta, recte intelligimus, etiam docere, non esse alium modum sanctificationis, neque Deum secundum legem ordinariam dare viatoribus sanctitatem, vel augmentum eius ex mera voluntate, sine aliquo ex dictis medijs. Sic ergo quia nunquam Scriptura docet, gloriæ modum, aut quantitatem dari, nisi per proportionem ad merita vitæ, merito intelligimus, illam esse vnicam mensuram gloriæ, & virtute excludi liberale augmentum gloriæ sine vlllo respectu ad merita vitæ, saltem secundum ordinariam legem, per quam Deus non arëatur, quominus possit priuilegia specialia concedere, quanuis de his etiam nihil possit à nobis temere, & sine fundamento affirmari. Et hoc etiam confirmat illud Apostoli. 2. Corinth. 9. *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet*. Et illa parabola minarum, Luc. 19. vbi præmium redditur cum proportionem ad lucrum, nam qui mina accepta decem lucratus fuit, potestatem super decem ciuitates accepit, & qui lucratus est quinque, totidem ciuitatibus præficitur: significat ergo Dominus in gloria retribuenda proportionem ad merita omnino seruari. Cum autem de meritis in hac resolutione loquimur, non excludimus, quin multi in celo habituri sint gloriam sine proprijs meritis, sed loquimur de ijs, qui propria merita habere potuerunt, & propter ea gloriam recipiunt. Cum proportione autem intelligenda est doctrina de reliquis, qui propter sola Christi merita sibi applicata salutem accipient: nam illi etiam non accipient gloriam in futura vita, nisi iuxta mensuram gratiæ, quā in via per applicationem meritorum Christi receperunt, quia solus status vitæ, & solus sacramentorum vsus ad illum sanctificationis modum, & illam meritorum Christi applicationem concessus est.

12.

Ad axioma initio allatum i. responsio.

Neque huic resolutioni obstat axioma illud, Deum dare præmium ultra condignum, potest enim plures habere sensus veros, etiam si gratia, vel gloria essentialis ultra merita non augeatur. Primus sensus est, præmium illud esse ultra condignum, quia in meritis iustorum, etiam vt à gratia procedunt, nulla est æqualitas, vel condigna proportio cum illo præmio, sed ex sola Dei ordinatione, & acceptance redditur, ac si talis proportio interueniret. In hoc

sensu loquuntur multi ex scholasticis citatis, præsertim Durand. & Scot. & aliqui moderni supra cap. 1. & 17. allegati. Inter quos notari potest discrimen. Nam Durandus etiam posita ordinatione Dei, negat meritum esse condignum, iuxta quam sententiam absolute verum est, Deum etiam nunc dare præmium ultra condignum. Alii vero putant, opus, quod ex se non esset condignum, per Dei ordinationem fieri condignum, & ideo posita ordinatione, iam non præmiare ultra condignum, licet respectu operis secundum totam suam dignitatem spectati præmieret ultra condignum. Et hoc sentiunt Scot. & aliqui Nominales dicto cap. 17. citati, & Vega dicta quæst. 5. ad 2. Vnde consequenter dicit, si Deus certa lege statuisset acceptare iustorum opera ad maiorem gloriam, quam nunc acceptat, non magis futurum fuisse præmium ultra condignum, quam nunc, quia ante Dei ordinationem vtrunque excedit, post illam vero vtrunque est condignum. Sed hæc licet consequenter dicantur, falso fundamento nituntur, vt dicto c. 1. & 17. ostensum est.

Secundus sensus axiomatis est, vt in illo dogmate comparatio fiat inter præmium gloriæ, & opera, ac labores, & passionem huius vitæ secundum se spectata, vt sunt opera quædam humana, & libera. Et hoc modo merito dicitur præmium illud esse ultra condignum, non solum in esse rei (vt sic dicam) sed etiam in esse meriti, ac præmii, quia opera sic spectata non habent proportionem cum tali præmio, vt in superioribus visum est. Et sic opponitur illa sententia errori Baii dicentis, Deum in iudicio non reddere operibus maius præmium, quam ipsa ex se, quatenus sunt quædam legis obedientia, mereantur accipere. Fundatur autem in illo sensu axioma illud in testimonio Pauli ad Roman. 8. *Non sunt condigna passionem huius temporis ad futuram gloriam*, & 2. ad Corint. 4. *Quod momentaneum est, & leue tribulationem nostram, æternam gloriæ pondus operatur in nobis*. Hæc enim loca ita communiter ab expositoribus ibi intelliguntur. Terti- Tertia re-  
sponsio.  
gloriam, & opera iustorum etiam vt sunt à gratia, & ab Spiritu Sancto, & sic præmium dicitur esse ultra condignum, si compararetur ad opera meritoria in esse rei, id est, quoad formales proprietates, quæ in gloria, & in operibus meritorijs inueniuntur, non tamen inde fit, vt sit supra condignum, si in ratione præmii, & meriti comparantur: nam licet in proprietatibus realibus, ac physicis, id est, in specie virtutis, vel in intensiōe, duratione, vel in comparatione doloris ad gaudium, & similibus opus meritorium inferius sit, nihilominus in proportionem, & valore morali ad meritum requisito potest esse condignum, vt in ipsamet Christi passione viderelicet; nam si dolor eius, vel ignominia cum gaudio, & claritate celestis gloriæ comparatur, profecto excedit magnitudo gloriæ acerbiter passionis. Et nihilominus in valore meriti non solum exæquat, sed etiam infinite excedit Christi passio gloriam omnium beatorum. Ita ergo opera iustorum vt à gratia procedunt, licet in formali, & quasi physica comparatione inferiora sint, in proportionem, & valore meriti condignitatem habent, vt in principio huius libri declaratum est.

Quartus sensus illius axiomatis esse potest, quod Deus præmium det ultra condignum, intra latitudinem tamen iustitiæ. Nam si is, qui emit, cum possit rem mitissimo pretio comparare, velit soluere rigorosum, & summum, merito dici potest ultra condignum, id est, ultra æquitatis debitum rem soluere voluisse. Sic ergo Deus potuit fortasse intra latitudinem illius præmii minori gloria, vel minori gratiæ augmento condigne retribuere meritis iustorum, nihilominus tamen voluit mensuram bonam, & coagitatam, ac superfluentem illis promittere, intra latitudinem tamen iustæ mensuræ, vt supra explicabamus,

13.

2. responsio.

Tertia re-  
sponsio.

14.

4. responsio.



Suadet.

bamus, & ipsa metaphora indicat, hoc ergo satis esse poterit, vt ultra condignum præmium conferre dicatur. Suaderique potest hic sensus ex alia parte illius axiomatis, quod *Deus punit circa condignum*: Nam optime in hunc modum explicatur, quod cum Deus posset iuste pro singulis peccatis, grauiiores pœnas taxare, nihilominus ex benignitate mitigauit illas, & minus graues imposuit: & hac ratione dicitur punire citra condignum, quam taxare potuisset, non vero aliquid diminuendo de pœna, quæ taxata est, vt omnes docent. Quia lex illa ex absoluto Dei decreto definita est, & ideo non mutatur, iuxta illud Matthæi quinto. *Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem*, & Iacob. 2. *Iudicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam*. Et ita est res certa de lege, in qua posset quidem Deus dispensare ex priuilegio, si vellet, tamen id fecisse sine temeritate affirmari non potest, nisi ex reuelatione constet. Nihilominus tamen pœna, quam de facto singulis peccatis taxauit, iusta, & condigna est, quia hæc pœnæ equalitas non est indiuisibilis, sed moralem habet latitudinem, & varietatem, ideoque licet mitior pœna taxata sit, potest moraliter iusta, & condigna esse, & ita diuersis respectibus erit digna, & citra condignam, ergo seruata proportionem potest dici meritum, licet condignum sit, esse ultra condignum comparatione minoris præmii, quod posset etiam esse sufficienter dignum. Et fortasse Diuus Thomas, Bonauentura, & Richardus in quarto, in hoc sensu loquuti sunt.

15.  
5. Respon-  
sio.

Quintus sensus esse potest, vt præmium reddatur ultra condignum non quoad essentialia, id est, quoad augmentum gratiæ, vel essentialis beatitudinis, sed quoad accidentalem gloriam. Dat enim Deus beatis plura dona pertinentia ad perfectionem accidentalem status beatifici, sine quibus posset sufficientissime præmiare merita per solam sui visionem, amorem, & fruitionem, quæ quidem dona per se magna sunt, & insignium operum præmia condigna esse possent: & ideo ratione illorum potest simpliciter dici, Deum conferre præmium ultra condignum. Qui sensus siue sit à Scholasticis allegatus intentus, siue non, per se probabilis est. Oportet tamen aduertere, dona gloriæ accidentalis non esse ita extrinseca, & gratis addita essentiali gloriæ, quin aliquo modo sint illi debita, saltem ex quadam decencia, ita vt possint dici illi connaturalia: nam animæ videnti Deum, eum que perfecte diligenti debetur omnis decens ornatus, & perfectio voluntatis, & intellectus, & animæ sic gloriöse corpus etiam gloriosum debetur, & corpori glorioso locus etiam proportionatus præparari debuit, & sic de cæteris. Et quamuis in hac etiam perfectione accidentali posset considerari etiam latitudo, & varietas, ita vt posset minor ornatus gloriæ accidentalis esse efficiens, nihilominus id totum decoris, & accidentalis perfectionis, quod Deus essentiali gloriæ coniungit, proportionem debitam cum essentiali gloria non excedit. Vnde fit, vt ipsa accidentalis gloria dici non possit omnino extra meritum condignum iustorum, quia merendo essentialem gloriam, consequenter accidentalem meruerunt, vt supra declarauimus, ideoque non potest de facto ita ultra condignum exultimari, ac si omnino liberaliter, & sine respectu ad condigna merita conferatur: sed tantum, quia potuisset Deus, salua iustitia minorem vel etiam nullum gloriæ accidentalis ornatum essentiali gloriæ coniungere. Et hic sensus ad præcedentem reducitur, solumque differt, quia in accidentali gloria considerat, quod in illo quarto sensu etiam de gradibus essentialis gloriæ dicebatur.

16.  
Vltima re-  
sponso.

Sexto potest alius sensus excogitari, videlicet, vt Deus dicatur præmiare ultra condignum, non tantum in qualitate, vel quantitate præmii, sed etiam in modo se obligandi ad conferendum illud,

Hoc enim, & ad dignitatem meriti, & ad moralem æstimationem conferre videtur. Declaratur, quia homo etiam in gratia constitutus nunquam posset Deum suis operibus sibi debitorem facere, cum ve ad conferendum præmium condignum ex iustitia obligare, nisi Deus ipse sua benigna, ac liberali, & antecedenti promissione, seu pacto hominibus obligari voluisset, sub conditione operum illis certam, & condignam mercedem promittendo. Ergo merito dici potest, in modo reddendi præmium, condignitatem operum excedere. Imo consequenter hoc redundat in ipsum præmium, vt ex gratia quadam, ac subinde ultra condignum dari censetur. Potuisset enim Deus omnia hominum opera, tanquam obsequia sibi debita, nullo præmio pro eis dato recipere, imo ex ipsismet bonis operibus, tanquam ex donis à se datis gratiam postulare, & ideo ultra condignum fuit, se ad reddendum pro illis præmium obligare. Et hoc significauit Cælestinus Papa Epistola prima, capitulo Duodecimo, & sumitur ex illo Concilii Tridentini sessione sexta, capite decimo sexto, dicentis, *Tantum esse Dei bonitatem, vt nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona*. Quatenus ergo præmium illud est ultra debitum, dici potest ultra condignum. Hoc autem in sensu diuiso (vt sic dicam) non in composito intelligendum est, id est, considerando præcise dignitatem nostrorum operum etiam vt à gratia proficiscentium, præciso diuino pacto, nam illo adiuncto, iam seruatur condignitas. Et ita totus excessus, seu liberalitas in promissione antecedenti consistit, illa enim non poterat esse hominum operibus debita, cum sit prior illis, neque sine illa potuissent nostra opera Deum ex iustitia obligare, vt supra ostendimus: illa autem posita verum ius iustitiæ acquirimus, & ideo ex hypothesi, seu in sensu composito, etiam in hoc seruatur condignitas, licet simpliciter, in liberalitate fundetur. Quod ad explicanda nonnulla Sanctorum, & Theologorum dicta notari potest.

Nota.

Superest ergo vt ad testimonia Sanctorum Patrum, quatenus contra assertionem principalem allegari possunt, respondeamus. Et in primis Gregorius, & Fulgentius sine dubio in secundo, vel tertio sensu loquuti sunt, vt ex contextu eorum, & ex eo loco Pauli, quem allegant, manifestum est. Atque eodem modo aliqui Hilarius exponunt, & est probabilis expositio, præsertim si postrema eius verba statim citanda spectentur. Quia vero non dicit, *Plus præmij, sed plus meriti consequetur*, responderi aliter potest Hilarius non dicere, quod ex misericordia Dei præmium excedat meritum, sed quod licet vita iustorum per iustitiæ operationes probabilis sit, per Dei misericordiam, id est, per gratiam Dei plus meriti, quam ex industria, vel diligentia ipsorum iustorum consequetur, vel quia plus valoris habet à gratia, quam à voluntate iustorum, vel quia Deus ex sua misericordia eum, qui probabiliter viuit ex priori gratia, plus semper excitat, & adiuuat, vt plus meriti consequatur, utique in hac vita. Vnde paulo ante dixerat, quod ipsa iustitiæ opera ad perfectam beatitudinis meritum non sufficiunt nisi misericordia Dei etiam in hac iustitiæ voluntate humanarum demutationum, & motuum vitia non reputer. Vbi clare loquitur de misericordia, quam Deus in hac vita iustis confert, vel eorum venialia peccata remittendo, vel eorum negligentias, & animi remissionem tolerando, & ita dissimulando, vt illis non obstantibus, eos ad proficiendum in meritis prouocet, & adiuuet. Et hinc ait, dictum esse à Propheta. *Melior est misericordia tua super vitas*, & tunc subiungit verba allegata: *Quia quamuis probabilis per iustitiæ operationem vita iustorum sit, tamen per misericordiam Dei plus misericordia Dei muneratur, vt miserans iustitiæ voluntatem, æternitatis quoque suæ iustum quemque tribuat esse participem*.

17.

Expeditur  
tur Patrum  
dicta in n.

2.

In



## CAPUT XXXII.

*An sit aliquod meritum de congruo distinctum à merito de condigno, quod sit verum meritum hominis apud Deum?*

In quibus verbis indicat etiam priorem sensum, videlicet, quod illa æternitatis participatio respectu temporalis voluntatis humanæ, quanvis iusta, excedens esse videatur, nisi ille excessus per gratiam Dei suppleatur, ipsi nimirum operibus condignum valorem meriti tribuendo. De aliis autem Patribus, & Doctoribus paulo post dicam.

18.

*Add Basil. in eodem n.*

Ad Basilium respondeo in prioribus verbis loqui de iudicio, & misericordia, quæ Deus in hac vita misericordibus exhibet, sic enim ait, *Erudiri nos per Scripturas, quemadmodum, nec misericordia Dei sine iudicio, nec iudicium sine misericordia fit, quia nostræ infirmitati commensuratur, & benignitatis affectu nos castigat.* Non loquitur ergo de retributione futura, sed de huius vitæ providentia. Quod si sententia illa referatur etiam ad futuram retributionem, coincidit cum illa generali Theologorum sententia, quod Deus etiam in puniendis malis, & præmiandis iustis misericordiam simul cum iustitia servat, quæ multis rationibus vera est etiam in præmio iustorum, etiam si meritum non excedat, ut satis ex dictis intelligi potest. In ultimis autem verbis, in quibus aperte loquitur de iustorum futura retributione, ultimum sensum à nobis expositum aperte indicat. Dicit enim, præmium illud non reddi ut operibus debitum, utique ex virtute ipsorum operum, sed ex munificentissima Dei gratia, quæ liberalem promissionem tanti præmii suæ gratiæ adiunxit, illa enim est munificentissima gratia, cui (ut ait) spes iustorum de Deo bene merentium innititur. Quæ expositio est facillima, iuxta translationem Godofridi Tilmanni, quam in nostro Latino Codice habemus. Iuxta aliam vero translationem loco illorum verborum, *Non tanquam debitum operibus redditum*, habetur, *Non ob eorum merita factorum*, quæ verba obscuriora sunt, quia non solum debitum, vel condignitatem, sed omnino meritum videntur excludere, quod alienum est à veritate, & à doctrina eiusdem Basilii, ut constat ex homilia prima Exameron, & aliis locis. Ideoque illa verba, vel trahenda sunt ad eundem sanum sensum, vel potius vitanda sunt, cum in Græco exemplari non habeantur.

19.

*Add Bern. in num. 3.*

Bernardus autem secundum, & sextum sensum simul videtur amplexus, ut in ultimis verbis declaravit. Nam in primis quod dixerat, merita hominum non esse talia, ut ius tribuant, quod si Deus denegaret, esset iniustus, postea per hoc explicat, quod illa merita sunt dona Dei, quæ nos potius faciunt Deo debitores, quam Deum nobis. Quod totum verum est, si merita illa ex parte nostra, & præcisa promissione diuina attendantur, in quo sensu Bernardus loquitur: secus vero si considerentur ut in diuino pacto fundata, ut diximus. Deinde quod dixerat, non posse nos mereri æternam vitam, *Nisi gratis detur & illa*, ambiguum est, nam relatiuum illud, *Et illa*, non videtur ad ipsam vitam æternam referendum, sed ad remissionem peccatorum, de qua loqui inceperat, & ita sensus est planus. Nam fatetur Bernardus, condigna merita vitæ æternæ, negat autem posse talia merita haberi, nisi gratia gratis data præcesserit, quod certissimum est. Veruntamen licet relatiuum, *illa*, vitam æternam referat, in eundem sensum reuoluitur, & ab eodem Bernardo exponitur per id, quod postea dicit, *ut taceam, quod merita omnia Dei dona sunt.* Nam ratione illorum potest dici ipsa vita æterna gratis dari, quia ipsa merita gratis donantur, ut sæpe cum Augustino diximus. Et hoc modo pertinet illa sententia ad sextum sensum supra positum. In eo vero quod Bernardus addit, *Quid sunt merita omnia ad tantam gloriam.* Secundum sensum indicat, & iuxta illud Chrysostomi, in loco citato non tractat de remuneratione vitæ futuræ, sed de abundantia diuini auxilii in præsentis vita, ut ex verbis ipsis manifestum est.

*Ad Chrysost. ibidem.*

Distinximus in huius libri initio meritum in duo membra, & hætenus primum, quod de condigno appellatur, prosequuti sumus, reliquum est, ut de altero membro, quod de congruo vocant, disputemus. Et quoniam aliqui Theologi hoc genus meriti reicere videntur, inquirendum primo est, an sit, postea vero quid sit, & quod præmium illi correspondeat, declarabimus. Ex Scholasticis igitur Soto libro secundo de Natura, & gratia capitulo quarto, expresso conatur ostendere, in nostris operibus nullum esse meritum de congruo, quod in principio probat de operibus bonis moralibus tantum, & sine auxilio gratiæ factis. Deinde vero à §. *Sed utrum saltem, &c.* idem tradit de operibus factis ex motione gratiæ. Verum est, ibi obiter admittere meritum de congruo in hominibus iustis respectu aliorum, quia iustus (inquit) potest mereri alteri primam gratiam de congruo, licet non de condigno: Vnde quando negat meritum de congruo, vel loquitur de opere, quo quis sibi meretur, fortasse ductus hoc argumento, quod si homo est iustus, meretur sibi de condigno & non tantum de congruo, si vero est iniustus, etiam sibi non potest de congruo mereri: vel certe solum intendit excludere meritum de congruo ab homine ante iustificationem: tamen ea, quæ ad hoc suadendum adducit, si valida sunt, absolute in quocunque, & respectu cuiuscunque meritum de congruo impugnant. Vnde etiam Medina. 1. 2. quæstion. 114. art. 6. Medina illi absolute dixit, hoc meritum de congruo, neque verum, neque proprium esse,

Fundamentum, quod sæpius Soto repetit, est, quia antiqui Patres, & præsertim Augustinus, nunquam huiusmodi meriti distinctionem tradiderunt, neque aliud agnouerunt meritum, nisi cui merces respondet, quod est tantum meritum de condigno. Vnde Augustinus de Prædestinatione Sanctorum à principio ex eo quod in Concilio Palæstino Patres tradiderunt, gratiam non secundum merita nostra dari, infert, non solum Pelagium, sed etiam Semipelagianos illa sententia fuisse damnatos. Hæc autem illatio non esset bona, si admittenda esset distinctio meriti de condigno, vel de congruo, quia sine dubio Pelagius de merito condigni loquutus est, & ita de eodem esset illa sententia Concilii intelligenda, & consequenter non recte contra Semipelagianos applicaretur, cum illi de merito imperfecto loquuti fuerint, ut in Prolegom. quinto, capit. 6. dub. 7. vidimus.

Secundo argumentatur Soto, quia in homine peccatore ante iustificationem nullum omnino est meritum secundum Augustinum, ergo contra eius doctrinam est attribuere peccatori meritum de congruo, ac proinde distinctio illa superuacanea est, & contra mentem Augustini, imo ad hoc solum videtur inuenta, ut Augustini sententia eludatur. Antecedens probat pluribus testimoniis Augustini. Primum est libri tertii Hypognofticæ, capite quinto: *Præuenitur homo medicina, id est, Dei gratia, ut sanetur.* Quæ verba de gratia sanctificante intelligit, & sensum esse, ante hanc gratiam nullum bonum opus aliquo modo meritorium esse posse. Secundum est in libro de Correctione, & gratia capite primo, ubi sic ait: *In bono (utique meritorio) liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit. Si vos filius liberauerit, vereliberi eritis.* Intelligit autem hoc de liberatione à peccato, nam subdit. *Nec ita ut cum quisque fuerit à peccati damnatione liberatus, iam non indigeat sui liberatoris auxilio, &c.*

Tertium

1.

1. *Opinio Soti neg.*

Medina illi adheret.

2.

Primum Soti fundament. &c.

3.

2. *Fundam. ex eodem August.*



Tertium est in Epistola 106. ubi generaliter ait: Si aliquid boni operatur homo, ut gratiam mereatur, non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Et infra: Si autem credis in eum, qui iustificat impium, ut deputeret fides eius ad iustitiam, profecto antequam gratia iustificetur, id est, iustus efficiatur, impius quid est, nisi impius? quasi dicat, in impio nihil meriti precedere posse.

4. Tertio adhibet rationem, quia qui meretur, acquiritur ad id, quod meretur, & si hoc ius non acquiritur, nullum est meritum, sed ius non acquiritur, nisi per meritum de condigno, ergo nullum est etiam meritum, nisi sit de condigno. Item merito respondet primum debitum, sed id, quod tantum est dandum ex aliqua congruitate, non potest vere dici debitum, ergo nec meritum de congruo potest esse verum meritum, nam eo ipso, quod additur, de congruo, destruitur ratio meriti. Tertio addi potest, quia Deus non potest fieri debitor ad retribuendum aliquid pro opere, nisi promissio sub conditione operis præcedat, ergo sine hac promissione non potest esse meritum. At vero si talis promissio intercedat, iam debitum est de iustitia, & meritum de condigno, quia (inquit Soto) inter nos, & Deum nulla est alia iustitia, vel debitum, nisi lex ipsa Dei, qua firmissime statuit iussa sua implentibus primum retribuere.

5. Nihilominus dicendum est, dari in hominibus respectu Dei aliquod meritum, quod perfectionem meriti de condigno non attingit, & nihilominus in suo ordine verum est meritum, quod de congruo non immerito appellatur. Hæc est communis sententia Theologorum, & propterea Guillelmus Parisiensis tractat. de Meritis in principio dicit illam esse partitionem Magistrorum, & tractat. de Virtutibus in capite, quod incipit: Nunc autem revertemur, non longe à principio, ait esse aliquod meritum, quod non est de condigno, & usualiter, de congruo appellatur. Et ita dicta diuisione sub eisdem vocibus vtuntur omnes antiqui D. Thomas dicta q. 114. articulo sexto, & sequentibus. Altiſiodorensis libr. tertio, summæ tractat. octauo, capite quinto, questione sexta, adiunctis his, quæ addit tractat. 16. questione secunda, & tertia, ubi admittit aliquod meritum, quod non est de condigno: quanuis non appelleret illud de congruo, neque illa voce vtatur. At vero Alensis tertia parte, questione 61. membro quinto, articulo secundo, admittens diuisionem, voces illas confundit, & tertiam inducit. Nam meritum, quod nos vocamus de congruo, ipse interpretatiuum vocat, & aliud meritum perfectum indifferenter, vel de congruo, vel de condigno nominat. Tamen eadem distinctione, & sub illis vocibus vtuntur Scholastici in secundo distinctione 17. ubi specialiter videndus Bonauentura. articulo secundo, questione secunda. Item in distinctione 27. ubi specialiter D. Thomas articulo quarto, ad quartum, & in tertio distinct. quarta, ubi etiam Bonauentura. articulo secundo, questione secunda, & in 4. distinct. 14. ubi Scotus specialiter, & in secundo distinction. 28. Abulensis super Matth. capitulo quinto, questione 171. rem quidem docet, cum præter meritum hominis iusti ponat etiam meritum peccatoris Gerson parte quarta. Alphabet. 10. liter. K. sub eisdem vocibus diuisionem tradit, idem etiam Corduba libr. primo. Question. artic. question. 3. notab. 4. inferius in opinio. quinta, conclus. secunda. Ac denique apud modernos Auctores, & in Scholis est nunc hæc sententia communiter recepta. Quam, ut dixi, nec Soto omnino negat, cum doceat, iustos posse mereri aliis gratiam de congruo, & non de condigno, an vero possit esse in peccatoribus, pertinet ad conditiones huius meriti infra tractandas.

6. Probat autem hæc sententia primo ex mente Augustini, nam licet non fuerit vsus illa voce, de

congruo, sine dubio rem docuit: nam infra ostendimus, posuisse in fide, & contritione aliquod meritum remissionis peccatorum, & gratiæ sanctificantis, & ibidem monstrabimus, friuolas esse euasiones, quibus Soto vtitur ad negandum, illam esse Augustini sententiam. At vero meritum illud non potest esse de condigno iuxta superius dicta, ergo erit meritum de congruo. Secundo Semipelagiani tribuentes hominibus meritum initii gratiæ, seu primæ gratiæ auxiliantis, non contendebant de merito de condigno, sed de quocunque etiam minimo, & imperfecto, quod Deo saltem occasionem tribuendi gratiam præbeat, ut in dicto prolegomen. quinto visum est, & nihilominus Augustinus non impugnauit Semipelagianos eo quod nullum sit tale meritum, sed eo quod etiam repugnet gratiæ, si solis viribus liberi arbitrii tribuatur, & e contrario admittit illud in actibus ab auxilio gratiæ procedentibus, ut est actus fidei, & similes. Verumque manifestum est ex libro de prædestinatione Sanctorum capitulo secundo, ubi ait. *Quis dicat, eum, qui iam cepit credere, ab eo, in quem credidit, nihil mereri?* quod certe non potest de merito de condigno intelligi, quia nec Semipelagiani de illo loquebantur, nec potest tribui peccatori impetranti per fidem, cum tamen in illo etiam locum habeat dicta propositio Augustini, scilicet, credi non posse, illum, qui credit, ab eo, in quem credit, nihil mereri. Quod etiam ipse expresse fateretur Epistol. 105. dicens: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides eam impetrat, neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori, & epistol. 106. Siquis (inquit) dicat quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur.*

Atque ex hoc principio putat Augustinus, se concludere contra Semipelagianos, fidem non solum quoad perfectionem, vel augmentum, sed etiam quoad inchoationem, & initium esse donum Dei gratuitum, quia alias, inquit, inciditur in dogma damnatum, scilicet, gratiam secundum merita nostra dari, sicut in dicto cap. 2. argumentatur, nam si initium fidei est ex nobis, & non ex gratia, fit, ut iam merenti cetera dicantur addi retributione diuina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari. Quod argumentum est euidentius, si supponatur aliquod meritum de congruo in ipso initio fidei, seu voluntate credendi, & illud non tribuatur gratiæ, prout Semipelagiani sentiebant. At vero supponendo secundum Catholicam fidem illud etiam esse donum Dei, cessat obiectio, inquit Augustinus, non quia in ipsa fide, vel initio eius non sit aliquod meritum, sed quia illud ipsum meritum non est ex natura, sed ex gratia, & ideo in cap. 3. retractat, quod aliquando dixerat, fidem non esse ex gratia ut fides, ait, unde incipiunt omnia merita, donum sit Dei, ne gratia non sit gratia, si aliquid eam, propter quod tribuatur, antecedit. Quam sententiam notauit Prosper ad excerpta Genuesi. dub. 3. & in ea est valde notandus ille modus loquendi, si aliquid præcedat gratiam, propter quod tribuatur, nam id putatur sufficere ad verum meritum, quod excludat gratiam, si non sit ex gratia, cum tamen sine dubio ad meritum de condigno illud non sufficiat. Et eodem modo argumentatur idem Prosper. c. 6. contr. Collator. dicens: *Non potest haberi nullius meritis perentis fides, quæ rentis pietas pulsantis instantia.* Et inde concludit, si hæc fiant sine gratia, gratiam non esse gratiam, sed ex meritis dari. Constat autem in illis actibus, qui sæpe antecedunt gratiam sanctificantem, non esse meritum de condigno: ergo loquitur de imperfectiori merito, quod in illis actibus, ut ab auxilio gratiæ procedunt, recognoscit. Atque eodem modo de merito loquuntur imitantes Augustinum, Fulgent. in l. de Incarn. & grat. c. 18. & Petr. Diacon. in l. eiusdem tit. c. 8.

Non est ergo dubium, quin præter meritum perfectum filiorum Dei, quod de condigno vocamur, agnouerint



Dari meri-  
tum de con-  
gruo patet.

nouerint sancti Patres meritum minus perfectum, quod Theologi postea de congruo vocarunt. Hoc autem esse verum meritum ex eorundem Patrum sententia probatur, quia includit aliquam rationem debiti, quod sufficit ad excludendum liberalem, & omnino gratuitam donationem, ergo includit etiam aliquam veram rationem meriti. Probatur consequentia, quia de ratione meriti solum est ut sit opus cui retributio aliqua ex aliquo debito respondeat, ut ex eisdem testimoniis Patrum, & ex argumento, quo aduersus Semipelagianos vtuntur, manifestum est. Idemque probari potest ex illo Pauli ad Romanos Vnde cimo. Si ex operibus iam non est gratia, nam illud: Si ex operibus, idem valet, quod Si ex meritis, & absolute de omnibus meritis, siue perfectis, siue imperfectis à dictis Patribus intelligitur. Et ideo dixit Augustinus in dicto capitulo secundo, Si gratia Dei dicatur dari *Secundum merita nostra quolibet modo*, eo ipso non esse gratiam, ubi multum ponderanda est illa particula, *Quolibet modo*, addita enim est ad excludendum omne genus meriti, etiam illud, quod fidei, vel initio fidei Semipelagianj tribuebant. Et rationem declarat his verbis: *Redditur namque hoc modo debita, non donatur gratis debetur enim credenti, &c.*

9.  
Ad 1. fun-  
dam. in n.  
2.

Atque ex his facile est ad motiua contrariæ sententiæ respondere. Ad primum enim negamus, antiquos Patres, præsertim Augustinum, & qui eius doctrinam professi sunt, hoc meritum ignorasse, aut nullam eius mentionem fecisse, contrarium enim ostendimus quoad rem ipsam, nam de voce non contendimus: Vnde cum Augustin. definitionem Concilii Palæstini contra Pelagianos factam ad confutandos Semipelagianos inducit, non tam argumentatur à merito de condigno ad meritum de congruo, quam explicat definitionem Concilii Palæstini, quod gratia non datur secundum merita, etiam si facta fuerit contra Pelagium tribuentem meritum de condigno operibus solius liberi arbitrii, non esse fundatam in illa speciali perfectione meriti, sed in absoluta, & generali. Vnde quod Soto dicit, Patres non agnouisse rationem meriti, ubi non *subsistit ratio debiti, & iustitiæ*, verum quidem est quoad rationem debiti, non vero quoad alteram particulam, & *iustitiæ*, illam enim non addunt Patres, quoties loquuntur de merito, ut in dictis locis videri potest. Ad do, argumentum hoc æque procedere contra eundem Sotum admittentem meritum de congruo in iustis respectu aliorum, tum quia si Patres hoc meritum ignorarunt, non magis respectu sui, quam respectu aliorum illud tacerunt, tum etiam quia si de ratione omnis meriti est, ut inducat debitum iustitiæ, nullum erit meritum in vno iusto respectu alterius, quia ibi non interuenit iustitiæ debitum, ut supra dictum est.

Ad homi-  
nem retor-  
quetur Soti  
argumentum.

10.  
Ad 2. in n.  
3. quantum  
ad duo prio-  
ra loca Au-  
gust.

Ad secundum respondemus in primis, nunc non tractari, in quibus personis possit meritum de congruo inueniri, sed absolute an sit, & ideo dato antecedente, quod hoc meritum in homine peccatore esse non possit, negabitur consequentia, quia ut subsistat hoc meritum, & diuino supra data, satis est, quod vel in homine iusto tale meritum inueniri possit. Secundo respondemus negando assumptum, infra enim ostendimus dari hoc meritum in peccatore, etiam respectu primæ sanctificationis. Neque Augustinus in locis in argumento citatis contrarium sentit, nam negat, sine gratia esse posse aliquod meritum, non de sola gratia, quam sanctificantem vocamus, quæ formaliter excludit peccatum, sed absolute de tota gratia, quæ propter sanctificationem datur, & præcipue de auxiliante loquitur. Id facile constabit attente eadem loca legenti: nam in primis ex libr. tertio Hypognost. capit. quinto, postquam dixit: *Preuenitur homo medicine, id est, Christi gratia, ut sanetur*, addit: *Et reparatur in eodem viciata, atque præparetur voluntas, quæ semper indiget adiutorio illuminante*

gratia Salvatoris possit tam Deum cognoscere, quam secundum eius vivere voluntatem. Illuminatio autem diuina gratia auxilians est, quæ sub medicina gratiæ sanctificantis comprehenditur, quia inchoat sanitatem ab infirmitate bene operandi, ut ad sanitatem à culpa tandem perducatur. Idem facile intelligi potest ex altero loco de Correctione. & Gratiæ. capit. primo, nam paulo antea dixerat: *Adiuuamur nos, ut declinemus à malo, & faciamus bonum, quod nullus potest sine spiritu gratiæ.* Et paulo inferius addit. *Ac per hoc, & desiderare auxilium gratiæ, initium gratiæ est, & postea subiungit verba in argumento citata, post quæ iterum subdit, gratiam remissionis peccatorum non sufficere sine liberatoris auxilio. Vnde cum dixit. Nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit, si vos filius liberauerit.* Sub liberante gratia non comprehendit tantum eam, quæ à peccato formaliter liberat, sed etiam illam, quæ liberat ab infirmitate pie operandi, & dat vires voluntati, ut ad integram sanitatem se disponat.

Denique ex verbis tertio loco citatis ex epistol. 106. priora contrarium probant, nam in illis docet Augustinus, quocumque modo opus meritorium præcedat gratiam, non imputari secundum gratiam sed secundum debitum. Loquitur autem Augustinus de bono opere, quod tam gratiam etiam auxiliantem præcedat, & simpliciter de merito siue perfecto siue imperfecto sententiam illam profert. Nam paulo post subdit: *Si quis autem dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur, hanc enim fidem, voluimus, habeant, quæ impetrent charitatem.* Vnde constat loqui de fide, quæ antecedit charitatem, meritum ergo, quod illi tribuit, non potest esse de condigno, est ergo de congruo, sed illud ait, non repugnare gratiæ, quia ad eam fidem per Dei gratiam peruenitur. Vnde inferius addit: *Cum fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici.* Vbi manifeste sicut negat, meritum humanum, quod præcedat iustificationem, ita concedit meritum, ut ita dicam, diuinum, id est, ex gratia procedens, quo scilicet meretur augeri. Vbi non loquitur de augmento intensiuo, sed extensiuo per additionem, seu multiplicationem nouæ gratiæ, quæ dicitur gratia pro gratia: sic enim gratia fidei meretur augeri per gratiam charitatis, seu iustificationis, & remissionis peccatorum. Et eodem modo dixit idem Augustinus dicta epistol. 105. *Si dixerimus, fidem præcessisse, in qua esset meritum gratiæ, quid meriti homo habebat ante fidem, ut acciperet fidem?* Et de Corrupt. & Gratiæ. capit. decimo tertio, illam dicit esse gratiam pro gratia, quæ datur pro his meritis, quæ contulit gratia. Et eandem doctrinam habet in libro. de Gratiæ. & liber. arbitr. capit. octauo, & nono, & Fulgent. libro. primo, ad Monim. capit. decimo.

Ad primam rationem dici potest primo, quod licet meritum de congruo dicatur esse verum meritum, quia non metaphorice, sed per aliquam proportionem tale est, nihilominus adeo est imperfectum, ut analogice tantum meritum sit, non quidem analogia quasi extrinseca, & metaphorica, sed intrinseca per imperfectam quandam meriti participationem, ad eum modum, quo accidens dicitur esse analogice ens. Cum eadem ergo proportionem loquendum est de iure, quod merito correspondet. Nam ius simpliciter dictum solum dicitur de illo, quod ad iustitiam spectat, & hoc modo non est de ratione cuiuslibet meriti dare ius, sed tantum illius meriti, quod simpliciter tale est, id est, perfecti, & de condigno. At vero latius loquendo de iure pro quacunque actione, seu titulo ad obtinendum aliquid ratione alicuius operis, sic etiam meritum de congruo dici potest dare aliquod ius. Sicut etiam sæpe Augustinus contra Semipelagianos dicit, quod ex tali merito datur, non donari, sed retribui. Imo interdum

11.  
Ad locum  
postremum  
Augusti in  
eodem nu.

12.  
Ad 1. ratio-  
nem in n. 4.



C A P V T XXXIII.

*Quæ conditiones ad meritum de congruo necessariae sint, vel sufficient, ex parte ipsius actus meritorij?*

**O**STENDIMVS esse aliquod meritum de congruo, declarandum consequenter sequitur, quid illud sit, quod facile præstabitur, explicando conditiones eius per quandam proportionem, vel potius declinationem à perfectione meriti de condigno. In hoc enim hæc duo merita conueniunt, quod vtrumque est veluti proprietas quædam operis humani iuxta doctrinam D. Thomæ in 1. 2. quæstion. 21. art. 3. & 4. vbi sub hac generalitate, & abstrahendo ab vtroque merito hanc proprietatem actibus humanis attribuit. Et hinc manifestum esse videtur, neque omnes conditiones requisitas ad meritum de condigno, ad meritum de congruo necessariae esse, neque etiam actum esse posse meritorium de congruo si omnibus illis careat. Prior pars clara est, quia si actus habet omnes conditiones necessarias ad meritum, de condigno nihil supererit, in quo possit ab illo differre, nec ratio reddi, cur tale meritum perfectum non sit. Cum ergo meritum de congruo à merito de condigno tanquam imperfectum à perfecto differat, non potest omnes ei⁹ conditiones tanquam sibi necessarias postulare. Altera vero pars contraria ratione probatur, quia si actus moralis non habeat saltem aliquas ex conditionibus meriti de condigno, nullam veram rationem meriti participare poterit: unde enim illam habebit? Igitur explicandum est, quænam ex conditionibus meriti de condigno ad hoc meritum necessariae sint, vel sufficient, quod facile expediemus, discurrendo per quatuor capita supra posita, scilicet, vel ex parte actus, vel ex parte personæ merentis, vel ex parte eius, cui quis meretur, vel ex parte DEI, quia hic solum de merito apud Deum agimus.

Igitur ex parte actus in primis necessarium est, vt actus meritorius de congruo, actus realis, seu positivus sit, ac liber, & in aliqua temporis differentia existens. Prior pars ponitur ad excludendam meram omissionem, seu carentiam actus mali, nam illa per se non habet moralem habitudinem positivam ad præmium, sed ad summum dicit non repugnantiam, seu carentiam obicis, in qua nullum est verum meritum. Nam is, qui recipit sacramentum sine obice, præcise, & ex illo capite dici non potest mereri de congruo gratiam Sacramenti. Et rationes, quibus supra probauimus, hanc conditionem esse necessariam in merito condigni, idem in præsentibus probant. Secunda pars de libertate etiam est certa ex doctrina D. Thomæ dicta quæstion. vigesima prima, vbi rationem meriti dicit esse proprietatem actus humani moralis, ac liberi: loquitur autem ibi de merito abstracte, vt declaravi. Vnde etiam ratio communis est, quia etiam hoc meritum de congruo est quid morale, & ideo supponit esse liberum, quod est fundamentum omnis moralitatis. Item quia etiam hoc meritum debet imputari operanti, non potest autem ei imputari, nisi dominium sui actus habeat. Denique quia si actus sit omnino necessarius, non magis potest esse meritorius, quam pulchritudo, nobilitas, aut aliæ naturales qualitates, quæ interpretatiue, aut metaphorice dicuntur aliquid mereri; non autem vere, meritum autem de congruo verum meritum est, licet imperfectum.

Tertiam particulam addidimus propter errorem Semipelagianorum, qui dixerunt, opera bona nunquam futura absolute, & simpliciter, quæ ta-

dum mercedem vocat id, quod sic retribuitur, vt patet ex capit. secundo libri de Prædestinat. Sanctorum. Atque eadem responsio applicanda est ad secundam rationem, nam eadem ratio in debito militat, est enim quoddam debitum rigorosum, & de iustitia, quod inducitur per solum meritum de condigno, potest tamen esse aliquod debitum secundum quid, quod si ex opere nascatur, ad aliquam rationem meriti sufficit: sic enim dispositioni aliquo modo debetur forma, & bono operi debetur laus, de quo plura in sequentibus. Sic etiam patet responsio ad tertiam rationem. Nam Deus non sit debitor ex iustitia, nisi in vi promissionis suæ sub conditione operis condigni, seu proportionati, nihilominus tamen secundum quid, & imperfecte potest aliis modis fieri debitor non tam aliis, quam sibi, & suæ providentiæ. Sicut dicitur quodammodo debere conseruationem rebus, quas condidit, vel generalem concursum causis, quibus virtutem operandi tribuit. Quando ergo hoc genus debiti in operibus hominis fundatur, potest ad meritum de congruo sufficere. Addo insuper, interdum posse meritum de congruo supponere promissionem Dei, neque solum promissionem ad debitum ex iustitia sufficere, vt in superioribus tactum est, & iterum in sequentibus dicem⁹.

**13.** Atque ex his concludere possumus, diuisionem illam meriti in condignum, & congruum sufficientem esse, quia omne meritum vel est perfectum, & de iustitia, vel ad illam perfectionem non attingit. Prius est meritum de condigno, omne autem aliud est de congruo, est ergo sufficiens diuisio. At vero Alexand. Alensis loco supra citato addere videtur meritum interpretatiuum. Verba tamen eius sunt: *Duplex est meritum, scilicet, meritum interpretatiuum, & meritum congrui, vel condigni.* Cum ergo dicat, *Duplex, &c.* manifestum est, solum intendere, bimembrem diuisionem tradere. Et ideo dixi supra in num. 5. videri per interpretatiuum illud meritum intelligere, quod est de congruo, & exempla, quibus postea illud membrum declarat, hunc sensum confirmant. Vnde necesse est, vt meritum perfectum simul de condigno, & de congruo appellet, quia sine dubio in opere, quod condignum est, maxima congruitas, & quasi per antonomasiam reperitur. In alio tamen sensu posset dici meritum interpretatiuum, quod non fuit datur in opere ipsius personæ, sed in aliqua eius qualitate, sicut dicitur persona hominis, vel ingeniosa opera hoc, vel illud mereri. Illud autem non est verum meritum, sed metaphoricum, vt in principio huius materiæ dixi, & ideo tale meritum non pertinet ad dictam diuisionem, nec eius membra multiplicat. Aliter vero D. Bonauent. in 2. distinct. 27. artic. 2. q. 2. & in 3. distinct. 4. art. 2. quæstion. 2. inter illa duo membra ponit meritum digni. Veruntamen in priori loco prius ponit bimembrem diuisionem, & postea varios modos meriti de congruo subdistinguit, sub quib⁹ sine dubio comprehendit meritum, quod in posteriori loco vocat *digni*, nam illo modo dicit meruisse Virginem maternitatem Dei, quam de congruo sine dubio meruit. Nam quia meritum de congruo interdum esse potest cum dignitate personæ merentis, & eius, cui meretur, quanuis non omnes aliæ conditiones ad meritum iustitiæ requisitæ concurrant, interdum vero esse potest sine tali dignitate, ideo primum vocat meritum congrui digni, vt sic dicam, posterius vocat tantum meritum congrui.

Et ita non crescit diuisio, & doctrina est vera, si bene explicetur, & applicetur, vt in sequentibus dicam.

Pars 3.

1. Meritum congrui, & condigni partim conueniunt.

Partim differant.

2. De 1. conditione meriti congrui assertio 1. tripartita. Declaratur 1 pars.

Declaratur 2.

3. Declaratur 3.

Aaa

men



men futura essent, si hæc, vel illa conditio impleretur, esse ita meritoria apud Deum, ut aliquod præmium pro illis retribuat: sic enim aiebant, dare Deum fidem, vel Baptismum paruulo statim morituro, quia si vixisset, bona opera facturus fuisset. Vnde sequebatur talia opera esse nunc meritoria. Loquebantur autem illi de quodam minimo merito, & imperfecto. Vnde maxime circa meritum de congruo errasse videntur. Ita sumitur ex his, quæ Prosper, & Hilarius in epistolis ad Augustinum referunt. Et ita illum errorem acriter impugnat Augustinus in libr. de Prædestination. Sanctorum capite duodecimo, & sequentibus, & libr. de Bono perseverant. capit. nono, & duodecimo, & sæpius in aliis locis. Et ratio est, quia quod neque est, neque unquam futurum est, nihil re vera est, ergo nullum meritum fundare potest, quod iam nunc, vel in aliquo reali tempore talem rationem habeat, sed solum, quod haberet, si talis actus fieret. Nam sicut conditionalis illa nihil ponit in ipso esse talis actus, ita neque in merito eius. Item quia talis actus non potest vere, & moraliter nunc, vel in aliqua duratione reali imputari operanti, ergo nec potest fundare meritum, quod in præsentem veram congruitatem tribuat retributioni. Sicut è contrario meritum malum, si nunquam futurum est, etiam si aliqua conditione posita futurum esset, nullam iustam, aut congruam vindictam fundare potest. De qua re in superioribus, & in materia de Prædestination. plura diximus. Et addere possumus, commune etiam esse huic merito cum merito de condigno, ut secundum realem existentiam præcedere debeat collationem præmii saltem ordine naturæ: nam quoad hoc utriusque est eadem ratio, quia etiam meritum de congruo est causa sui præmii, non finalis, sed moraliter efficiens, omnis autem causa præter finalem supponitur suo effectui secundum realem existentiam saltem ordine naturæ.

De alia vero conditione actus meritorii, scilicet, quod sit absolute, & simpliciter moraliter bonus, dubitari potest, an sit simpliciter necessaria ad meritum de congruo. Sed ut separemus certum ab incerto, distinguere oportet de præmio huius meriti: nam potest esse aliquid supernaturale, & ad salutem animæ conferens, aut aliquid naturale, seu temporale commodum huius vitæ. Et in præsentem quidem de merito præcipue tractamus ut relato ad præmium supernaturale. Et de hoc merito certissimum censeo, nullum actum esse posse meritorium de congruo talis præmii, nisi absolute, & simpliciter sit moraliter bonus. Nec in hoc aliquem ex Theologis contradicentem inuenio. Et ratio est, quia si opus non sit bonum, vel est malum, vel indifferens, neutrum esse potest illo modo meritorium, ergo. De malo actu probatur minor, tum quia cum talis actus sit peccaminosus displicet Deo tam ex parte operis, quam ex parte operantis, quia opus est ipsius Dei offensio, & operans vel est peccator, vel licet contingat, alias esse iustum, non bene sua iustitia utitur: tum etiam quia repugnat idem opus asserere spirituale nocumentum animæ, & ad salutem eius, & supernaturalia dona obtinenda conferre. Item repugnat esse dignum supplicio diuino, & spirituali (ut sic dicam) & simul asserere congruitatem, vel proportionem aliquam cum spiritualibus donis, ut intuitu talis operis etiam de congruo conferantur. De actu vero indifferente idem facile probatur, tum quia re vera non datur actus moralis in indiuiduo indifferens, tum etiam quia licet daretur, esset actus inutilis, & improporcionatus ad promouendam virtutem, ergo multo magis ad promerendum quocunque modo supernaturalia dona.

At vero si meritum tantum referatur ad præmium temporale, aliqui putant, non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de congruo. Quia

licet opus sit malum ex vno capite, verbi gratia ex fine, potest ex obiecto aliquam bonitatem habere, & conuerso opus ex obiecto prauum potest bona intentione fieri, & inde aliquam bonitatem participare, decet autem, ac congruum est, ut Deus neque aliquam bonitatem actus irremuneratam relinquat, ergo in actu malo, quatenus aliqua ex parte bonus est, potest inueniri meritum de congruo, saltem respectu naturalis, & temporalis præmii. Quam sententiam videtur approbare Medina 1. 2. quæst. 114. articul. decimo, & quæstion. vigesima prima, articul. quarto, & expressius Abulens. in capit. sexto, Matth. quæstion. duodecima. Neuter autem in illa sententia persistit, quanuis dicant, sine inconuenienti posse defendi, & Medina ad illam confirmandam inducit quædam loca Scripturæ, & Patrum supra nobis tractata capit. quarto, ut de obstetricibus Exod. 1. & de Raab Iosue 2. & 6. & de Rege Babylonis Ezechiel. 29. iuncto testimonio Gregorij 18. Moral. capit. secundo, alias quarto, dicentis, redditum esse præmium obstetricibus occultantibus exploratores per mendacium, quod videtur probare Diu. Thomas dicta quæst. 114. art. decimo, ad quartum, & fauet etiam Augustinus libr. contr. Mendacium cap. decimo quinto, & quæst. prima, in Exod. & 5. de Ciuitat. cap. duodecimo, & decimo quinto, quatenus dicit, Deum non reliquisse Romanos sine præmio temporali propter bona ipsorum opera, licet ab illis non bene fierent, sed propter amorem laudis humanæ, quod etiam sensit D. Thomas lib. 3. de Regim. Princip. cap. 4. 5. & 6.

Nihilominus dico necessarium esse actum simpliciter bonum moraliter, ut apud Deum sit meritorium de congruo etiam præmii temporalis. Hanc partem magis probant dicti Auctores, & communiter moderni Theologi dicta quæstion. 114. articul. decimo, ubi D. Thomas in solut. ad 4. contrarium non sentit, ut infra dicam, & in quæstion. vigesima prima, articul. quarto, ubi absolute dicit, actum bonum esse meritorium apud Deum, malum vero demeritorium, nam actus malus non refertur in Deum, neque eius honorem seruat, & ideo nullius meriti apud ipsum esse potest. Tunc enim aliquis apud alium meretur, quando propter illum aliquo modo operatur, quia ut recte dixit D. Thomas in eadem quæstion. vigesima prima, artic. 3. meritum dicitur habitudinem ad alterum secundum retributionem iustitiæ aliquo modo, & ideo non est meritum apud aliquem, nisi propter illum fiat opus, quod ipsi aliquo modo placeat, vel placere debeat. At vero opus peccaminosum non fit propter Deum, neque est capax talis relationis, nec Deo placet, ergo nullius meriti esse potest apud Deum. Et ideo Christus Mat. 6. de operantibus propter humanam laudem dixit, *Receperunt mercedem suam*, utique apud homines, nam apud Deum nullam habent. Et confirmatur, nam non est meritorium opus, quod non est laudabile, nam, ut D. Thomas in eadem quæst. 21. sentit, dignitas meriti supponit in opere dignitatem laudis, quomodo enim remunerabile æstimari potest, quod laudabile non est, sed potius vituperabile, at vero peccatum non est laudabile, sed potius reprehensibile, & ideo poena dignum, ergo non potest simul esse de se dignum præmio, neque ad illud congruitatem habens, etiam si temporale sit.

Neque obstat ratio in contrarium inducta: nam vel in illa est sermo de physica, seu naturali bonitate actus, vel de morali. Prior non sufficit ad vllū meritum, quod in bonitate morali fundari debet, alias omne opus indifferens esset meritorium, imo & omne peccatum, etiam si sit intrinsece malum, quia ut actus positus est, semper habet bonitatem naturalem. Si autem sit sermo de bonitate morali, sic falsum assumitur in argumento, quia ex quocunque capite actus male fiat, nullam moralem bonitatem rerinet, etiam si sit

assert. ad meritum respectu præmij supernaturalis. Eorum ratio.

Addunt etiam exemplum Scripturæ.

6. Dicta limitatio excludenda.

Idem.

Confirmatur.

7. Ad rationem aduersariorum in n. 5.

4. Tractatur 2. conditio meriti Dubium.

Assertio 2. pro dicta conditione 2.

5. Quidam li- mitant 2.



Ad exem-  
pla Script.  
ibid.

Vide Augu-  
stin. libr.  
contr. Men-  
daci. cap. 15  
& 16. & q.  
1. in Exod.

si sit de obiecto de se sufficiente ad dandam bonitatem actui, si prout oportet, intenderetur, & ideo in tali actu nihil vere remunerabile relinquitur. Neque etiam obstant exempla in contrarium adducta: nam quod supra dixi, de Raab, ad obsterices potest applicari, quia potuerunt habere duos actus, vnum bonæ voluntatis liberandi paruulos, in quo poruit aliquod meritum de congruo fundari, alium mendacii, in quo nullum meritum habuerunt, potuit tamen cum hoc demerito simul consistere prius meritum, quia posterior actus non fuit circumstantia prioris, neque infecit illum, & concomitanter in diuersis actibus possunt simul esse meritum, & demeritum vt supra etiam de merito de condigno dixi. Addi etiam posset, potuisse obsterices per ignorantiam excusari à culpa mendacii, vel etiam ob aliquam amphibologiam, quod etiam de Raab dici potest, quauis vtrunque incertum sit. Ad aliud vero de Rege Babylonis iam supra dictum est, nullum meritum etiam de congruo in illo fuisse, quia ex praua intentione omnia operatus est, nullamque piam voluntatem, aut intentionem honoris diuini habuit, nihilominus tamen Deum voluisse exercitui eius aliquod veluti stipendium laboris conferre, non vt præmium meriti, sed ex aliis rationibus suæ prouidentia, scilicet, vt ostenderet effectum illum sibi placuisse, & à se fuisse intentum, quauis modus non fuerit ex motione eius, sed ex permissione. Et ita etiam dici potest, retributionem illam potius fuisse permissam, quam redditam. Idemque dici potest de Romanis, nam Deus non illis contulit imperium tam ordinatione sua, quam permissione. Addi vero potest, Romanos, licet frequentius vana intentione operarentur, potuisse aliqua opera facere ex zelo iustitiæ, quæ Deus ex sua liberali prouidentia temporaliter remunerare voluit, quia in illis aliqua congruitas meriti inesse poterat. Vel certe credibile est, Deum ex prouidentia generali hæc temporalia bona conferre iis, qui minus iniuste agunt, etiam si nihil bene operentur, idque non propter meritum ipsorum, nullum est enim, sed propter bonum vniuersi, vt minora mala in illo fiant, vel vt homines subditius opprimantur, vel propter alias similes causas, quæ facile in huiusmodi prouidentia diuina considerari possunt.

8. Tractatur  
3. conditio  
de superna-  
turalitate  
meriti.  
Assertio 3.  
non requi-  
ritur dicta  
conditio ad  
meritum  
temporalis  
præmij.

Simili modo dubitari potest de alia conditione ad meritum de condigno requisita, scilicet, quod sit opus supernaturale ex auxilio gratiæ procedens, & in supernaturalem finem aliquo modo ordinatum, an sit etiam ad meritum de congruo necessaria? In quo in primis locum habet distinctio data in numer. 5. de merito temporalis præmij, vel spiritualis. Nam de priori certum est, non esse necessarium supernaturalem actum, vel relationem in supernaturalem finem ad meritum de congruo temporalis præmij: nam in actu moraliter bono, & conuenienter ordinato ad Deum vt naturalem finem, est sufficiens proportio respectu præmij temporalis, ergo ex eo capite non est necessarium auxilium gratiæ ad tale meritum, si alioqui supponamus, aliquem actum simpliciter bonum moraliter posse fieri sine auxilio gratiæ. Vnde D. Thomas in 1. 2. dicta quæst. 21. artic. 3. & 4. hanc proprietatem meriti etiam apud Deum posuit vt comitantem bonitatem moralem actus, abstracte, & generatim loquendo tam de naturali, quam de supernaturali actu. Denique etiam in statu puræ naturæ pertineret ad prouidentiam Dei punire malos actus, ergo & præmium bonis reddere, quod tunc esset ordinis naturalis, quia vtrunq; postulat perfecta prouidentia, in illo autem statu non esset necessaria propria, & supernaturalis gratia, ergo per se necessaria non est ad meritum temporalis præmij.

9. Assertio 4.  
requiritur

Secus vero dicendum est de merito etiam imperfecto, & de congruo alicuius doni, seu præmij supernaturalis. Sed quia hoc non est æque certum de ho-

Pars 3.

mine sic operante in statu peccati, vel in statu gratiæ, ideo de vtroque membro sigillatim dicendum est. Et in primis certum existimo, hominem existentem in statu peccati mortalis nihil supernaturale mereri de congruo apud Deum per actum non procedentem ab aliquo auxilio gratiæ, etiam si moraliter bonus sit. Probatur primo quia in homine nullum est meritum in ordine ad salutem æternam siue perfectum, siue imperfectum, quod non sit fundatum in gratia, sed tale opus in nulla gratia est fundatum, ergo nec de congruo meritorium esse potest in ordine ad salutem æternam, ac subinde nec alicuius doni supernaturalis, nam hæc duo vel sunt idem, vel omnino sunt coniuncta. Maior certissima est ex dictis supra contra Semipelagianos, & supra in hoc libr. cap. 24. multa ex Scriptura, & Augustino adduximus, quibus illa veritas plane confirmatur. Minor autem probatur, quia ille actus non est ab actuali gratia, vt supponitur, neque etiam informatur gratia habituali, quia ponimus fieri ab homine in statu peccati, ergo nullo modo est à gratia. Vnde possumus secundo ab inconuenienti argumentari, quia sequitur, posse hominem infidelem mereri de congruo primum auxilium gratiæ per bonum opus morale, quod ad errorem Semipelagianorum pertinet. Sequela patet, quia si talis actus potest esse meritorius de congruo alicuius doni supernaturalis, profecto nullum magis accommodatum excogitari potest, quam aliquod primum auxilium gratiæ. Simili modo inferri potest, posse fidelem peccatorem per moralia opera bona sine auxilio gratiæ facta mereri de congruo auxilium supernaturale ad veram poenitentiam agendam, quod esse omnino falsum constat ex dictis supra lib. 8. & in tom. 4. de Poenit. & late etiam probat Soto 2. de Natur. & Grat. c. 4. & Medin. 1. 2. q. 109. arti. 6. qui tamen vniuersaliter loquuntur etiam de operibus gratiæ, sed in eo excedunt, vt infra videbimus. Vltimo est propria ratio à priori, quia opus mere naturale est in proportionatum omni præmio supernaturali, cum sit ordinis inferioris, ergo de se neq; congruitatem habet, vt ad tale præmium ordinetur, neq; etiam habet illam ex aliqua extrinseca ordinatione diuina, quia nulla talis inuenitur, nec cum fundamento affirmari potest: nec deniq; illam accipit ex conditione personæ operantis, cum in peccato esse supponatur, ergo.

Hinc vero nascitur dubium de tali actu, quando fit à persona existente in gratia, quauis actus ipse ex auxilio gratiæ non fiat, sed modo mere naturali. Et ratio dubitandi est, quia licet ille actus ex se non habeat congruitatem ad tale præmium, videtur illam participare ex dignitate personæ operantis, quia gratia habitualis dignificans personam, consequenter opere dignificat aliquo modo omnes bonos actus eius, si-  
cut persona CHRISTI sanctificando naturam assumptam consanctificauit omnes actus eius. Confirmatur, quia multi ob hanc rationem tribuunt his actibus iustorum meritum de condigno etiam vitæ æternæ, ergo saltem admittendum erit meritum de congruo, vel alicuius auxilij supernaturalis dandi in hac vita, vel alicuius gloriæ accidentaliter vitæ futuræ. Nihilominus probabilius censeo, etiam in homine iusto actum moralem, qui non est ex auxilio gratiæ, non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis præmij, ac proinde hanc conditionem, nimirum, quod actus sit aliquo modo supernaturalis, & ex auxilio gratiæ, non minus necessariam esse ad meritum de congruo supernaturalis præmij, quam ad meritum de condigno. Ratio est, quia talis actus licet concomitanter sit cum gratia, non tamen est ex illa vel immediate, vel saltem mediante aliquo auxilio, quod ratione ipsius gratiæ conferatur, & ita illa concomitantia est quasi per accidens ac propterea non sufficit, vt actus fiat proportionatus ad tale meritum cum gratia, nec sit circum-

tamen ad  
præmium  
supernat.

Probatur

Probatur  
2. ab incon-  
uenienti.

Ratio à  
priori.

10. An sufficiat  
auxilium gratiæ non fiat, sed modo mere naturali. Et ratio dubitandi est, quia licet ille actus ex se non habeat congruitatem ad tale præmium, videtur illam participare ex dignitate personæ operantis, quia gratia habitualis dignificans personam, consequenter opere dignificat aliquo modo omnes bonos actus eius, si-  
cut persona CHRISTI sanctificando naturam assumptam consanctificauit omnes actus eius. Confirmatur, quia multi ob hanc rationem tribuunt his actibus iustorum meritum de condigno etiam vitæ æternæ, ergo saltem admittendum erit meritum de congruo, vel alicuius auxilij supernaturalis dandi in hac vita, vel alicuius gloriæ accidentaliter vitæ futuræ. Nihilominus probabilius censeo, etiam in homine iusto actum moralem, qui non est ex auxilio gratiæ, non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis præmij, ac proinde hanc conditionem, nimirum, quod actus sit aliquo modo supernaturalis, & ex auxilio gratiæ, non minus necessariam esse ad meritum de congruo supernaturalis præmij, quam ad meritum de condigno. Ratio est, quia talis actus licet concomitanter sit cum gratia, non tamen est ex illa vel immediate, vel saltem mediante aliquo auxilio, quod ratione ipsius gratiæ conferatur, & ita illa concomitantia est quasi per accidens ac propterea non sufficit, vt actus fiat proportionatus ad tale meritum cum gratia, nec sit circum-

Probabilior  
pars neg.

Ei ratio 1.



Secunda.

stantia operis, neq; vilo modo principium eius. Secundo declaratur amplius, quia talis actus licet sit in homine fidei, non tamen est ex fide, quod autem non est ex fide, non potest esse supernaturaliter meritum, tum quia fides est, quæ omne meritum in nobis inchoat, teste Augustino in locis supra citatis, tum etiam quia quod Paulus dixit ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere DEO*, sicut est verum de personis in ordine ad supernaturalem finem, ita etiam est verum de singulis actibus in ordine ad eundem finem, ut supra etiam ex Patribus ostendi. At vero actus mere naturalis per se, ac formaliter dici potest sine fide factus, quia licet in operante non desit fides, ita facit actum, ac si illam non haberet, ergo talis actus non placet Deo in ordine ad finem supernaturalem, ergo neque congruitatem ad supernaturale præmium habet.

Tertia.

Tertio explicatur amplius, quia sine influxu Christi nihil utile ad salutem facere possunt homines etiam iusti, ut sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. ille autem actus non fit ex influxu Christi, tum quia influxus Christi in actum, non est nisi per auxilium gratiæ, tum etiam quia in illo actu non operatur homo ut membrum Christi, quia, ut dixi, in illo non operatur homo per fidem, per quam primo efficitur membrum Christi. Denique in libr. 1.

Quarta.

ostensum est, nullum opus pietatis, seu conferens ad salutem æternam, posse fieri sine actuali gratiæ auxilio, ergo è contrario opus factum sine tali auxilio non potest esse, quale esse oportet, ut ad pietatem, seu salutem æternam conferat, ergo non potest esse meritum de congruo supernaturalis præmii. Probatur consequentia, quia opus sic meritum non est parum utile ad salutem æternam. Propter quam rationem alibi etiam diximus, orationem mere humanam, id est, factam sine spiritu fidei, & gratiæ, non esse impetratoriam donorum gratiæ, ergo eadem ratione nec meritoria de congruo talium donorum esse potest. Et similis ratio fieri potest de dispositione, quia actus naturalis non disponit per se ad supernaturalia dona, ergo nullo modo meretur illa, est enim vel eadem, vel maior ratio, quia sicut in ratione dispositionis est inferioris ordinis, ita etiam in ratione meriti est quid mere naturale, & ideo non habet habitudinem etiam congruitatis ad præmium supernaturale. Et per hæc liquet contraria ratio dubitandi, eiusque confirmatio.

Simile.

Concludimus ergo, ex parte actus tres conditiones esse necessarias ad meritum de congruo supernaturalis præmii, quod Christianum, seu Theologicum meritum, licet imperfectum, appellare possumus, nimirum, quod sit liber, bonus, & supernaturalis. Quæri autem potest, an præter has conditiones sit opus supererogationis. Sed non est verum, nam in observatione mandatorum potest esse magna congruitas ad præmium. Nam si potest esse condignitas, ut supra ca. 5. ostensum est, cur non etiam, vel multo magis poterit esse congruitas? Vnde de hac conditione idem sentiendum est de merito de congruo, quod de merito de condigno in dicto loco diximus. Et simili modo quæ in capit. 7. 11. & sequentibus de actibus internis, & externis, & de modo libertatis in operibus de condigno meritoriis diximus, ad meritum de congruo applicari possunt: nam eadem ratio intercedit, ut legenti, & consideranti facile patebit. Addunt vero tandem aliqui, sicut ad meritum de condigno necessaria est quædam æqualitas saltem proportionis operis ad præmium, ita è contrario ad meritum de congruo necessarium esse, ut in opere talis æqualitas non inveniatur, quia sicut æqualitas illa est necessaria ad perfectionem meriti, ita imperfectio meriti ex improportione operis confurgit. Sed hæc ratio solum probat, interdum esse necessariam hanc imperfectiorem operis, ut meritum sit de congruo, & non de condigno, nimirum quando nulla ex aliis

conditionibus necessariis ex aliis capitibus ad meritum de condigno deesset, nam tunc si ex parte etiam operis sufficiens proportio concurreret, iam meritum non esset de congruo, sed de condigno. Fieri autem potest, ut ex parte personæ operantis, vel aliarum meritum à condignitate deficiat, ut mox videbimus, & tunc non procedit ratio facta, nam poterit esse meritum de congruo, etiam si ex parte operis inveniatur æqualitas, quia ex quocunque defectu erit meritum imperfectum, etiam si in opere per se spectato non inveniatur. Dico autem *per se spectato*, quia si dignitas, aut valor operis, seu efficacia eius ad meritum consideretur morali modo, & quatenus confurgit ex habitudine ad conditionem personæ merentis, vel cui, vel apud quem meretur, sic clarum est, non posse opus habere proportionem ex his omnibus confurgentem, & esse meritum tantum de congruo. Tamen iuxta hanc considerationem coniunguntur, & quasi confunduntur conditiones requiritæ ex parte operis cum concurrentibus ex aliis capitibus. Igitur præcise sistendo in conditionibus operis, fieri potest, ut licet ex ea parte habeat sufficientem proportionem, ex aliis defectibus sit tantum meritum de congruo, ut in merito primæ gratiæ vel respectu sui, vel respectu aliorum, & in aliis exemplis ex doctrina sequentis capitis manifestum fiet.

## CAPUT XXXIV.

*Utrum ex parte personæ merentis, aliqua specialis conditio ad meritum de congruo requiratur?*

Post conditiones requisitas ad meritum de congruo, ex parte actus, dicendum sequitur de requisitis ex parte personæ merentis, de qua duo tantum dubia occurrunt. Primum est, utrum in hoc merito necessarius sit status gratiæ ex parte personæ merentis? Et loquimur de merito in ordine ad præmium supernaturale, nam de naturali & parua est difficultas, & parum ad rem Theologicam refert: obiter tamen illud etiam attingemus. Prima ergo sententia docet, statum gratiæ esse necessarium ad omne meritum de congruo apud Deum, ac proinde hominem existentem in statu peccati mortalis, non posse mereri quidpiam de congruo apud Deum. Ita tenet Soto lib. 2. de Natur. & Grat. c. 4. quem sequitur Medina 1. 2. q. 21. art. 4. dub. 2. ubi admittit in operibus peccatoris vim impetrandi, non autem merendi vilo modo, & quæst. 109. art. 6. dub. 3. ex professo impugnatur meritum de congruo peccatoris, idemque sequuntur aliqui moderni. Fundantur primo in verbis Pauli 1. ad Corint. 13. *Si charitatem non habueris, nihil sum, nihil mihi prodest*. Nam si opera facta in statu peccati essent meritoria de congruo supernaturalium bonorum, multum prodesse, etiam si absque charitate facta fuerint, quod videtur repugnare verbis Pauli. Secundo ab inconuenienti, quia alias sequitur, posse peccatorem mereri saltem de congruo suam iustificationem, & remissionem peccati, & ita iustificatio esset ex operibus, & non esset omnino gratuita, quod repugnat Paulo in tota epistola ad Roman. Sequela patet, quia si status gratiæ non est necessarius ad meritum de congruo, nihil deest peccatori, quominus possit habere tale meritum respectu gratiæ, & remissionis peccatorum, quia habet auxilium gratiæ, quo potest conuenienter ad illud præmiū operari. Tertio est ratio à priori, quia peccator carens gratia non potest facere Deum sibi debito rem alicuius boni, quia ratione peccati meretur priuari omni bono, ergo non potest vilo modo etiam imperfecto mereri apud Deum. Probatur consequentia quia omne meritum iuxta gradum suum constituit debitorem eum, apud quem meretur, nam meritum dicitur

1.

*Dubium, an ad hoc meritum requiratur status gratiæ?*

*Opinio 1. vniuersali: ter affirmans.*

*Suadetur ex Paulo.*

*Ab inconuenienti.*

*Ratio à priori.*

11. *Compendium dictorum de conditionibus meriti congrui ex parte actus.*



dicit habitudinem ad remunerationem, seu mercedem cum proportionem. Hac ergo ratione peccator, cum sit Dei inimicus videtur incapax omnis præmii, & remunerationis, ac proinde etiam cuiuscunque meriti.

2. *Opinio simpliciter negans approbatur.*  
Nihilominus verius cenſeo, ſtatum gratiæ non eſſe ſimpliciter neceſſarium ad meritum de congruo. Hæc fuit communis ſententia antiquorum Theologorum, quos ſequenti capite referemus, inter quos eſt D. Thomas in 2. d. 27. quæſt. 1. artic. 4. tenent etiam late Bellarminus, & Vega ibidem citandi, qui ex antiquis Patribus illam confirmant, quos ibi etiam commodius afferemus. Nam hæc aſſertio potiſſime ſuadenda eſt exemplis ibi tractandis, quia peccator bene utens aliquo auxilio diuino, poteſt aliud maius à Deo promereri ſaltem de congruo, & pari ratione ſe ſufficienter diſponendo ad gratiam, illam promeretur, & ſimiliter Scriptura dicit, eleemoſynam extinguere peccata, ergo ſi fiat ſpiritu fidei, & per auxilium gratiæ à peccatore, erit utilis ſaltem per modum meriti de congruo ad perfectam poenitentiam obtinendam. De quorum exemplorum veritate paulo poſt plura dicemus. Nunc ratio à priori eſt, quia ad meritum de congruo non requiruntur omnes conditiones neceſſariæ ad meritum de condigno, vt per ſe notum eſt, ergo ſufficient conditiones illæ, in quib⁹ ſecundum rectam rationem, ac prudentem providentiam aliqua ſufficient congruitas ex parte operis, & operantis fundari poſſit, vt ratione talis operis aliquod ſpeciale beneficium operanti reddatur, ſed licet operans non ſit iuſtus, poteſt ſufficient ratio huius congruitatis inueniri, ergo non eſt, cur illa conditio ſanctitatis perſonæ ad hoc meritum ſemper neceſſaria ſit. Probatur minor (cætera enim omnia clara ſunt) quia in primis ex parte actus poteſt eſſe perfectio ſupernaturalis ſatis proportionata alteri dono ſupernaturali eiufdem ordinis, ad eum modum, quo actus eſt proportionatus habitui, vel vnus actus alteri, &c. Ex parte vero operantis licet ſanctitas non præcedat, in hoc inuenitur magna congruitas, quod facit, quantum in ipſo eſt, ſeu quantum in tali ſtatu poteſt, ac debet cum auxilio diuino. Hanc enim proportionem etiam in meritis iuſtorum D. Thomas conſiderauit quæſtion. 114. artic. tertio, & quoad bonum, & ſupernaturalem vſum libertatis æque inuenitur in opere peccatoris, quauis dignitas ex parte perſonæ illi deſit, ergo licet ex hac parte deficiat opus peccatoris à perfectione meriti de condigno, nihilominus ex aliis capitibus ſufficientem rationem ad meritum de congruo retinet. Accedit, quod licet ad hoc meritum non ſupponatur gratia ſanctificans, nihilominus ſupponitur fides, hæc enim, vt dixi, fundamentum eſt, & inchoat ſupernaturale meritum, vt cum Auguſtino ſæpe diximus, at vero fides licet ſola non ſanctificet perſonam, nihilominus inſtat ſanctificationem eius, propter quod fideles omnes ſolent interdum in Scriptura Sancti vocari, ergo hæc etiam conditio ex parte perſonæ cum aliis, quas ponderauimus, ad ſupernaturale meritum de congruo ſufficere poterit.

Vnde potius ſimprobanda ſit.

Ratione quoque à priori oſtenditur.

3. Ad 1. Ex Paulo in num. 1.

Sensus Pauli.

Neque obſtant verba Pauli in contrarium inducenda, non eſt enim ſenſus Pauli, peccatorem nihil facere poſſe, quod ſibi ſit aliquo modo utile, & commodum in ordine ad vitam æternam, alias neque orare poſſet, ſicut oportet, neque aliquid impetrare, neque ſe diſponere, ſaltem remote ad remiſſionem peccati, hæc enim omnia aliquid ſunt, & non parum profunt, ergo ſicut non obſtantibus verbis Pauli, poteſt hæc facere peccator, ita etiam poterit mereri de congruo. Senſus ergo Pauli eſt, ſine charitate opera nihil valere per ſe, & immediate ad vitam æternam obtinendam, & ſimiliter nihil prodeſſe, niſi per ea tandem ad charitatem perueniatur. Propter quod talia opera à Theologis mortua vocantur, quauis ad vitam obtinendam aliquid conferre poſſint, ſiue

Pars 3.

per modum remotæ diſpoſitionis, ſiue per modum impetrationis, ſiue per modum meriti de congruo. Ad ſecundum ex illo inconuenienti ſumptum, quod poſſet peccator ſuam iuſtificationem mereri de congruo, diſtinguenda eſt ſequela, nam vel eſt ſermo de tota iuſtificatione ab initio vſque ad terminum eius, & ſic negatur ſequela, quia in peccatore iam ſupponitur aliquod initium iuſtitie per fidem, & aliqua pia opera ab illa procedentia. Si vero ſit ſermo de ſolo termino iuſtificationis vel aliqua intermedia diſpoſitione ad illam, concedimus ſequelam, eſtque conſequens veriſſimum, vt iam tetigi, & infra oſtendendam. Ad tertium diſtinguendum eſt de debito iuſtitie, vel decentie, ſeu congruitatis, nam de priori verum eſt, peccatorem non poſſe Deum facere ſibi debitorem, de poſteriori autem eſt falſum, quia licet peccator ex iuſtitia mereatur priuari omni bono, ex decentia poteſt mereri remiſſionem ſui debiti. Maxime cum ſupponatur ex parte Dei aliqua beneuolentia mere gratuita tum in conferendo aliquod auxilium, cuius erat indignus, tum in offerenda pleniori remiſſione, ſi illo auxilio bene vtatur. Eademque diſtinctio adhibenda eſt de remuneratione, ſeu mercede, non enim propria remuneratio iuſtitie, ſed alicuius decentie, & congruitatis locum in peccatore habere poteſt.

Ad 2.

Ad 3.

Secundo dubitari poteſt, de altera conditione ex parte merentis requiſita, ſcilicet, vt ſit viator, an ſit etiam ad meritum de congruo neceſſaria? Nam ex modernis Theologis Vaſq. diſputat. 216. capit. 4. aſſerit, beatos poſſe ſibi, & aliis mereri congrue, & impetratorie aliqua dona gratiæ, vel accidentalis gloriæ, & ita reuera negat neceſſitatem illius conditionis, quauis dicat, beatum quatenus ſic meretur, eſſe aliquo modo viatorem, vel quia caret illo bono, quod meretur, vel quia ſic meretur, quatenus exerceat actionem viatoris, id eſt, quæ verſatur circa proximos, & non circa Deum. Ethæc quidem fuit de Angelis beatis antiquorum Theologorum opinio, quam tenuit aliquando D. Thomas in 2. diſtinct. 5. quæſtion. 2. artic. 2. & in 4. diſtinct. 50. quæſtion. 2. artic. 1. quæſtiunc. 6. generaliter idem dicit de beatis, ſed præcipue de Angelis. De quibus idem ſentiunt Bonauentura in 2. diſtinct. 11. artic. 2. quæſtion. 2. & in 3. diſtinct. 18 artic. 1. quæſtion. 2. ad 2. & Gabr. eiſdem locis. Idemque ſequitur eſt Soto in 4. diſtinct. 50. quæſtion. vnic. artic. 4. poſt tertiam conſuſionem, vbi idem de animabus beatis aſſerit. Et quod beati aliis de congruo mereantur tenet etiam Palatius in 3. diſtinct. 18. diſputat. 1. circa finem. Suaderique poteſt hæc ſententia, quia beati impetrant nobis auxilia gratiæ, & alia bona, vt eſt certum, ergo merentur illa ſaltem de congruo. Probatur conſequentia, tum quia impetratio ipſa eſt quoddam meritum, quod impetratorium vocari poteſt, iuxta mentem Auguſtini, qui ſibi tribuit aliquod iuſtificationis meritum, quia illam impetrat, vt patet ex epiſt. 105. & aliis locis ſupra citatis, tum etiam, quia non aliter iuſtus viator meretur alteri de congruo, niſi quia pro illo impetrat, ſed beati impetrant aliis, ergo illis de congruo merentur. Atque eadem ratione poterunt ſibi mereri de congruo, quia etiam ſibi aliquid decens poſtulare poſſunt, & conſequenter illud impetrare, ac promereri. Denique quoad bona accidentalalia beatitudinis, quæ nondum receperunt, nulla apparet ratio, cur illa mereri de congruo non poſſint, cum ſint amici Dei, & opera conſentanea illis præmiis facere poſſint, & quatenus illis carent, quodam modo, ſeu accidentaliter deficiunt à perfectione beatitudinis, quatenus eſſe debet ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus.

4. Dub. 2. an ad hoc meritum requiratur ſtatus via? 1. Opinio negans.

Arguitur pro hac opinione.

Nihilominus mihi ſemper D. Thomæ ſententiæ placuit, nimirum, beatos ſiue Angelos, ſiue homines nihil ſibi, vel aliis mereri poſſe. Ex qua ſententiâ manifeste

5. Deciſio affirm.



nifeste sequitur, statum viæ necessarium esse ad meritum etiam de congruo. Per statum autem viæ, vt verborum æquiuocatio tollatur, intelligimus statum non videntium Deum, & loquimur de personis creatis: nam de Christo quatenus fuit simul viator, & comprehensor, alia fuit peculiaris ratio. Docuit autem illam sententiam D. Thomas 1. p. q. 62. art. 9. loquens de Angelis beatis, & in solut. ad 2. & 3. declarat, nihil sibi mereri, etiam quoad accidentalem beatitudinem, & in 2. 2. q. 83. artic. 11. ad 1. docet quod licet beati orent pro aliis, eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, vtique in via. Vnde significat, per illas orationes etiam aliis non denuo mereri. Et hanc sententiam sequuntur in illis locis communiter interpretes, & specialiter Vasq. in 1. p. disputat. 20. cap. 2. quantum ad meritum beatorum pro se ipsis, nam pro aliis oppositum docet in ca. 1. & Medina 1. 2. quæstion. 114. art. 6. Et idem sentit Altfiodorens. libr. 3. sum. tract. 8. c. 5. quæst. 6. quod ad homines attinet, nam de Angelis aliter sentit, quæ sane differentia nulla probabiliter ratione fundari videtur, & ideo absolute, & sine distinctione hanc sententiam sequutus sum in tom. 2. de Relig. libr. 1. de Orat. cap. 11. & 22. Et in primis probatur assertio quoad meritum pro se ipso: nam si beatus posset sibi mereri accidentalem perfectionem gloriæ, quam nondum est consequutus non videretur, cur illud meritum reputandum esset de congruo, & non potius de condigno, quia ex parte operis, & personæ operantis inuenitur ibi tota perfectio, quæ in merito de condigno puræ creaturæ desiderari potest. Neque est verisimile ibi deesse promissionem, & pactum ex parte Dei, si alioqui ex parte beatorum durat status merendi respectu talium premiorum, maxime cum status merendi ex diuina ordinatione pendeat, vt supra ostensum est. Ergo si status ille beatitudinis non excludit statum merendi sibi bonum nondum habitum, non est, cur excludat meritum de condigno eiusdem præmii, nulla enim maior ratio assignari potest. Quia si ad meritum, abstracte loquendo, sufficit ex parte status merentis, vt careat bono illo, quod est futurum præmium meriti, non minus sufficit hæc carentia ad merendum illud bonum de condigno, quam de congruo, si aliunde ex aliis capitibus necessariæ conditiones concurrant. Cum ergo supra ostensum sit, non posse beatos aliquid sibi mereri de condigno, consequenter dicendum est, neque de congruo sibi mereri posse, ac proinde statum viæ ad merendum sibi de congruo necessarium esse. Ratio autem est, quam attingit D. Thomas, quia beati recipiunt omnem perfectionem gloriæ tam accidentalem, quam essentialem propter meritum de condigno, quod habuerunt in via, & ideo non indigent nouo merito, vt aliquam accidentalem perfectionem propriæ beatitudinis obtineant. Declaratur hæc ratio, quia, vt supra dixi, accidentalis gloria non cadit per se sub meritum, sed tanquam quid consequens ad essentialem beatitudinem: ergo eodem merito, quo in via meruerunt beati tantam, & talem beatitudinem essentialem, meruerunt etiam accidentalem ad illam consequentem, seu illi consentaneam tempore opportuno conferendam, & è conuersio sicut in beatitudine nullo modo merentur essentialem beatitudinem, ita neque accidentalem. Vnde non refert, quod prius illam non habeant, & postea in illa crescant, quia illud augmentum non est (vt ita dicam) ab extrinseco, sed ab intrinseco. Nam ad hoc necessarium non est, vt quælibet accidentalis gloria simul cum essentiali incipiat, sed iuxta status exigentiam. Vnde illa perfectio status beatifici, quæ est permanens, & quasi habitualis, ab initio beatitudinis datur, neque post, neque amplius augetur. Illa vero quæ in actu secundo consistit, & est quasi transiens, vt est illuminatio, gaudium, & similes actus, oblata

occasione, & existente nouo obiecto, vel ab ipso beato fit ex vi donorum, quæ habitualiter possidet cum concursu D E I sibi debito, vel à D E O immittitur, non tanquam nouum præmium, sed tanquam perfectio debita ratione talis status, & meriti præcedentis. Et ideo merito dixit D. Thomas, omnes beatos videntes D E V M esse simpliciter in termino, & non in via, non solum respectu visionis D E I, sed etiam respectu accidentalium perfectionum, quia licet non omnes illas simul habeant, omnes sunt fructus præcedentium meritorum, qui ab essentiali beatitudine tanquam à radice, & arbore pululant.

Responderi potest, hinc solum probari, non esse necessarium hoc meritum gloriæ accidentalis, non tamen probari non esse possibile, quia non repugnat idem pluribus titulis deberi, quandiu res ipsa, quæ debetur, tradita non est. Sic enim Christus de iustitia meruit gloriam corporis, quæ ex vi gloriæ animæ, & ex vi vniõis illi debebatur. Ita ergo beatus quanuis in via meruerit accidentalem gloriam, poterit tam mereri in patria, quandiu tradita non est. Contra hanc vero instantiam replicatur prima ratio facta, quia si efficax est hæc obiectio, etiam probat, beatos sibi mereri posse de condigno augmentum gloriæ accidentalis, quia sic pluribus titulis perfectioribus illam mererentur. Vnde consequenter etiam animæ beatæ mererentur nunc de condigno resurrectionem, & gloriam corporum suorum, præsertim cum illam à Deo instantanter petant, vt in Apocalypsi dicitur. Quin etiam sequitur, Christum nunc in cælo mereri gratiam, & gloriam hominibus, qui nondum illam receperunt, vt pluribus titulis, & actionibus illam mereatur, quod falsum est, vt tom. 1. 3. p. ostendi, & dicti Auctores fatentur. Ideoque respondent, Christum non ita nunc mereri, non quia de absoluta potentia non posset, sed quia non offert in cælo pro nobis opera libera, quæ ibidem facit, quia esset superfluum, cum iam sufficienter fuerit consummata redemptio. At enim cur non idem dicent de cæteris beatis. Nam homines v. g. qui in hac vita consummarunt meritum gloriæ animæ, etiam consummarunt meritum gloriæ corporis, & consequenter resurrectionis suæ, ergo superfluum est cogitare, quod ad hoc præmium consequendum nunc in cælo offerant opera sua. Idemque argumentum fieri potest de quacunque gloria accidentali, quia meritum eius in via consummarunt. Ideoque merito dixit August. 22. de Ciuitate Dei cap. 30. Statum viæ esse ad comparandum meritum, patriæ ad recipiendum præmium.

Vnde ad argumentum dicimus, quod licet contingat, idem fieri debitum pluribus titulis, & diuersarum rationum, vt de titulo filiationis, & meriti paulo post dicemus, & ostendit argumentum in Christo factum, nihilominus id non contingit in titulis eiusdem rationis, vt sunt merita generatim loquendo, præsertim postquam est ius iustitiæ plene acquisitum per meritum perfectum, & consummatum. Nam quicquid sit de potentia absoluta, secundum legem ordinariam naturis talium rerum consentaneam id non fit, quia esset superfluum, vt dixi, & quia moraliter perinde esset, post consummatum meritum iustitiæ, iterum rem eandem mereri, ac rem suam, & iam habitam denuo mereri. Denique quia hoc non pertinet ad perfectionem status beatitudinis, qui est status termini, & non viæ, ad quam meritum præsertim propriæ perfectionis pertinet.

Supereft alia pars de hoc merito respectu aliorum, de quo Medina, & nonnulli alii Moderni censent esse quæstionem de nomine. Quia negare non possumus, quin Beati impetrent aliis, vt ex materia de Oratione supponimus. An vero impetrare dicendum sit aliquo modo mereri, quæ-

Probatur  
in primis  
beatos nihil  
mereri sibi.

Ratio decla-  
ratur.

Occurritur  
tacita obie-  
ctioni.

6.  
Instantia.

Vasq. 3. p.  
q. 19. disp.  
76.

Replicatur  
contra illam.

Evasio ad-  
uersarij.

Contra ip-  
sos vrgetur.

7.  
Ad argu-  
mentum in  
num. præ-  
cedenti.

8.  
Probatur  
deinde bea-  
tos nihil ma-  
reri alijs.



*Opinio Medina cōfundit meritū de congruo cum impetrat.*

*Discriminat tamen D. Thomas tripliciter.*

*Discrimen 4. additur.*

*Intellectus D. Thom.*

*9. Corollar. meritum ab impetr. separari.*

stio de modo loquendi esse videtur. Et certe Diuus Augustinus in dicta epistola 105. sentire videtur, impetrationem meritum quoddam esse, ita enim infert: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat.* Quæ certe illatio bona non esset, nisi impetrare esset mereri aliquo modo saltem de congruo. Et idem sentit idem Augustinus libro de Prædestinatione Sanctorum, capitulo secundo. Nihilominus Diuus Thomas secunda secundæ, quæstione 83. articulo decimo quinto, accurate distinguit inter impetrationem, & meritum, & ideo distinctioni tribuit virtutem merendi, & virtutem impetrandi, & in corpore articuli differentiam constituit, quia meritum procedit ex radice charitatis: impetratio autem habetur ex gratia Dei, quem oramus, & qui nos ad orandum inducit. Vnde in solutione ad tertium, ait impetrationem principaliter inniti fidei. Secundam differentiam insinuat in solutione ad primum, quia oratio sine gratia gratum faciente non est meritoria, non tamen sit impetratoria, vt docet in articulo decimo sexto. Tertiam insinuat in solut. ad 2. quod impetratio solum est rei postulata, meritum autem potest esse, & regulariter est alterius præmij. Vnde nos quartam differentiam addere possumus, quia impetratio proprie dicta est proprius affectus solius orationis quoad eius propriissimam partem, quæ est petitio, seu postulatio: meritum autem commune est omnibus bonis operibus, si aliæ conditiones concurrant. Vnde ipsamet oratio non habet, quod sit meritoria ex eo, quod petitio est, sed ex eo, quod est bonum quoddam opus factum sicut oportet, in obsequiū Dei. Et ideo dicitur impetratio fundari in fide, vel generalius loquendo, vt oratione Beatorum comprehendamus, in firmo, & indubitato assensu de omnipotētia, misericordia, ac veritate Dei: meritum autem dicitur fundari in charitate, quia fundatur in dignitate & bonitate operis, quæ ex charitate, & gratia operantis proueniunt. Vnde iuxta hæc intelligendum est, quod D. Tho. ait, cum dicit, impetrationem haberi ex gratia Dei quasi distinguens in hoc impetrationem à merito. Id n. non est intelligendū de gratia Dei, quæ formaliter nos sanctificat, nam hæc multo magis necessaria est ad meritum de condigno, quam ad impetrationem. Neque etiam intelligendū est de gratia Dei, quatenus nos excitat, vel adiuuat ad bene operandum, nam hæc est gratia tam necessaria est ad merendum, q̄ ad impetrandum. Intelligi ergo debet de gratia Dei vt dicit puram beneuolentiam, ac liberalitatem ipsius Dei. Nam vis orationis ad impetrandum tota fundatur in huiusmodi gratia, & bonitate Dei. Itaq̄ impetratio non respicit Deum vt retribuentem, sed vt donantem, meritum autem fundatur in bonitate operis, quatenus aliquo modo cedit in bonū (vt sic dicam) licet extrinsecum, seu in obsequium ipsius Dei, & ideo respicit ipsum vt remunerantem, & loquendo de merito de condigno, iustitiæ potius, quam misericordiæ innititur. Quod si aliquando oratio fit propter merita, vel Christi, vel aliorum Sanctorum, vel ipsius petentis, tunc non intenditur pura, & simplex impetratio postulationis, sed etiam quasi exactio, & retributio meritorum, quæ in oratione allegantur. Et ita tunc quasi miscetur impetratio, & meritum, quod ad orationem impetrationis accidentarium est.

Hinc ergo inferimus, quod sicut potest separari meritum ab impetratione, ita è contrario potest impetratio à merito separari. Prior pars manifesta est in omnibus operibus meritorijs, quæ non sunt petitio: quia vt dixi, impetratio proprie sumpta per solam petitionem fit. Nam impetrare idem est, q̄ precibus obtinere, vt ex vi verbi, & communi vsu constat. Et in ipsa oratione respectiue, saltem illa duo distinguuntur, vt Diuus Thomas recte dixit: nam ille, qui petit salutem sibi, vel alteri, ex charitate, & pro ut oportet, impetrat salutem, quam de condigno

non meretur, & meretur gloriam, quam ex vi petitionis non impetrat. Vnde frequenter contingit, vt orans non impetret, quod petit, quia non expedit, & nihilominus mereatur, quia petendo opus religiosum facit. Posterior vero pars in primis iuxta multorum Theologorum probabilem opinionem, peccator orando impetrat sibi à Deo aliquod supernaturale auxilium, quod non mereatur iuxta sententiam Diui Thomæ dicta quæstione 114. articulo nono, ad primum, quam aliqui etiam de merito de congruo intelligunt, & sequuntur, quorum opinio licet fortasse vera non sit, nihilominus supponit, impetrationem esse separabilem à proprio merito, & in hoc non improbat, sed q̄ in illa particulari materia sufficiens ratio separationis non inuenitur, cum peccator capax sit alicuius meriti de congruo, vt in præcedenti dubio dictum est. Deinde in beatitudine Christus Dominus orat pro nobis, iuxta veriorē sententiam, & diuinis Scripturis magis consentaneam, nam cum alij beati orent pro nobis, cur ipse non orabit, cum per se capax sit orationis, & magis nos obligat, & nunc etiam in cælo aduocatus sit noster, teste Ioanne Epistola 1. capit. 2. & Paulo ad Romanos 8. dicente de Christo: *Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Christus ergo orando pro nobis impetrat, nam ad hoc orat, & tamen non meretur nobis, vt in priori puncto dixi, nam si mereretur, non certe de congruo, sed de toto rigore iustitiæ mereretur, & consequenter adhuc redemptionem nostram operaretur, quod dici non potest. Deinde alij beati non solum pro alijs, sed etiam pro se ipsis orant, vt late dixi dicto libro primo de Orat. capite 11. à numero 9. & ex clamore animarum Apocalypsi. sexto constat, & tamen non sibi merentur, vt etiam ostensum est, quia alias non de congruo sed de condigno mererentur. In illa ergo oratione separatur impetratio à merito.

Hinc ergo concludimus, beatos, licet pro alijs orēt, & impetrent, nihilominus posse id facere sine nouo merito, & de facto ita rem se habere. Prior pars de potestate patet tum ex dictis de separabilitate impetrationis à merito, tum etiam ex dictis de impetratione pro se ipsis, quia si possūt sibi impetrare sine nouo merito, cur non alijs? Altera vero pars de facto probatur etiam primo ex paritate rationis. Secundo quia hoc est magis consentaneum illi statui, in quo beatiam sunt omnino in termino, & ideo nihil operantur, vel postulant, vt aliquid denuo mereantur, neque etiam offerunt actiones suas, vt mereantur alij, sed solum vt familiares, & domestici Dei, eique coniunctissimi propter præcedentia merita, pro alijs intercedunt. Tertio, quia si quid mererentur beati orando pro alijs, illud idem mererentur, etiam si non impetrent, quod postulant: nam interdum contingit etiam beatum non impetrare, quod petit, sicut Daniel. 10. dixit Angelus, qui pro populo Dei orabat: *Princeps regni Persarum resistit mihi viginti, & vno diebus.* Si ergo illa oratio erat meritoria, omnibus illis diebus merebatur Angelus: hoc autem dici non potest, quia nec merebatur sibi, vt iam dictum est, neq̄ populo, pro quo orabat, quia pro illo non impetrabat: signum ergo est, impetrationem non consistere in merito orationis, sed in hoc solum, quod Deus illam acceptet ad concedendum beneficium, quod potest facere sine merito ipsius orationis.

Concludimus ergo, hanc conditionem status viæ, id est, huius vitæ mortalis, in qua non videtur Deus, esse necessariam etiam ad meritum de congruo. Quamquam de statu animarum purgatorij possit esse aliqua dubitatio, eo quod Deum non videant, & consequenter nondum sint in termino. Nihilominus idem de illis dicendum existimo, vt dict. cap. 11. lib. 1. de Orat. dixi, quia licet orare possint, & impetrare ex misericordia Dei, vel per respectum ad Christi merita, vel ad propria, quæ in hac vita habuerunt, nihilominus

*Christus modo impetrat, & non meretur.*

*Concludimus beatos de potestate de facto impetrare & non mereri.*

*De anima purgatorij quid? Vide Abulens. Matth. 25. q. 27. & 761. & qua dixi 4. tom. disp. 21. sect. 4. n. 13. & 14.*



minus non impetrant propter nouum meritum, quia ille status quasi pure pœnalis non est accom-  
modatus, & ideo nec destinatus, ad merendum ali-  
quid apud Deum, & quasi ad obligandum illum, li-  
cet ad rogandum sufficiat. Neque contra dicta obstat  
testimonium Augustini supra citatum, ex epist. 105.  
vbi ex impetratione fidei colligit meritum, nam in  
primis dici potest loqui de merito late, & improprie,  
vt multi exponunt, quos infra referemus tractando  
de merito congruo primæ gratiæ, vbi rem ipsam ex-  
pendemus. Deinde, & fortasse probabilius, dici po-  
test loqui Augustinum de impetratione impropria,  
& late sumpta: nam quia oratio impetrat mouendo  
Deum ad faciendum, quod petitur, ideo quælibet  
bona dispositio obtinens à Deo aliquod beneficium,  
vel perfectionem, impetrare dicitur, quomodo dixit  
Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. attritionem impe-  
trare gratiam in Sacramento. Sic ergo cum Augusti-  
nus non loquatur de oratione, sed de fide ipsa, quæ est  
veluti prima dispositio remota iustitiæ, non loqui-  
tur de propria impetratione orationis, sed de genera-  
li, quæ coniunctam habet rationem meriti, vt in al-  
tero loco de Prædestit. Sanctorum capite secundo,  
idem Augustinus sentit, cum interrogat. *Quis dicat,  
eum qui iam cepit credere, ab eo, quem credidit, nihil mereri?*  
Nam hinc cõstat, non ponere hoc meritum in ora-  
tione, alioqui responderi facile posset, eum, qui  
incipit credere, posse nihil mereri, quia potest nihil  
petere. Ponit ergo huiusmodi meritum in ipsa fide  
de eo ipso, quod voluntaria, & supernaturalis est, &  
ratione illius dicit aliqd impetrare posse apud Deum,  
loquitur ergo de impetratione late sumpta, prout  
tribui potest cuicunque operi, vel dispositioni, quæ  
Deum mouere potest, vt ratione illius aliquid homi-  
ni tribuat. Denique responderi potest, Augustinum  
loqui de viatoribus, quales sunt, qui per fidem ambu-  
lant, in quibus impetratio etiam propria semper ha-  
bet coniunctum aliquod meritum modo in capite  
sequenti explicando.

## CAPVT XXXV.

*An meritum de congruo sit tantum respectu  
merentis, vel etiam respectu  
aliorum?*

**D**iximus in superioribus, vnā ex conditionibus  
ad meritum de condigno requisitis esse, vt sibi  
vnusquisq; & nō alijs mereatur, & ideo explicandum  
*Arguitur 1.* superest, an eadem sit ratio de merito de congruo. Et  
videtur quidem esse eadem, ideo enim non potest a-  
liquis mereri alijs de condigno, quia non potest se-  
mereri alte-  
cundum ordinem charitatis se ipsum priuare spiri-  
tualibus bonis, vt alijs ea tribuat: vel etiam quia me-  
ritum dicit ordinem ad præmium, quod sit veluti  
testimonium virtutis operantis, & ideo meritum  
supponit laudem, quam vnusquisque meretur pro-  
pter sua opera, non propter aliena: sed hæ ratio-  
nes eodem modo in merito de congruo locum ha-  
bent, quia meritum, de quo tractamus, etiam respi-  
cit præmium alicuius spiritualis boni, & supponit  
dignitatem laudis, & vnicuique datur quasi in testi-  
monium virtutis eius: ergo. Secundo argumetur in  
hunc modum, quia vel hoc meritum de congruo est  
in homine iusto, vel in peccatore. In peccatore esse  
non potest, vt paulo post dicam, quia cum sit Deo o-  
diosus, & inuisus, vix pōt sibi mereri, nedum alteri: si  
vero sit iustus, vt mereatur alteri necessarium est, vt  
faciat opus bonum, & aliquo modo supernaturale,  
ac propter Deum: ergo per tale opus sibi merebitur  
de condigno: ergo nihil merebitur alteri etiam de  
congruo. Probat hęc vltima consequentia, quia  
qui per meritum acceptatur ad condignum præmiū,  
nullo modo potest aliquid vltra condignum mereri,

sed illi iuste dici poterit: *Tolle, quod tuum est, & vade,*  
quia per præmium condignum integre soluitur to-  
tum operis meritum, ac proinde non potest in eo-  
dem opere aliud meritum etiam de congruo ratio-  
nabiliter cogitari.

Nihilominus communis sententia Theologorum  
est, posse esse inter fideles, vel iustos communicatio-  
nem meritorum, saltem de congruo, ac proinde il-  
lam conditionem merendi sibi non esse necessariam  
in merito de congruo, quia potest vnus mereri alteri.  
Ita docet D. Thomas dicta quæst. 114. art. 6. vbi loqui-  
tur in corpore de merito primæ gratiæ, & in solut. ad  
primum de merito salutis. Vnde à fortiori poterit  
esse tale meritum de cæteris bonis ad salutem condu-  
centibus. Et idem ibi docent Conrad. Caietan. & alij  
recentiores, & reliqui Scholastici distinct. 27. & 28. &  
in 3. distinct. 18. & 19. quos supra retuli capit. 32. tra-  
ctando, an detur meritum de congruo. Vnde etiam  
Soto, & Medina, qui negant meritum de congruo re-  
spectu ipsius operantis, respectu aliorum illud ad-  
mittunt. Et sumitur ex Augustino libro 26. contra  
Faust. capit. 21. quatenus dicit, nos colere Sanctos, vt  
meritis eorum confociemur. Vbi non loquitur de meritis,  
quæ Sancti in beatitudine operentur, cum quia illa nul-  
la sunt, vt dixi, tum etiam quia distinguit illa ab ora-  
tionibus, dum addit: *Et eorum orationibus adiue-  
mur.* Sociari aut meritis Sanctorum nihil aliud est, q̃ ali-  
quo modo participare fructum illorum: ergo merita  
vnus Sancti possunt alijs saltem de congruo prodesse.  
Et hoc modo loquendi sæpe Patres vtuntur, di-  
centes, nos adiuuari meritis Sanctorum, qui cum  
Christo regnant, vt videre licet in Leone Papa serm.  
1. de Apostol. Petro, & Paulo, Augustino 21. de Ciuit.  
cap. 27. & alijs alibi citatis: intelligendi enim sunt de  
meritis, quæ in hac vita Sancti habuerunt, vt dixi, &  
nobis de congruo prodesse possunt, vt significauit  
etiam Diuus Thomas in 4. distinct. 45. quæst. 3. art. 3. ad  
quartum, & ibidem Soto quæst. 3. art. 1. ad quartum.  
Præterea de iustis hic viuētibz idem sumitur ex  
Augustino libro Questionum in Exod. quæst. 149. vbi  
dicit, meritum Moyſi apud Deum tantum valuisse,  
vt gratia illius diceret illi Deus: *Sine me & iratus con-  
tra me eos.* Et infra adiungit. *Quibus verbis significauit Deus  
plurimum apud se profuisse illi populo, quia sic ab illo viro dili-  
gebantur quem sic Dominus diligebat, vt eo modo admonere-  
mur cum merita nostra grauassent, ne diligamur à Deo, rele-  
uari nos apud Deum, illorum meritis posse, quos Deus diligit.*  
Præterea idem docet Ambrosius libro 5. ad caput  
quintū Luc. circa illa verba: *Quorum fidem, vt vidit di-  
cens: Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit alijs &  
dum alios probat, alijs relaxat errata.* Cur apud te homo col-  
lega non valeat, cum apud Deum seruus, & interueniendi me-  
ritum, & ius habeat impetrandi. Et inferius eodem libro,  
circa initium capitis septimi. *Videt (inquit) æconomia,  
probatū fides Domini, & serui sanitas roboratur: potest ergo  
merito Domini etiam famulis suffragari.* Tria etiam  
est (vt Lorin. dixit) Ecclesiæ sententia, Stephanum  
orando, Paulum acquisiuisse, vt Act. 7. Oecū-  
menius, & alij notant, & Patres communiter in Ser-  
monibus de Sancto Stephano, qui frequenter dicūt,  
Stephanum impetrasse vocationem Pauli, aliquan-  
do vero etiam verbo merendi vtuntur, vt Fulgen-  
tius Sermon. 4. de Stephano: *Charitatis subnixus vicē  
Saulē crudeliter sauentem, & quem habuit in terra perse-  
cutorem, in Cælo meruit habere consortem.* Augustinus ve-  
ro de eare loquens sæpe dicit, quod si Stephanus non  
orasset, Ecclesia Paulum non haberet, non tamen de-  
clarat, an tantum impetrando, vel etiam merendo,  
illum lucratus fuerit, vt videre licet Sermon. 1. & 4. de  
Sanct. tamen in Sermon. 99. de diuersis cap. 11. sic in-  
quit: *Veniā meruit inimicis, gaudere meruit in cælis de a-  
micis Beati Pauli subsequētis, & c.*

Tandem probatur ratione. Prima, & communis eadem com-  
est, quia oratio vnus pro alio impetrat illi: ergo et-  
iam meretur illi saltem de congruo. Hęc vero ratio in-  
firmari

Communis  
sententia.

Probat  
ex Aug.  
& alijs Pa-  
tribz.

3.  
Ratio pro  
eadem com-  
muni sen-  
tentia  
firmari



firmari potest ex dictis, quia impetratio, & meritum diuersa sunt, & neutrum habet necessariam connexionem cum alio. Vnde peccator potest pro alio orare, & impetrare, vt in libro primo, de Orat. capite 25. iuncto 27. dixi: & tamen fortasse non potest pro alio mereri de congruo, vt statim dicam. Sed nihilominus quando oratio funditur ab homine iusto, & viatore, illatio est optima, quia vt oratio impetret, debet bene fieri, & ex fide, & auxilio gratiæ, & ideo est opus de se placens Deo. Vnde si persona sit grata, non est, cur non sit meritoria. Adhuc vero instari potest, quia licet inde inferatur, talem orationem esse meritoriam de condigno ipsi operanti, non inde sequitur, quod sit etiam meritoria de congruo alteri, pro quo oratur. Et ideo necessario ad hoc principium deueniendum est, quod opus iusti bonum, & de se meritorium apud Deum, relatum ad alterum, vt illi profit, ex pio affectu, & desiderio operantis, etiam potest esse alteri meritorium de congruo. Vnde cum oratio eo ipso, quod pro altero fit, ad bonum eius referatur ex affectu orantis, inde consequenter fit, vt in viatore, non tantum impetratoria sit, sed etiam meritoria alteri de congruo, sicque intelligi debet illud Iacob. 5. *Orate pro inuicem, vt saluemini, multum enim valet deprecatio iusti assidua.*

4. *Prædictum principium ostenditur primo.* Superperit probandum illud principium, quod opus meritorium factum à iusto in bonum alterius, etiam respectu illius meritorium sit aliquo modo. Hoc autem ostendi potest primo ratione supra tacta, quia ad meritum de congruo non sunt necessariae omnes conditiones, quæ ad meritum de condigno: ergo si plures, & præcipuæ, & (vt ita dicam) quasi essentiales ex generali ratione meriti concurrant, illæ sufficiunt saltem ad meritum de congruo, etiam si aliquæ desint. Ita vero est in præfenti, nam in primis ex parte actus supponitur bonitas, & emanatio à fide, & auxilio gratiæ, & consequenter intercedit etiam magna proportio inter talem actum, & bonum, quod alteri procuratur, saltem quatenus sunt eiusdem ordinis supernaturalis. Item ex parte personæ supponitur, quod sit in statu merendi, quod ad omne meritum maxime necessarium est. Identitas autem inter personam, quæ meretur, & cui meretur non est necessaria ex generali ratione meriti, vt etiam inter homines seruari videmus, sed peculiari ratione in merito de condigno apud Deum in persona creata postulat, quia actus eius ex natura sua, & quasi intrinseca lege, ad bonum tantum ipsius operantis ordinantur, & ideo tantum respectu illius facta est promissio, & quasi pactum iustitiæ: ergo licet hæc conditio desit, respectu alterius poterit actus vnus alteri esse meritorius de congruo.

5. *Ostenditur secundo.* Accedunt duo maxime consideranda in hoc merito, vnum est, quod licet is, qui meretur, & cui meretur, non sint vna persona physica, seu naturalis, componunt tamen vnum corpus mysticum, & sunt inuicem membra ratione vnus fidei, & charitatis, per quas in Christo vniuntur: ergo secundum hanc moralem considerationem, dum vnus alteri meretur, sibi quoddammodo meretur: ergo ex hac parte hoc satis est, vt vnus alteri, saltem de congruo mereatur. Propter quod fuit hic modus meriti ad charitatem inter ipsos fideles promouendam maxime conueniens, & diuinæ ordinationi, ac prouidentiae consentaneus, sicut de satisfactione vnus pro alio alibi diximus. Alterum considerandum est ex parte Dei, nam licet hoc meritum non sit fundatum in promissione diuina, quia non nititur in lege iustitiæ, habet nihilominus magnum fundamentum in lege amicitiae, quia secundum legem amicitiae congruum est, vt amicus voluntatem amici honestam faciat, & ita hoc potest dici debitum operibus, & obsequijs amici ex congruitate amicitiae. Cum ergo inter Deum, & hominem amicitia intercedat, dicente Christo Domino: *Iam non dicam vos seruos, sed amicos,*

magnum profecto fundamentum est in operibus iustorum, vt ad beneficiendum alijs Deus benigne propter amicorum opera inclinetur, & hoc ipsum est, illa esse meritoria de congruo respectu aliorum.

6. *Discrimen meriti ad se ipsum.* Ex his autem colligi potest aliquod discrimen inter hoc meritum de congruo respectu alterius, & respectu sui, nimirum, quod ad merendum sibi de congruo non necessario supponitur ita eas gratiæ in merente, ita enim procedunt, & intelligenda sunt, quæ supra de hoc puncto dixi. At vero ad merendum alijs necessarius videtur ita eas gratiæ in merente, ita enim ex allegatis Patribus colligitur, nam solis iustis hoc meritum tribuunt. In quo differentia est inter impetrationem, & meritum, nam impetratio per se tantum nititur in misericordia, & liberalitate eius, qui oratur, vel etiam in fidelitate promittentis, & ideo potest etiam peccator alijs impetrare: ac vero meritum etiam de congruo nititur aliquo modo in conditione merentis, & operis eius, & ideo sanctitas personæ maxime necessaria esse videtur. Et fortasse ideo dixit Iacobus: *Orate pro inuicem, vt saluemini, multum enim valet deprecatio iusti assidua,* quia non solum ad impetrandum, sed etiam ad merendum alijs valet. Ratio vero esse potest, quia hoc meritum magna ex parte fundatur in lege amicitiae inter Deum, & operantem: ergo supponere debet charitatem in ipso operante. Vnde dixit Ambrosius. *Si diligis Dominum Deum tuum, non solum tibi, sed etiam alijs poteris emeri.* Tandem ex differentia inter meritum respectu sui, vel alterius idem confirmari potest: nam peccator ideo potest sibi aliquid de congruo mereri, quia potest per auxilium gratiæ se aliquo modo disponere ad vltiorem gratiam, & ita illud meritum non fundatur in conditione personæ, sed in proportionem operis eius per modum dispositionis congruæ ad aliam formam, seu gratiam: hæc autem proportio non interuenit, nisi in ordine ad idem subiectum, & ideo cessat hoc fundamentum in merito de congruo respectu alterius, quia actus vnus non disponit alium, vt per se constat. Cum ergo in peccatore cesset etiam congruitas, vel vt Bonauentura loquitur) dignitas ex parte personæ operantis, nullum fundamentum meriti de congruo respectu alterius in illo relinquitur, quod secus est in persona iusta, vt per se constat.

7. *Discrimen meritum ad se ipsum.* Aliud discrimen assignari potest, quod ad merendum sibi de congruo, non est necessaria specialis relatio, vel voluntas operantis, quia suum opus offerat, & ordinet ad tale beneficium obtinendum, quia ipsius opus ab intrinseco tendit ad bonum, & commodum ipsius operantis. At vero ad merendum alteri de congruo necessaria est specialis oblatio operantis referentis opus suum in commodum alterius propter contrariam rationem, quia opus bonum ex se non refertur ad commodum alterius, sola excepta oratione, quando pro alio fit propter specialem modum suum, vt supra tetigi. Vtrumque autem membrum declaratione indiget: nam primum habet maxime verum quantum ad meritum de congruo illius beneficii, quod vel ex natura rei, vel ex speciali ordinatione diuina cum opere sic meritorio connexionem habet, vt est in attritione, vel elemosyna in ordine ad promerendam de congruo remissionem peccatorum. At vero si beneficium promerendum sit omnino disiunctum, seu non connexionem cum opere meritorio, necessaria erit specialis relatio operantis, vel ad promerendum de congruo, verbi gratia, donum continentiae per elemosynam, quia tale opus bonum de se non disponit, nec iuuat ad aliam virtutem, quati disparam: ergo vt iuuat per modum meriti, oportet, vt per intentionem operantis determinetur, & ita in hoc æquiparatur merito de congruo respectu alterius.

8. *Inten-* Circa illud vero est vltius aduertendum, illam



*Virtualis  
intētio suf-  
ficiat ad me-  
ritum.  
Confirmatio.*

intentionem particularem nō semper requiri actualiter, sed virtualiter sufficere, eamque maxime requiri ad promerendum alteri aliquod speciale donum, aut beneficium, tunc enim virget ratio facta, quod nō potest aliunde tale opus ad tale beneficiū promerendum in particulari determinari. Potest autem intelligi, quod vnus iustus mereatur alijs de congruo diuinum fauorem, & beneficentiam, absolute & generaliter determinationem eius diuinæ Sapientiæ, ac prouidentię committendo. Et ad hunc modum merendi, non videtur necessaria specialis intentio, aut oblatio operantis, sed sufficit generalis, & quasi contraturalis, quam includunt obsequia pro amico, aut pro Rege, vel republica, & multo magis pro Deo facta, nam ex vi illorum meretur iustus, vt Deus benefaciat alijs præsertim coniunctis, & propinquis iustorum sibi seruientium, etiam si fortasse ipsi de hoc non cogitauerint, quia implicitum, seu præsumptum eorum desiderium ad hoc sufficit. Confirmatur hoc, quia merita, quæ sancti habuerunt in hac vita, nos possunt nunc adiuuare de congruo, vt supra dixi, & ex vsu Ecclesiæ colligitur, hac enim ratione à Deo petimus precibus Sanctorum adiuuari, quia non solum in orationibus priuatis, sed etiam in publicis collectis frequenter petit meritis Sanctorum adiuuari, & in testamento veteri sæpe antiqui Patres in hunc modum orabant, vt Daniel. 3. *Propter Abraham dilectum tuum, & Isaac seruum tuum, & Israel sanctum tuum.* Et Deus ipse sæpe reuelabat se aliquid facturum propter ipsorum merita, & Genesi 18. legimus, ostendisse se Deum paratum ad parcendum ciuitatibus Sodomorum propter decem iustos, si inter eos inuenti essent. Quæ omnia, & similia hunc intuitu meritorum iustorum, etiam si illi sua opera ad illos effectus promerendos peculiari affectu non obtulerint: ergo signum est, ad merendum hoc modo satis esse generalem affectum charitatis, quo cupiunt iusti suis meritis prodesse omnibus, quantum in ipsis est.

9. Tandem in hoc puncto quæri potest, an ex parte eius, cui alter meretur, necessaria conditio sit, quod ille sit in statu gratiæ, vel saltem quod sit fidelis, vt alterius meritum illi prodesse possit? Nam videri potest hoc necessarium tum quia hoc meritum fundatur in vnione talium personarum in Christo, seu in eius corpore mystico, cuius sunt membra, quæ vnio per charitatem perficitur, & per fidem inchoatur, tum quia existens in peccato mortali videtur ponere obicem fructui talis meriti, sicut quando vnus iustus pro alio facit facit, si ille alius sit in peccato mortali, non prodest illi satisfactio alterius. Nihilominus dicendum est, talem conditionem prodesse quidem posse, vt Deus facilius, ac libentius, ac proinde frequentius propter vnus iusti meritum alteri benefaciat: non tamen esse illam conditionem simpliciter necessariam. Prior pars suadetur sufficienter priori ratione proposita, & est perse notum, quia personæ sanctitas, vel bona dispositio sine dubio augeat congruentiam, & proportionem inter meritum, & ipsam. Altera vero pars sufficienter probatur exemplo Stephani, & Pauli, nam Paulus nec iustus, nec fidelis erat, quando Stephanus vocationem illi de congruo meruit. Erratio est, quia hoc meritum non fundatur in aliqua dignitate, vel dispositione eius, pro quo offertur, sed offerentis, & potius ad hoc ordinatur, vt alter per auxilium gratiæ ad meliorem statum conuertatur, cuius auxilij non est incapax, etiam si peccator, vel infidelis sit. Et ideo ad tale meritum non est semper necessarium, vt actualis vnio per charitatem, vel fidem inter tales personas supponatur, sed satis est, vt is, cui alter meretur, sit capax talis vnionis, & quod meritum ad illam impetrandam ordinetur. Sic enim etiam potest vnus alteri impetrare fidem, vel charitatem. Neque est simile de communicatione satisfactionis, quia illa fit per modum solutionis iustitæ, ita vt propter satisfactionem vnus de iustitia

remittatur poena alteri debita, ille autem, qui est in peccato mortali, est incapax talis remissionis, & iustitiæ, vt dixi in tom. 4. disp. 48. sect. 7. & disp. 37. sect. 2. à num. 10.

Ad argumentum primum in principio quæstionis positum respondemus, in primis hoc meritum de congruo pro alio. nulla ex parte minuire præmium de condigno debitum iusto propter eadem opera, quia hoc meritum non inducit debitum iustitiæ respectu alterius, & ideo simul esse potest cum integro merito iustitiæ ipsius operantis. Sic enim Sancti beati, quamuis iam receperint integrum præmium, quod de condigno meruerunt, quoad animam, nihilominus suis meritis nos de congruo iuuant, aliquid intuitu illorum pro nobis postulando. Et inter homines videmus, quod licet miles laboris sui condignum stipendium à Principe recipiat, nihilominus si strenue militet, censetur mercedem aliquam saltem de congruo filijs mereri. Igitur quamuis iustus apud Deum sibi de condigno mereatur, hoc non obstat, quominus simul possit alijs de congruo mereri, sicut etiam potest impetrare. Neque hinc sequitur (vt in eodem argumento insinuat) vnum laudari ex merito alterius, sed sequitur, vnum honorari, vel ditari ex merito, & labore alterius, quod non solum inconueniens non est, verum potius est maxime ratioſi, & amicitie consensaneum. Neque tunc præmium est testimonium virtutis eius, cui datur, vt per se notum est. Et per hæc ad secundum etiam argumentum sufficienter responsum est. Ad 2.

## C A P V T. XXXVI.

*Vtrum ad meritum de congruo ex parte Dei requiratur promissio?*

Diximus de persona merente, & cui meretur, superest, vt dicamus de conditione requisita, ex parte Dei, quæ solum esse potest ordinatio, vel promissio, iuxta supra dicta de merito de condigno. Circa hanc ergo conditionem duo possunt esse modi dicendi extreme contrarij. Primus est, repugnare promissionem sub conditione talis operis merito de congruo. Ita sentit Soto libr. 2. de Natur. & grat. capite 4. quatenus ait, meritum nō esse de condigno, nisi quia Deus certissimam legem statuit tribuendi præmium seruanti mandata, hæc enim lex nihil aliud est, quam promissio: ergo eo ipso, quod meritum in promissione fundatur, est de condigno: ergo promissio repugnat cum merito de congruo. Et ita illo argumento contendit Soto excludere meritum de congruo, nam supponit aliud principium, quod apud Deum non potest esse verum meritum, nisi in promissione fundatum. Hanc etiam opinionem indicat Bellarminus lib. 1. de Iustific. cap. 21. §. Quare, &c. ubi ait: *Si meritum de congruo fundaretur in promissione cum conditione operis, esset meritum ex iustitia, & de condigno potius, licet imperfecte, quam de congruo nominandum.* Et ideo consequenter negat factam esse à Deo promissionem dandi primam gratiam peccatori, si conteratur, ne meritum de condigno prima gratiæ inde inferatur.

Alter modus dicendi extreme contrarius est, promissionem esse omnino necessariam ad meritum de congruo apud Deum. Quæ opinio etiam sequitur ex fundamento Soti, saltem ex hypothesi, quod meritum de congruo admittendum sit, quia non potest esse apud Deum verum meritum sine promissione: Et hanc sententiam sequi videntur nonnulli moderni, qui distinctionem faciunt inter meritum erga hominem: & erga Deum, quia apud hominem non putant esse semper necessariam promissionem, vel pactum ad omne meritum, quia saltem ad meritum ex gratitudine non requiritur pactum, vel promissio: in Deo autem dicunt, præsupponi oportere pactum, vel promissio-

10.  
Ad 1. arg. in  
num. 1.

Opinio 1.  
Soti.

Eius fundamēt.

2.  
Opinio 2.

Lorca disp.  
43. de Gra-  
tia.



promissionem, vt possit homo apud ipsum mereri: ergo sentiunt ad omne meritum apud Deum, siue sit ex iustitia, siue ex gratitudine, vt ipsi loquuntur, necessarium esse promissionem, alias nulla esset diuersitas: meritum autem de congruo sub aliquo illorum membrorum continetur: ergo necesse est, vt etiam ad meritum de congruo promissionem requirant. Potestque hæc sententia fundari, quia per omne meritum etiam de congruo fit præmium aliquo modo debitum operi: ergo si meritum est apud Deum, necesse est, vt Deus ex aliqua virtute obligetur, vel saltem inclinetur ad retribuendum præmium tali operi: sed nulla esse potest talis virtus, nisi præcedat promissio: ergo nec meritum esse potest. Probatur minor, quia illa retributio non erit ex iustitia, quia non est meritum de condigno, neque ex fide litate, quia non est facta promissio, neque ex misericordia, quia hæc non respicit opus, sed indigentiam, nec ex liberalitate, quia hæc etiam non fundatur in opere recipientis, sed ex sola voluntate dantis: ergo sub nulla ratione virtutis potest tale meritum inducere debitum apud Deum, si eius ordinatio, & promissio non præcedat.

Eius fundam.  
mentum.

3. Nihilominus media via nobis tenenda videtur. Quia vero supra ordinationem talis meriti ad tale præmium ex voluntate diuina, à rigorosa promissione diuina in merito de condigno distinximus, & illa duo possunt ad meritum de congruo applicari, idcirco prius circa ordinationem aduerrere oportet, illam dupliciter spectari posse, vt ibi etiam dixi, sc. vel antecedenter, vt actus meritorius possit referri ad tale præmium potius, quam ad aliud, vel consequenter, vt actus de facto ad tale præmium acceptetur. Vnde hæc posterior potius dicenda est acceptatio. Prior ordinatio in hoc merito de congruo necessaria non est: imo nec in eo locum habet. Quia hoc meritum solum consideratur in actu secundum congruitatem, quam ex intrinseca bonitate, & alijs suis circumstantijs ad tale, vel tale præmium habet, cui congruitati nihil addere potest extrinseca ordinatio. Et quauis contingat, tale meritum esse indifferens ad hoc, vel illud præmium, vel ad hanc, aut illam personam, cui præmium sit conferendum: hæc indifferentia determinari sufficienter potest per ordinationem, seu intentionem ipsius operantis, vt in præcedenti capit. tractum est. Quod si hæc etiam determinatio ex parte operantis defuerit, determinari poterit (vt ibidem insinuaui) per voluntatem Dei acceptantis hoc meritum ad conferendum hoc, vel illud beneficium, potius, quam aliud, & huic, vel illi personæ, potius quam alteri. Hæc autem determinatio tunc non est per modum antecedentis ordinationis, sed per modum subsequenter acceptationis, vt ex re ipsa bene considerata manifestum est. Quocirca hæc acceptatio in hoc merito peculiari ratione semper est necessaria, vt meritum sit efficax, & actuale, vt sic dicam. Quia retributio huius meriti non est ex iustitia, neque est ita debita, vt sit contra rationem, vel contra aliquod Dei attributum non acceptare tale meritum, nec propter illud retributionem dare, & ideo talis retributio semper est gratuita simpliciter, etiam supposito tali merito. Et ideo licet actus dici possit de se meritorius ante acceptationem, nihilominus in esse actualis meriti (vt sic dicam) & in efficacia sua per acceptationem consummatur. Sicut oratio licet de se impetratoria sit, actualem impetrationem habet ex acceptatione diuina.

4. Circa promissionem dicendum est primo, non semper repugnare, quod ante tale meritum præcedat promissio sub conditione talis operis. Probatur primo exemplo vltimæ dispositionis ad primam gratiam, nam meretur illam de congruo, vt cap. sequenti ostendam, & nihilominus facta est promissio gratuita, & remissionis peccati peccatori, si conuertatur, sicut oportet, vt in superioribus, & in materia de Pœni-

De promissione autem diuina ad idem meritum sit 1. Assertio.

tentia satis ostensum est. Simile exemplum est, verbi gratia, de elemosyna, vel oratione, nam illis promissa est aliquo modo remissio peccatorum, saltem mediante auxilio, quo possit homo ad illam peruenire, si velit, vt ex innumeris Scripturæ locis colligitur, & nihilominus meritum, quod in illis actibus est, ad summum de congruo esse potest. Ratio vero est supra tacta, quia ad meritum de condigno non sufficit sola promissio, etiam sub conditione operis, sed oportet, vt supponat operis condignitatem secundum æqualitatem proportionis: ergo si fiat promissio sub conditione operis, cui talis proportio deficiat, licet aliquam congruentiam habeat, non statim resultabit meritum de condigno: ergo cum tali promissione esse non poterit meritum de congruo.

Et confirmatur, quia ex tali promissione non resultat proprium iustitiæ debitum, quale ex merito de condigno resultat, vt supra vidimus, sed tantum fidelitatis cum quadam maiori obligatione in illo ordine: ergo illa subsistere optime potest cum merito de congruo, quia non est per modum pacti æqualis, sicut esse debet ad meritum de condigno. Sicut etiam in oratione præcedit promissio dandi sub ea conditione, si petatur, sicut oportet, & nihilominus in illa impetratione non intercedit iustitia, sed fidelitas. Hæc enim virtus inducere potest obligationem ex vi promissionis non solum ad donationem alias omnino liberalem, vt contingit, quando promissio fit absolute, & sine ulla conditione, sed etiam ad redditionem aliquo modo onerosam, quando vel onus est leue, vel beneficium promissum conditionem, & statum personæ, cui fit promissio, nimium excedit. Et ita satisfactum est fundamento prioris sententiæ. Negamus enim illud principium, quod omne meritum fundatum in promissione sub conditione operis, sit de condigno, id enim non est verum, nisi quando opus est proportionatum. Ex quo solum inferri potest, quando ex parte operis, & operantis supponuntur omnia necessaria ad meritum de condigno, tunc repugnare, vt adiuncta promissio sub conditione talis operis meritum sit de congruo, quod verissimum est, quia tunc nihil deest ad meritum de condigno. At vero si dignitas operis, aut operantis aliunde deficiat, non est, cur meritum de congruo cum promissione consistere non possit?

5. Confirmatio.

Ad fundam. positum in num. 1.

Secundo dicendum est, promissionem non esse necessariam ad meritum de congruo. Probatur, quia ad meritum de congruo non sunt necessariae omnes conditiones meriti de condigno, vt sæpe dictum est: ergo neque ista conditio particularis promissionis est semper necessaria. Probatur consequentia primo, quia non potest maior ratio necessitatis in hac, quam in alijs conditionibus assignari. Sicut ergo stante promissione potest esse meritum de congruo, quia aliqua alia conditio ad condignitatem necessaria deficit, ita è contrario propter alias condiciones actus potest esse meritorius de congruo, etiam si promissio defuit. Vnde argumentor secundo, quia vt actus sit meritorius de congruo, satis est, quod in se habeat bonitatem aliquam proportionatam, vt ratione talis operis, seu eius intuitu merito possit Deus beneficium aliquod homini reddere: sed actus potest esse huiusmodi, etiam si non habeat promissionem talis præmij, quia illa conditio, seu qualitas actus est illi intrinseca, & respicit, vt sic dicam, solam aptitudinem tali præmio proportionatam: promissio autem est extrinseca, & respicit potius actualem redditionem præmij, quæ sine promissione etiam fieri potest, si Deus velit per gratuitam acceptationem: ergo non est, vnde promissio sit absolute necessaria ad hoc meritum. Et confirmatur primo, quia promissio tantum est necessaria, vel vt in merito locum habeat propria iustitia, vel vt mercedis retributio infallibilis sit: sed neutrum horum est necessarium in merito de congruo, nam obligatio iustitiæ neque in eo

6. Assertio 2. qua directe satisficit. Probatur 1. Secundo.

Confirmatio 1.



in eo desideratur, neque in rigore esse potest: infallibilitas autem retributionis licet ad fiduciam merentis conducat, ad congruitatem meriti necessaria non est. Unde licet possit non sequi retributio ex liberalitate Dei, nihilominus si ex eadem voluntate fiat, retributio erit in operis congruitate fundata: ergo tali operi inest hoc meritum, siue retributio sequatur, siue non sequatur, & siue infallibiliter futura sit, siue

*Confirmatio. 2.*

non sit. Tandem confirmari potest inductione, quia in bonis operibus ordinis naturalis est aliqua ratio meriti, cum tamen præcise sistendo in pura natura, nulla promissio Dei intercedat. Deinde in supernaturali ordine opera iustorum essent de se meritoria apud Deum alicuius præmij supernaturalis, quamvis Deus illud non promississet, quia de se habent aliquem ordinem, & habitudinem ad illud, & tamen tunc non essent meritoria de condigno, iuxta superius dicta: ergo illud meritum esset de congruo sine promissione. Item nunc de facto non constat, esse promissionem factam omnibus dispositionibus remotis ad iustitiam, quas peccator per auxilia gratiæ efficere potest, & nihilominus probabilius est, illas esse meritorias de congruo alicuius præmij, ut videbimus. Et certe Augustinus quando fidei, & similibus actibus tribuit aliquod meritum, non fundat illud in speciali promissione, sed in bonitate, & obedientia talis actus ex gratiæ auxilio. Denique à simili declaratur ex oratione, quæ impetratoria esse posset, etiam si promissionem non supponeret, & interdu (ut credibile est) de facto impetrat, etiam si conditio promissionis non integre impleatur: ergo idem de merito congruo censendum est.

*Corollarium. 7.*  
*Unde nascitur diuisiones meriti congrui.*

Atque hinc obiter colligimus, meritum de congruo non semper esse eiusdem rationis, sicut est meritum de condigno. Et ratio est clara, quia meritum condignum est perfectum: meritum autem de congruo est quasi per defectum ab illo. Conuenit enim cum illo, quia est actus sufficiens, ut eius intuitu detur aliqua retributio, differt vero, quia in eo non concurrunt omnes conditiones perfecti meriti. Unde quia hic defectus potest multis modis contingere, iuxta illarum conditionum diuersitatem, ideo meritum de congruo multiplex esse potest, eiusque nonnullæ diuisiones breuiter adnotari possunt. Primo enim meritum de congruo quoddam est habens adiunctam promissionem, aliud vero esse potest illa carens, ut proxime visum est. Et hinc secundo meritum de congruo quoddam est habens infallibilem retributionem, quia saltem sine infidelitate negari non posset, aliud vero est, cuius retributio suspendi, aut negari potest, quia non ex aliqua præcisa obligatione, sed solum ex quadam decentia, seu congruitate datur, quando retribuitur. Tertio diuidi potest hoc meritum in illud, quod habet congruitatem ex sola conditione actus, & non ex conditione personæ, & illud, quod è conuerso habet congruitatem ex dignitate personæ, & non sufficienter ex conditione actus. Dico autem, *Non sufficienter*, quia nullum potest esse hoc meritum, quod in aliqua bonitate, seu dignitate actus non fundetur: potest autem esse insufficientis, & ex dignitate personæ operantis suppleri, ut in superioribus satis explicatum est. Et ad hunc modum possunt hæc diuisiones per varias combinationes, vel defectus dictarum conditionum ad meritum requisitarum multiplicari, ut facile consideranti patebit. Ex quo consequenter colligitur, in hoc merito de congruo posse magis, & minus reperiri, nam quo plures conditiones, vel meliores ex requisitis ad meritum de condigno actus habuerit, eo habebit maiorem congruitatem ad meritum, vel habebit congruitatem ad maius præmium.

*8.*

Superest, ut fundamento secundæ sententiæ respondemus, in eo enim petitur, ad quam virtutem, seu attributum Dei pertineat retributio meriti de congruo. Quod ibi specialiter postulatur, quando

meritum hoc non habet promissionem adiunctam, re tamen vera eadem quæstio locum habet, quamuis promissio intercedat, quia etiam tunc meritum de congruo non fundatur in promissione, sed quasi concomitanter se habet, nam licet promissio non fieret, meritum de congruo posset subsistere: ergo posita promissione, meritum illud non transcendit rationem meriti de congruo, quando in opere non supponitur proportio, & æqualitas ad iustitiam sufficiens, ut dictum etiam est: ergo licet addita promissione manifestum sit, id, quod est promissum retribuendum esse ex virtute fidelitatis, nihilominus explicare oportet, præcisa promissione, ad quam virtutem spectet, tale meritum remunerare. Et ratio dubitandi in fundamento secundæ sententiæ proposita est, quia euidentius cernitur in hoc merito, quando in re ipsa à promissione separatur.

Dicunt ergo aliqui, præmium talis meriti ex gratitudine esse reddendum. Quia retribui debet sub aliqua ratione debiti, & non redditur debitum ex iustitia, vel fidelitate, ut visum est: ergo solum esse potest ex debito gratitudinis, quia non superest alia ratio debiti, quæ huic retributioni accommodari possit, quia non potest deberi per modum obseruantia, aut cultus, aut aliquid huiusmodi, quia huiusmodi debitum est proprium inferioris ad superiorem, & ideo non habet locum in Deo respectu hominis. Hic tamen dicendi modus mihi non probatur, ut in superioribus, & in Relect. 1. de Libertate diuina sect. 2. n. 3. & sequent. & alijs locis dixi, quia existimo non minus repugnare Deo debitum gratitudinis, quam obseruantia, vel cultus, ac proinde gratitudinem non inueniri in Deo proprie, ac formaliter, magis quæ obseruantiam, vel religionem. Quia gratitudo respicit benefactorem, & debitum eius in beneficio accepto fundatur, iuxta doctrinam D. Thomæ 2. 2. q. 106. Deus autem non est capax beneficii: quis enim potest esse Dei benefactor, cum ab ipso sit omne bonum, & ipse nullius boni egeat, nec aliquid commodi, vel utilitatis possit ab aliquo accipere? Dices, licet Deus non sit capax accessionis alicuius boni intrinseci, est tamen capax noui boni extrinseci, ut est honor, laus, adoratio, & similia: ergo exhibitio istorum bonorum potest suo modo dici beneficium, cui gratitudo debeat. Respondetur, hæc ipsa non exhiberi Deo tanquam beneficia, sed tanquam seruitia, & obsequia eius excellentiæ, maiestati, & dominationi debita. Unde licet obsequium non debitum interdum æquiparetur beneficio, ut docet D. Thomas dicta q. 106. art. 4. ad 3. nihilominus hoc in Deo locum non habet, quia nullum obsequium potest ipsi exhiberi, quod non alijs titulis vel iustitiæ, vel religionis, vel obedientiæ, vel etiam gratitudinis ad ipsum debeat. Unde potest alia ratio formari, quia non potest quis alium ex gratitudine obligare per illud ipsum, quod ipse eidem personæ ex gratitudine debet: sed quicquid homo potest in obsequium Dei facere, potest etiam in signum grati animi exhibere, & ex gratitudine etiam id debet: ergo non potest inde gratitudinis debitum in Deo resultare.

Dicunt ergo alij, hanc retributionem solum esse ex virtute misericordiæ, aut liberalitatis. Quia cum hoc meritum non inducat proprium debitum, dictis virtutibus, & rationibus earum non repugnat. Unde licet in remissione peccati meritum de congruo intercedat, vi capite sequenti dicemus: nihilominus absolute loquendo, ex misericordia Dei fit, ut Scriptura loquitur. Et cum Deus homini petenti bonum postulatum concedit, liberalitate utitur, etiam si talis oratio ab homine viatore, & præsertim iusto sine aliquo merito de congruo non fiat. Sed neque hic modus dicendi mihi satisfacit, quia licet meritum de congruo non inducat debitum propriæ iustitiæ: nihilominus inducit tale debitum, quod puram gratiam, seu gratuitam donationem excludat. Nam ob

*butio meriti de congruo, siue intercedat promissio siue non.*

*Opinio 1.*

*Reijcitur.*

*Obiectio.*

*Solutio.*

*Opinio 2.*

*Eueritur.*

hanc



hanc causam negat Catholica doctrina, posse hominem suis viribus mereri de congruo primum gratiæ auxilium, quia tunc non daretur gratis simpliciter, ac subinde non esset gratia: ergo quod redditur propter meritum de congruo, non redditur mere liberaliter, ac proinde alia ratio virtutis à liberalitate distinctæ in illa redditione consideranda est. Idemque est in misericordia euidentius, quia solum respicit indigentiam alterius, eiusque miseriæ subleuationem. Vnde licet eadem actio remuneratiua meriti de congruo possit simul fieri ex misericordia, nihilominus quatenus remuneratio est, ad misericordiam non pertinet. Sicut quod oranti conceditur propter vim promissionis sub ea ratione non datur ex misericordia, sed ex fidelitate, quamuis simul possit ex misericordia tribui: ita ergo in præsentī intelligendum est.

<sup>11.</sup> *Vera responsio.* Quapropter dicendum censeo, hoc pertinere ad quandam Dei iustitiam, quam D. Anselm. in Proleg. ca. 11. & sequentibus, & D. Thom. 1. p. q. 21. de centiam diuinæ prouidentiae appellant, & nos alibi tractantes de diuina iustitia in peculiari disputa. sect. 4. iustitiam generalem, aut quasi legalem, seu iustitiam prouidentiae, aut prouidentialem vocauimus, eamque varijs modis, & exemplis explicuimus. Ibi tamen hoc exemplum de retributione meriti de congruo omisimus, re tamen vera hic actus remunerandi meritum de congruo, seu benefaciendi intuitu illius, & cum proportionē ad illud est huius iustitiæ maxime proprius. Quia non attingit propriam rationem, & obligationem particularis iustitiæ diuinæ, quam in retribuendis meritis de condigno obseruat, ut supra vidimus, & alioqui seruat modum iustitiæ, quatenus respicit aliquale debitum in operibus fundatum, & æquitatem quandam respectu illius obseruat. Neque in hoc puncto noua difficultas occurrit.

## C A P V T XXXVII.

*Quid possit homo non iustificatus sibi de congruo mereri?*

<sup>1.</sup> *Titulus elucidatur.* **E**xplicato merito de congruo, & omnibus conditionibus eius, dicendum superest de rebus, seu præmijs, quæ sub hoc meritum cadere possunt. Diximus autem hoc meritum esse in peccatore, & in homine iusto, & inter eos discrimē constituimus, quod peccator sibi tantum, iustus vero & sibi, & alijs potest aliquid de congruo mereri, & ideo dicemus prius de peccatore, respectu sui tantum, & postea de iusto respectu sui, & aliorum. Agimus autem hic de merito supernaturalis ordinis, per quod aliquid pertinet ad dona gratiæ meremur, & ideo solum de præmijs aliquo modo supernaturalibus tractamus, quanquam obiter de naturalibus aliquid in fine attingemus.

<sup>2.</sup> *Assertio 1.* Hinc ergo dicimus primo, vel potius vt iam probatum supponimus, non posse peccatorem mereri primam auxiliantem gratiam de congruo. Hoc probatum est in lib. 3. contra Semipelagianos, vbi testimonia, quibus hoc fit de fide certum retulimus. Ratio vero est, quia opus mere naturale neque est dispositio proportionata ad supernaturale auxilium, neque se habet relationem ad dona supernaturalis ordinis, in qua possit talis congruitas fundari. Vnde cum neque ex conditione personæ operantis possit aliqua congruitas oriri, cum supponatur in peccato, & ante omnem gratiam, manifestum est, in tali actu non posse esse meritum de congruo primi auxilij gratiæ.

<sup>2.</sup> *Assertio 2.* Dico secundo, peccatorem diuina gratia adiutum posse de congruo mereri suis actibus primam gratiam sanctificantem, ipsamque remissionem peccati mortalis. Hæc est communis sententia Theologorum cum Magistro in 2. d. 27. vbi D. Tho. q. vnic. art. 4. ad 4. & Albert. in 1. distinct. 41. art. 2. ad 2. & vlt. facis ob-

Pars 3.

scure. Clarius ibi Bonauent. art. 1. q. 1. & in 4. distinct. 15. 1. par. art. 1. quæst. 5. vbi etiam D. Thomas idem plane docet q. 1. art. 3. quæstione. 4. Neque in 1. 2. q. 114. art. 5. oppositum docuit, nam vt supra dixi, probabilissimum est, loqui de prima gratia auxiliante, præsertim in corpore articuli. Præterquam quod de merito generatim loquitur. Vnde licet dicamus, loqui de prima gratia in cōmuni, vt abstrahit à sanctificante, & auxiliante (nam reuera vtramque attingit) negatio meriti cum partitione accommoda erit accipiēda, scilicet, vt de prima gratia auxiliante neget meritum, etiā de cōgruo, de sanctificante vero tantū de cōdigno. Nam licet ipse expresse hoc non determinet, iuxta materiæ capacitatem determinandum est. Vel certe si vtriusque gratiæ primæ omne meritum excludit, de merito non fundato in priori gratia intelligendus est, nam de hoc loquitur in corpore articuli. In alijs vero locis allegatis loquitur de merito de congruo fundato in priori auxilio gratiæ. Et ita partem hanc, tanquam D. Thomæ doctrinam defendit Ferrar. 3. contra gent. capit. 149. dub. vlt. Eandem tenet Marfil. in 2. quæst. 18. art. 3. concl. 4. & Scotus in 4. d. 14. q. 2. & ibi Gab. q. 1. art. 2. circa finem, & in 2. d. 27. q. vnic. art. 2. concl. 4. & in art. 3. dub. 4. Scotus autem, & Gabriel excedunt, ponentes hoc meritum in dispositione facta solis viribus liberi arbitri. Qui error sæpe in superioribus reprobatus, in præsentī vero materialiter se habet, nam formaliter in hoc conueniunt, quod dispositio, qualiscunque sit, & quibusvis viribus fiat, iustificationem de congruo meretur. Et ex modernis tenet hanc sententiam Rossetis art. 1. contra Lutherum. §. *Primum illa*, versus finem, & Tileran. apolog. pro Concil. Trident. circa caput 8. sessionis 6. latius id defendit Vega lib. 8. in Trident. cap. 8. & sequentibus, & quæst. 7. de iustificat. & Bellarminus lib. 1. de iustificat. cap. 21. & lib. 2. de Pœnit. c. 12. & Vazq. 1. 2. disput. 218. per totam, licet peculiari modo infra tractando. Melius, licet breuius, tenet idem Molin. in concord. disput. 46. ad 1.

Probationes huius sententiæ afferemus, declarando illam, nunc breuiter probatur ratione, quia nihil est, quod huic merito de congruo obstat respectu talis beneficii, quia si quid obstatet, maxime status peccati in persona operante: sed hoc non obstat: ergo nihil est, quod obstat. Minor probata est supra cap. 34. in generali, & in hoc speciali merito iustificationis non interuenit aliqua singularis ratio, propter quam expediendum sit. Quod patet, probando maiorem, & consequentiam argumenti, quia hoc meritum fundatur in priori gratia auxiliante, vt supponimus, & ex hac parte recedit omnino à Semipelagiano errore, iuxta doctrinam Augustini sæpe repetitam, & in superioribus tractatam, & supponit præcipuam conditionem requisitam ex parte actus meritorij, ratione cuius habet sufficientem proportionem cum vteriori gratia vsque ad remissionem peccati. Et ex parte liberi arbitrij homo etiam facit, quod in se est, per vires auxiliantis gratiæ: ergo inde confurgit illa cōgruitas fundata in æqualitate proportionis, quam in nostris meritis considerauit D. Thomas dicta qu. 114. art. 3. dicens: *Videtur congruum, vt homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam sue virtutis.* Quæ congruitas non parum augetur, addita promissione, quæ in iustificatione etiam interuenit, vt in superioribus visum est.

<sup>4.</sup> *Obiecta quatuor.* Contra hanc assertionem obijciunt primo illud Pauli ad Rom. 3. *Iustificati gratis*, & cap. 4. *Non ex operibus.* Secundo Concilium Tridentin. idem affirmans sess. 6. cap. 8. Tercio quia gratia est principium, & fundamētum totius meriti tam de condigno, quam de congruo, vt sentit D. Thomas 1. 2. q. 112. artic. 2. ad 1. & Trident. q. 114. artic. 2. & 3. & infinitis alijs similibus locis: ergo sub neutrum meritū cadere potest, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, seruata proportionē. Quarto quia peccator est incapax totius meriti.

Bbb ti, quia



ri, quia est indignus omni debito apud Deum. Propter quæ argumenta non pauci Theologi contrariam sententiam tenuerunt, vt Capreol. in 2. dist. 40. q. 1. & in 4. d. 14. ad argum. Henrici contra 2. concl. Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 4. & in 4. d. 15. q. 2. art. 4. in fine, Hofius in Confess. ca. 73. in hanc partem multum inclinat, & Stapletonius lib. 10. de Iustific. c. 2. & Medin. dicta q. 114. art. 6. alijque moderni Thomistæ frequentius hanc partem sequuntur.

5. Nihilominus dicta fundamenta parum suadent quia verbum, *Gratiâ iustificamur*, apud Paulum referri potest ad totam iustificationis mutationem à prima vocatione vsq; ad remissionem peccatorum, vt saepe ab August. contra Semipelag. disputante intelligi videtur: vel potest referri ad solum terminum iustificationis, qui est remissio peccatorum per infusam gratiam sanctificantem. Priori modo opponitur omni merito tam de congruo, q̃ de condigno. In hoc tamen sensu non recte in præsentī citatur, quia non agimus de merito congruo totius iustificationis in illo sensu acceptæ, sed de solo termino illius iustificationis, seu de infusione gratiæ iustificantis. Si vero verbū, *gratiâ*, ad hanc iustificationem tantum referatur, sic principaliter excludit meritum de condigno, vt exposuit Conc. Trid. dicto c. 8. & supra declaratum est. Et consequenter etiam excludit meritum de congruo, quod in aliqua priori gratia fundatum non sit, quia illud omni gratiæ repugnat. Non vero excludit meritum de congruo fundatum in priori gratia, quia hoc non repugnat omni gratiæ, sed facit, vt sit gratia pro gratia, vt Aug. in locis citandis docuit. Et ita responsum etiam est ad Conc. Trid. Et ad tertiam etiam obiectionem: nam licet de ratione omnis meriti sit, vt procedat à gratia, non tamen semper est necessaria gratia sanctificans, sed sufficere potest auxilians, quādo meritum est tantum de congruo. Nec D. Thomas oppositum docuit, quia vel loquitur de merito de condigno, vel quando abstracte loquitur, cum partitione accommodationis intelligendus est, vt iam insinuaui. Vltima vero obiectio in cap. 34. soluta est: nam peccator incapax est apud Deum, vt sit illi debitor ex iustitia, non tamen ex congruentia, & decentia, quæ non personæ conditionem, sed actionis sanctitatem, & proportionem, vt in ea fundetur, respiciat.

6. Vt autem sententia hæc magis declaretur, & confirmetur, oportet exponere, per quos actus possit homo de congruo mereri iustificationem in dicto sensu, seu remissionem peccatorum, in quo supponimus, debere actum esse bonum, liberum, & supernaturalem, sed inter actus huiusmodi quidam sunt, qui tempore præcedunt instanti iustificationis, & esse possunt in peccatore manente in peccato, qui oēs dicuntur remotæ dispositiones ad iustitiam, & remissionem peccati. Alij vero sunt, qui simul in eodem instanti habent coniunctam infusionem gratiæ sanctificantis, & remissionem peccati, qui actus includuntur in vltima dispositione ad gratiam. Est ergo primus

Modus 1. dicendi. dicendi modus tribuens hoc meritum prioribus actibus remote disponentibus ad iustitiam, & negans illud vltimæ dispositioni. Ita tenet Vazq. nam priorem partem docet in dicta disp. 218. posteriorem vero addit disp. 219. c. 1. Quod si obijcias, quia vltima dispositio est melior, & magis proportionata primæ gratiæ sanctificantis, respondebit, ad meritum non satis esse bonitatem, vel proportionem operis, sed requiri etiam antecessionem, vnde si hæc deficiat, licet opus sit melius, & magis proportionatum, non erit meritorium. Quia ergo putat contritionem, aut primam dilectionem Dei super omnia nullo modo antecedere gratiam sanctificantem per modum dispositionis præparantis ad illam: consequenter dicit, non esse meritorium de congruo eiusdem gratiæ: hoc autem impedimentum cessat in dispositionib. remotis, vt per se patet, & ideo licet inferiores sint in proportionem, & bonitate: alicuius meriti sunt capaces.

Obiectioni contrahunt modum occurrunt. Obiectioni contrahunt modum occurrunt.

Alter modus dicendi, extreme contrarius esse potest, per remotas dispositiones nullo modo mereri hominem primam gratiam, per vltimam autem dispositionem illam mereri de congruo. Ratio prioris partis est, quia vt actus sit meritorius de congruo alicuius beneficii necesse est, vt vel infallibiliter illud obtineat, vel saltem q̃ sit sufficiens, vt intuitu illius sine nouo actu, vel merito conferatur, nam si aliud adminiculū semper necessarium est, p̃fecto talis actus non est sufficiens meriti. Sed omnis dispositio remota ad gratiam talis est, vt non solum non habeat gratiam infallibiliter coniunctam, verum etiam neque habere possit, secluso priuilegio Sacramenti sine meliori dispositione: ergo nulla talis dispositio per se sumpta est meritoria de congruo primæ gratiæ. Vnde è contrario probatur altera pars, quia vltima dispositio est maxime proportionata, & non solum sufficiens, sed etiam infallibiliter habens coniunctam sanctificationem per gratiam. Neq; illi deest antecessio, tum quia iuxta doctrinam communiter receptam, & à Concilio Trident. satis clare approbatam, negari non potest, quin contritio sit vera dispositio præparans, & in eo genere vera causa iustificationis, ac proinde antecedens illam ordine naturæ sub aliqua ratione, quæ antecessio ad meritum etiam sufficit, vt in merito augmenti gratiæ manifestum est: tum etiam quia longe probabilius est contritionem prius naturæ, quam gratia infundatur, procedere ab aliquo auxilio diuino excitante, & adiuvante sufficienter liberum arbitriū, antequam habitus charitatis, vel gratiæ, aut penitentia aliquid efficiat, & hæc antecessio ex parte efficientis etiam est sufficientissima ad meritum de congruo gratiæ habitualis, quæ posterius natura infunditur, siue eadem gratia iterum contritionem efficiat, siue non. Hoc enim nihil ad præsens refert, quamuis id affirmare sit vel impossibile, vel impertinens, vt in lib. 8. late dictum, & supra tractando de merito de condigno tactum est.

8. Tertius modus dicendi vtriusq; dispositioni remotæ, & proximæ hoc meritum tribuit, si tamen recte explicetur, parum differt à præcedenti, & vterq; modus recte explicatus verum potest habere sensum. Pro cuius declaratione aduerto, duobus modis posse actum aliquem esse meritorium de congruo primæ gratiæ, scilicet mediate, vel immediate. Mediate voco, q̃n inter actum meritorium, & infusionem gratiæ necessario intercedere debet aliquis alius actus, quo ad infusionem gratiæ propinquius accedatur. Nam tunc fieri non potest, vt prior actus iustificationem ipsam immediate mereatur, id est, vt immediate ratione illius tanquam meriti de congruo tribuatur, vt v.g. cum peccator orat sibi remitti peccatum mortale, nō potest mereri de congruo, vt propter orationem solam sine alia dispositione peccatum remittatur, sed ad summum mereri de congruo poterit, & impetrare aliquod auxilium, quo se disponat ad remissionem peccatorum obtinendam. Vnde immediate mereri de congruo gratiam est illam mereri vt dandam immediate ratione talis actus, & proportionis eius ad talem formam, vt sine alio actu medio propter illum detur. Quod non aliter probamus, nisi quia illi duo modi possibiles sunt, & per illa verba satis proprie significantur, nihilque aliud nos per illa significare intendimus.

9. Dicendum ergo in primis est, actum, qui est vltima dispositio ad gratiam, illius infusione immediate mereri aliquo modo, ac proinde de congruo, cum supra ostensum sit, non mereri illam de condigno. Hæc assertionem precipue intendit antiqui Scholastici in i. opinione, seu p̃ nostra principali assertionem allegari, præsertim D. Tho. Ferrar. Scotus, Gabr. & Marfil. qui exemplum adhibet in conuersione filij prodigi. De quo ita et loquitur Ambr. lib. 2. de Penit. c. 3. Penitentiam agendo, meruit solum anulum, calceamentū, & infra. Surgam, inquit, & ibo ad Patrem meum, & dicam illi: Pater peccavi

Secundus dicendi modus.

Modus tertius dicendi

Assertio 3. in ordine.



peccauit in celum & coram te. Nonne aduertitis id euidenter iam nobis expositum, quod merendi gratia sacramenti ad precandum impellimur. Et infra: Tam cito veniam meretur, vt venienti, & adhuc longe posito occurat pater, & osculum tribuat, quod insigne est sacre pacis, stola proferri iubet, qua vestis est nuptialis, &c. Hæc autem venit gratia est, quam iuxta sententiam Ambrosij, peccator per perfectam conuersionem aliquo modo immediate meretur. Vnde in alio lib. de Pœnitentia Ambrosio in 5. to. attributo cap. 10. de eodem filio prodigo sic dicitur: Plenum patris in se prouocauit affectum, qui perfectum habuit in pœnitentia consilium. Vbi non poterat melius meritum de congruo explicare, quam verbo illo prouocandi affectum, & postea maiori cum exaggeratione dicitur: Vides conuerso filio statim stolam pristinam mercimonio restitutam, vbi particula statim, satis declarat immediationem inter meritum, & stolam gratiæ, & verbum, mercimonio, adeo declarat proprietatem meriti, vt moderatione indigeat, & lib. 10. in Luc. in fin. c. 22. agens de negatione Petri. Fleuit (inquit) amarissime Petrus, vt lacrymis posset suum lauare delictum, & si tu veniam vis mereri, dilue culpam lacrymis tuam, eodem tempore, eodem momento respicit te Christus. Vbi euidenter de vltima dispositione loquitur. Simili modo Tertul. libr. 4. contra Marcion. c. 18. agens de pœnitentia Magdalene loquitur, dicens: Peccatrici pœnitentia secundum Creatorem meruit veniam praponere solitum sacrificio, sed et si pœnitentia stimulus ex fide acciderat per pœnitentiam ex fide iustificatam ab eo audiuit: Fides tua te saluam fecit, qui per Abacuc pronuntiabat: Iustus ex fide sua viuet. Vbi etiam Pamelius notat sententiam veram catholicam pulchre Tertul. explicasse, dum & pœnitentiam dicit veniam meruisse, & illud fides tua te saluam fecit, de pœnitentia ex fide iustificata interpretatur. Et idem fere repetit Tertul. infra c. 20. & simili modo in cap. 10. dixerat Achab Regem maritum Iezabel reum idololatriæ, & reum sanguinis Nabuthæ veniam meruisse pœnitentiæ nomine. Alludens verbum Domini, 3. Reg. 21. quod tractans Hierony. m. epist. 30. que est epitaphium Fabiolæ dixit. O felix pœnitentia, que ad se Deū traxit oculos, que furentem sententiam Dei, confesso errore, mutauit. Quibus verbis aptissime causalitatem huius meriti significauit, & ita lib. 2. contra Pelagia. dixit, confessionem peccati humilitate clementiam Saluatoris mereri.

Præterea Origen. homil. 3. in Leuitic. eodem modo loquitur de pœnitentia Dauid, & verba illa Psal. 31. Dixi confitebor aduersum me iniustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei, exponit dicens: Vnde ergo quia pronuntiatur peccatum remissionem peccati meretur, & homilia 11. cum generaliter dixisset peccatum purgari per pœnitentiam, subdit: Quam vtrum quis digne generat, ita vt mereri per eam veniam possit videto. Item Cyprianus librum de lapsis his verbis concludit, dicens de vero pœnitente. Latam facit Ecclesiam, nec iam solum Dei veniam merebitur, sed coronam. Ac demique Augustinus tract. 44. in Ioan. dicit, confessionem publicani dicentis, Deus propitius esto mihi peccatori, meruisse iustificationem, & in Psal. 50. de Niniuitis ait. De incerto pœnitentiam egerunt, & certam misericordiam meruerunt. Et eodem modo de illis loquitur Greg. libr. 3. in 1. Reg. suo capit. 4. Solet autem ab auctoribus contrariæ sententiæ ad hæc testimonia responderi, Patres scate, & improprie verbum merendi vsurpassse. Quod si ab eis intelligeretur de merito improprio, id est, imperfecto comparatione facta ad meritum de condigno, optima esset interpretatio. Si autem (vt videtur) improprium meritum vocat, id est, metaphoricum, vt solet attribui etiam proprietatibus seu perfectionibus non liberis, responsio est ab intentione Patrum satis aliena, vt patet, cum ex multitudine testimoniorum, cum ex varijs modis, quibus hoc meritum explicant, tum denique ex subiecta materia, vt in sequenti ratione declarabo.

Ratione igitur probatur assertio, quoad duas partes, sc. quoad meritum de congruo, & quoad immediate

diatam habitudinem ad talem effectum. Prior probatur, quia in illo actu concurrunt omnes conditiones requiritæ ad meritum de condigno, vna tantum excepta de dignitate personæ merentis: ergo illæ sufficientiunt, vt saltem meritum de congruo in tali actu inueniatur. Antecedens per se clarum est ex dictis, quia ille actus bonus est liber, & supernaturalis, & promissionem habet, & sufficientem antecessionem quatenus est ab auxilio, & non ab habitu. Consequentia vero probatur, quia ille defectus dignitatis personæ non repugnat cum merito de congruo absolute, vt supra ostensum est: ergo nec respectu talis actus inducit repugnantiam, quia nulla est specialis ratio. Imo quo actus ille in se melior, & sanctior est, & ex perfectionis motione Spiritus sancti procedit, eo dignitas personæ minus obstat merito de congruo eius. Et ne videamur in quæst. de nomine velari (vt quidam volunt) explicatur magis res ipsa, nam meritum de congruo tunc est proprium, quoniam fundatur in actu morali, & supernaturali, & ex se habet perfectionem, & proportionem, quæ moueat Deum vt iustum gubernatorem, & prouisorum in ordine supernaturali ad remunerandum hominem sic operantem tali, vel tali modo: sed ita mouet Deum contritio ad remittendum peccatum, & dandam primam gratiam, vt Sancti citati declarant, & res ipsa ostendit, tum quia homo in illo actu facit quantum in se est cum diuina gratia in ordine ad illum effectum, tum et quia ille actus est moralis dispositio ex se maxime proportionata ad formam gratiæ, tum denique quia est consentaneum diuinæ ordinationi, & supernaturali prouidentia, quæ statuit, vt homo viator possit à peccato resurgere, cooperando aliquo modo ex parte sua diuinæ gratiæ.

Et confirmatur, nam hoc satis est, vt gratia detur intuitu talis operis non tantum per modum petitionis, sed et per modum obsequij, & aliquis recõpensationis: ergo hoc satis est, vt iustificatio non detur omnino gratis respectu talis operis, quoniam quatenus illud opus est fundatur in gratia, detur omnino gratis: ergo hoc est satis est, vt in tali opere sit aliquale meritum fundatum in priori gratia. Sic n. Aug. & alij Patres contra Semipel. argumētantur, quoniam ponentes gratiam dari pro opera naturæ, consequenter ponerent in illis operibus aliquod meritum gratiæ, ac subinde conuincerentur dicere, gratiam non gratis dari, quia negabant illa opera esse ex gratia. Simili ergo modo nos concludimus quoad primam illationem, quod in tali opere sit aliquale meritum, & non sequitur secunda illatio, quia hoc meritum fundatur in gratia. Altera vero pars de immediatione inter hoc meritum, & primam gratiam non indiget noua probatione, quia nullum medium inter ea necessarium est, nec inueniri potest eo ipso, quod talis actus est proxima dispositio ad talem formam, ad quam etiam ex natura sua immediatam habitudinem dicit.

Dico secundo. Nullus alius actus peccatoris meretur de congruo, & immediate primam gratiam, vel remissionem peccati. In hoc sensu censeo secundum sententiam esse omnino veram. Sufficienterque probatur ex declaratione terminorum superius data, quia alij actus præter contritionem, & dilectionem Dei de se non postulant immediatam primam gratiam sanctificantem, nec de se mouent Deum ad illam statim conferendam. Vnde Deus etiam vt operans vt iustus gubernator in ordine supernaturali, non obligatur etiam ex decencia, vel æquitate aliqua ad dandam gratiam immediate intuitu talis actus. Neque in hoc difficultas occurrit. Solum quæri potest, an in iustificatione, quæ per sacramentum datur attrito, mereatur pœnitens immediatam primam gratiam tali modo dandam. Videri enim potest id probabile, nam licet attritio ex se non sit proxima dispositio ad gratiam, supposita diuina ordinatione est proxima dispositio ad gratiam tali modo dandam: ergo eo ipso, quod quis accedit ad sacramentum attritus, mere-

tione probatur assertio.

12. Confirmatio.

13. Assertio 4. in ordine. Vnde probatur.

Dubium, & dubitandi ratio.

10. Accedunt Patres.

Ena siore futatur.

11. Deindera



tur de congruo, & immediate gratiam sibi per sacramentum conferri. Vnde Concil. Trid. sess. 14. capit. 4. dixit, attritionem ad impetrandam gratiam in sacramento valere, idem enim esse videtur impetrare, quod de congruo mereri.

14. *Resolutio probabilior.* Sed licet hoc possit probabiliter defendi, nihilominus oppositum censeo verum. Quod in primis suadeo à simili, nam iustus, qui recipit, v.g. Eucharistiam cum magna Dei dilectione, licet alias de condigno mereatur, non tamen meretur de condigno propriam gratiam Sacramenti, nam ideo dicitur dari ex opere operato, quia datur ultra totum meritum operantis, ergo peccator recipiens absolutionem attritus non meretur de congruo gratiam sacramentalem, quæ illi datur, esto possit per illum actum aliquid aliud de congruo mereri. Probatur consequentia primo quasi à commutata proportionem: quia non est minus efficax dilectio hominis iusti ad meritum de condigno, quam attritio peccatoris ad meritum de congruo, & aliunde sicut prima gratia datur attrito ex speciali ordinatione diuina, ita tale augmentum gratiæ datur iusto per Eucharistiam ex simili diuina ordinatione: ergo si his non obstantibus datur hoc augmentum iusto sine merito eius de condigno, ita etiam datur peccatori prima gratia sacramentalis sine merito de congruo eius. Denique ratio in utroque membro est eadem, & cum proportionem applicanda, quia illa ordinatio diuina extrinseca est respectu talium actuum suscipientium sacramenta, & ideo non auget dignitatem, vel proportionem, quam habent ad meritum, quia hæc fundatur in natura, & morali conditione talium actuum. Et ideo neque in iusto extenditur meritum de condigno ad effectum extrinsecum Dei ordinatione promissum, nec meritum de congruo peccatoris ad proportionatum effectum valet, sed in utroque sacramento effectus datur ex solis meritis Christi, quatenus ex eadem diuina ordinatione aliqua conditio ex parte peccatoris requiritur.

15. *Assertio 5. in ordine.* Dico tertio. Mediate & remote potest peccator per bonos actus morales ex fide, & auxilio gratiæ factos, ut per eleemosynam, orationem, & per alias dispositiones remotas mereri de congruo primam gratiam, & remissionem peccatorum. Probatur primo auctoritate Scripturæ, & Patrum, nam communiter dicunt hæc opera valere apud Deum ad huiusmodi effectum, ut dicit Scriptura, per eleemosynam redimi peccata, & qui misericordiam facit, esse misericordiam consequentur, iuxta verbum Christi. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Propter quod dixit Aug. Epist. 89. q. 4. in principi. quod si superbus diues, qui induebatur purpura, & bysso, pauperis vlcerosi misertus fuisset, mereretur & ipse misericordiam. Et videri etiam potest Ambr. sermo. 35. qui est in feriam 4. post. Dom. 1. Quadrag. Præterea exemplum orationis habemus in publicano, qui Luc. 18. per humilem orationem descendit iustificatus, & Matt. 8. Rex ille in parabola dixit: *Serue nequam omne debitum dimisi tibi, quia rogasti me.* Ac denique Paulus ad Hebr. 13. efficaciam horum operum explicat per modum meriti, dicens: *Beneficentia, & communicationis nolite obliuisci, talibus enim hostijs promeretur Deus,* & Augustinus 15. de Ciuita. capit. 5. vertit. *Placatur Deus.* Vnde Patres hoc titulo maxime solent hæc opera commendare, ut refert Vega dicta quæst. 7. de Iustificat. & lib. 8. in Trident. cap. 6. & Bellarmin. in citatis locis. Præcipue vero Augustinus sæpe docet, per fidem mereri hominem iustificationem. Et quamuis negari non possit, quin sæpe loquatur de fide viuâ, & consequenter de merito de condigno, aut vitæ æternæ, aut secundæ iustificationis, ut videre licet lib. 10. de Trinitat. cap. 1. & lib. 1. de Peccator. merit. & remiss. cap. 6. & alijs similibus, nihilominus negari non potest, quin sæpe loquatur de fide, quæ initiat iustificationem, & meretur progressum in illa, vel per se ipsam, vel per alia opera, quæ excitat, ut paulatim vsque ad remissionem peccatorum perueniatur. Sic dixit epistola 105. *Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides illam impetrat, neque enim nullum est meritum fidei, & epist. 106. Siquis dixerit, quod gratia bene operandi fides mereatur, negare non possumus.* Et cum sibi obiceret: *Si ex fide quomodo gratis nam quod gratis fides meretur, cur non potius redditur, quàm donatur?* Respondet: *Cum fides meretur iustificationem, non gratia aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur, & perfici.* Vbi non loquitur de gratia habituali, sed de auxiliante ad credendum, ut ex contextu constat, & consequenter non loquitur de augmento intensiuo habitus gratiæ, sed de extensiuo per varios actus, & auxilia gratiæ. Quando enim post vnum auxilium ad vnum actum gratiæ magis remotum à formali iustificatione Deus dat aliud auxilium ad actum minus remotum, & postea dat tertium ad alium propinquorem, & sic de cæteris, rectissime dicitur gratia iustificationis augeri, ut tandem mereatur, & perfici. Et hic est sine dubio sensus Augustini, ut facile legenti, & consideranti patebit. Et de eodem merito remissionis peccatorum loquitur in Præfat. ad Psalm. 31. & tractat. 44. in Ioan. vbi euidenter supponit, publicanum fuisse peccatorem, quando orauit: *Deus propitius esto, &c.* Nam illius exemplo redarguit dictum cæci, *Deus peccatores non exaudit.* Non est ergo dubium, quin Augustinus his locis loquatur de merito hominis fidelis nondum iustificati. Et ipsa vox meriti remissionis peccatorum id conuincit, nam homo iam iustificatus non potest remissionem peccatorum mereri. Nisi quis velit de peccatis venialibus, ac de reatu poenæ temporalis id interpretari, quod euidenter est alienum à mente Augustini: nihil enim illud contra Semipelagianos ei deferuebat, & aperte loquitur de iustificatione, quæ ad Dei amicitiam, & remissionem peccati, quæ illi obstabat, terminatur.

16. *i. modus eludendi citatos Patres refellitur à Vazq.* Nihilominus tamen auctores contrariæ sententiæ præsertim Soto, variis modis conati sunt hæc Augustini testimonia eludere, quos refert, & copiose refellit Vazq. dicta disputatione 218. capite 3. Vnus modus est, quod Augustinus loquatur de fide formata, quem satis refutauimus. Alter est, quod loquatur improprie, & vulgari modo de merito, quem etiam in præcedenti assertionem circa Patrum testimonia impugnauimus, estque eadem, vel maior ratio de testimonijs Augustini, tum quia in locis ibi allegatis loquitur sicut alij Patres de poenitentia, quæ proxime ad gratiam disponit: tum etiam quia in locis proxime citatis præcipue agit contra Pelagianos, & reliquias eorum, qui aliquem modum veri meriti repugnantem gratitudini veræ gratiæ, actibus fidei, & similibus mere humanis, & à solo libero arbitrio profectis tribuebant. Hoc autem meritum non negat fidei Augustinus, sed quia fides vera non est opus humanum, sed gratiæ, negat tale meritum repugnare gratiæ, ut videre licet lib. de Prædestinat. Sanctorum, cap. 2. & in alijs locis allegatis: loquitur ergo de proprio merito, quamuis imperfecto.

Vnde etiam facile refellitur alter modus, quem Soto excogitauit, & multum commendat, scilicet Augustinum tribuere fidei meritum, quia ipsa ostendit viam merendi, quod suadere conatur tum ex eodem August. de Spirit. & liter. cap. 13. tum etiam quia Augustinus non agnouit verum, ac formale meritum, nisi de condigno. Veruntamen sciendum est, Augustinum ita quidem loqui de fide, ut non illi soli formaliter meritum tribuat, sed etiam alijs actibus, qui ab illa procedunt, & è conuerso ita his actibus suum meritum tribuere, ut propriū etiam meritum fidei doceat. Est ergo illius sententia, fidem esse actum formaliter meritorium, & esse radicem meriti aliorum actuum. Primum horum aperte constat ex locis citatis, & præsertim dicto lib. de Prædestinat. Sanctorum cap. 2. in illis verbis: *Quis autem dicat, eum, qui iam*

17. *Aliter etiam modus rejicitur.*

Item ex Patribus.



*iam cepit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri? Vbi loquitur aperte de formali merito, tum quia alias posset quis habere radicem merendi, & nondum mereri, quia radix illa non ex necessitate naturæ profert alios fructus, sed dependenter à voluntate libera, tum etiam quia Semipelagiani hoc modo tribuebant meritum fidei, cui alia bona retribuerentur, Et hoc ipsum contra eos assumit Augustinus, ut eos redarguat, & inde concludat, etiam initium fidei esse donum Dei, ut patet, cum subiungit: Vnde fit, ut iam merenti cetera dicantur addi retributione diuina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari, utiq; si initium fidei non est donum Dei, & ideo subiungit: Quisquis igitur vult hanc damnabilem ex omni parte vitare sententiam, veraciter intelligat dictum, quod Apostolus ait: Vobis donatum est pro Christo, ut non solum in eum credatis, &c. ad Philip. 2. Altera vero pars, quod fides etiam sit radix totius meriti, ab ipso Soto conceditur, & eiusdem rationis est cum illa, quam Concilium Tridentinum sessione sexta, capite 8. tradit, fidem esse radicem iustificationis. Hoc autem modo non dicitur fides mereri solum, quia ostendit viam merendi, neque hoc vnumquam dixit Augustinus, qui ubique hoc potius tribuit legi, quam fidei, ut ex eodem capite 13. de Spirit. & liter. constat. Fidem autem dicit in hoc excedere legem, quia credendo impetrat, quod lex minando imperat: impetrare autem non est tantum ostendere, sed est spiritum bene operandi aliquo modo mereri, & obtinere, ut in alijs locis citatis idem Augustinus dixit. Igitur ex illo loco potius improbat responsio Soti, quam probetur: quin potius verus sensus Augustini in alijs locis ex illo confirmatur. Quod vero Augustinus, non solum meritum de condigno, sed etiam minus perfectum agnouerit, satis est à nobis in superioribus ostensum, & ex locis proxime tractatis est manifestum.*

18. *Alij nihilominus respondent, Augustinum virtute retractasse istam sententiam, quod fides impetrat seu meretur iustificationem. 1. Retract. cap. 23. vbi retractat, quod prius dixerat, initium fidei esse ex nobis: & putant esse sententiam D. Thomæ dicta quæst. 114. ar. 5. ad primum. Sed hoc neque in re ipsa, neque in verbis Augustini habet fundamentum, neque etiam mentem D. Thomæ esse existimo. Ad quod explicandum breuiter scire oportet, propositionem illam: Fides meretur iustificationem, duos posse habere sensus, vnus est, quod fides mereatur totam iustificationem gratiæ ab initio eius vsque ad terminum, & hic sensus est falsus, & hæreticus. Et in hoc sensu verum est, illam propositionem esse contentam in alia, initium fidei est ex nobis, quia cum in fide inueniatur aliquod meritum, ex nobis esset meritum totius iustificationis, & initium, ac fundamentum eius, ut argumentatur Augustinus in dicto capite 2. de Prædestinat. Sanctorum. Nunquam autem Augustinus propositionem illam in illo sensu formaliter docuit, tamen in virtute id asseruit, cum dixit, initium fidei esse ex nobis, & ideo in eodem tantum sensu vere dici potest illa prior propositio retractata virtute ab Augustino, cum posteriorem retractauit. Et profecto in hoc sensu loquutus est D. Thomas. Nam ut supra dixi, in corpore illius articuli præcipue agit de prima gratia auxiliante, ac proinde de merito totius iustificationis ab eius initio loquitur, cum absolute negat primam iustificationem cadere sub meritum. In eodem ergo sensu dicit in solut. ad 1. alteram propositionem, fides iustificationem meretur, virtute contineri, & damnari in alia, initium fidei est ex nobis: Nam si initium fidei (ait Diuus Thomas) est in nobis à Deo, iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, & ita non potest esse meritorius prima gratia. Vbi euident est, loqui Diuum Thomam de prima gratia auxiliante, nam hæc est, quæ necessario præcedit fidem, & inchoat illam, ut per se est manifestum. Alius sensus illius propositionis, fides meretur iustificationem, est, ut intelligatur de fide supernaturali, seu*

*Alia quorundam euasio.*

*Præcluditur.*

Pars 3.

infusa per gratiam auxiliantem, & de iustificatione non tota, ut includit intrinsece initium suum, sed quatenus ab illo progreditur, & in eo fundatur, seu crescit. Et hoc sensu est proportio vera, & Catholica, ac tradita ab Augustino in citatis locis. Et nullo modo est retractata in altera: *initium fidei est ex nobis*, quia nullam connexionem cum illa habet, imo eius contradictoriam supponit, vel etiam infert, supposito alio principio Catholico, quod nulla vera gratia potest esse ex merito non fundato in priori gratia, ut ex eodem Augustino ostendimus.

19. *Ut ratione ostendamus eandem assertionem, distinguere possunt in tres partes, vna est, quod isti actus dispositionum remotarum ad remissionem peccati sint capaces alicuius meriti de congruo: secunda est, quod aliquo modo possint esse meritorij remissionis peccatorum: tertia est, quod non immediate, sed mediate tantum illam mereantur. Prima pars eadem ratione probanda est, quæ in superioribus vlti sumus, quia isti actus boni sunt, & ex gratia libere procedunt: ergo ex parte sua apti sunt ad supernaturale meritum: ergo licet in peccatore propter statum personæ, perfectum gradum meriti de condigno attingere non possint, saltem aliquid de congruo mereri poterunt, cum status peccatoris huic merito non repugnet, ut etiam ostensum est. Ratio secundæ partis est, quia hi actus veluti ex natura sua eo ipso, quod ad Deum ordinantur, aliquo modo disponunt ad vnionem cum illo, & ita paulatim præparant ad remissionem peccatorum obtinendam: ergo possunt illam aliquo modo de congruo mereri. Præsertim quando ab ipso peccatore ad hunc finem referuntur: nam cum secundum illum statum faciat, quod in se est, per auxilium gratiæ, quod tunc habet, ut iustificetur, & opera, quæ facit, sint aliquo modo proportionata huic fini, congruitas sufficiens est in huiusmodi operibus respectu talis termini. Denique peccator potest à Deo petere remissionem peccatorum cum circumstantiis ad recte orandum requisitis etiam eo tempore, quo nondum sufficienter se ad gratiam disponit: ergo poterit idem mereri de congruo, nam licet impetratio, & meritum inter se distinguantur, pro statu viæ coniuncta sunt, si homo, quod in se est, faciat, tam ad merendum eo modo, quo potest, quam ad orandum, sicut debet. Potest autem peccator, quando remissionem peccatorum petit, aliquid aliud ex parte sua adiungere cum diuino auxilio, ut exaudiatur, ut v. g. cum magna humilitate, & propriæ indignitatis recognitione veniam petere, nam hæc humilitas plurimum valet apud Deum. Item si cum petitione adiungat remissionem propriarum iniuriarum, iuxta verbum Christi: Dimittite, & dimittimini Luc. 6. & Matth. 6. & sic de alijs: ergo in hoc modo orandi, & impetrandi aliquod meritum de congruo interuenit.*

20. *Ratio tertiæ partis est, quia supra diximus, nullum actum, qui sit tantum remota dispositio ad gratiam, posse esse immediate meritorium ipsius gratiæ: ergo nec remissionis peccatorum, quæ per gratiam fit: ergo ad summum potest peccator mediate, ac remote mereri iustificationem per istos actus. Dices, non posse hoc consistere cum ratione proxime facta in præcedenti puncto. Quia peccator immediate petit remissionem peccatorum, & ad illam ordinat cetera, quæ facit, ut exaudiatur, & ita illam impetrat immediate: ergo etiam immediate illam meretur. Respondetur, potius hinc confirmari rationem factam, nam peccator, qui nondum contritus petit remissionem peccatorum, si debite oret, non petit, ut secundum præsentem statum sibi statim remittantur peccata, & gratia infundatur: temeraria enim esset talis oratio. Petit ergo auxilium, quo se ad iustificationem obtinendam disponat. Vnde quamuis in intentionis ordine, ut sic dicam, prius intendat iusticiam, & remissionem peccati impetrare: nihilominus in executione necesse est, ut incipiat, impetrando auxilium, &*

*Ratione quoque præbatur assertio tribus distincta partibus. 1. pars ostenditur.*

*Ostenditur secunda.*

*20. Tertia ostenditur.*

*Instantia.*

*Soluitur.*

Bbb 3 execu-



executionem, & mediante illa peruenit ad iustificationem. Idem ergo dicimus in merito de congruo quod executionem respicit, & ideo quando est fundatum in actu imperfecto, & dispositione remota, non potest habere immediatam habitudinem ad iustificationem ipsam, sed ad illud medium illi propinquius, ut magis in puncto sequenti explicabitur.

21. *Assertio 6. in ordine.* Ad huius ergo meriti, & præmij maiorem declarationem dico quarto. Peccator per vnum actum ex gratia factum, vel minus perfectum, vel magis remotum ab vltima dispositione ad gratiam meretur de congruo, ac immediate nouum aliquod auxilium, quod alium actum perfectiorem, vel propinquiorem iustificationi efficiat: vel etiam meretur de congruo auxilium ad vitandum aliquod peccatum, vel peccandi occasionem, quæ perfectam conuersionem maxime impedire solet. Hæc assertio, sicut explicat præcedentem, ita ex illa à posteriori sequitur, quia iuxta doctrinam Scripturæ, & Sanctorum peccator per bona opera ex gratia facta potest aliquo modo mereri iustificationem, & remissionem peccati: sed hoc non potest fieri immediate, ut ostensum est: ergo fit merendo per actum præcedentem à priori auxilio aliud auxilium ad vltiorem actum, & sic procedendo, donec ad terminum iustificationis perueniatur, ut verbi gratia, iuxta progressum iustificationis traditum in Concilio Tridentino sessione 6. capite 6. prima voluntas credendi ex nullo merito esse potest, tamen illa posita, per fidem meretur homo, ut vel ad timorem gehennæ, vel ad desiderium suæ salutis excitetur, quod si cooperando huic auxilio, supernaturaliter incipiat salutem desiderare, vel perditionem timere, per hoc meretur vltius promoueri ad fiduciam in Deum, vel ad aliquam eius dilectionem, vel ad peccati detestationem saltem imperfectam, ut ita paulatim ab imperfecto ad perfectum progreditur, quod homini est connaturale, cui gratia se accommodat, modo suauiter illum ducendo. Ethanc doctrinam complexus est Augustinus paucis verbis supra citatis: *Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur & persistat*, ut supra illa explicuimus, Nec ab ea est alienus D. August. nec Thomas dicta q. 114. artic. 1. nam in corpore generaliter dicit, quamuis prima gratia non cadat sub meritum, per primam posse mereri secundam, quia si aliquis, ait, *virtute gratiæ præcedentis mereatur aliud donum gratuitum, iam non meretur primam gratiam*. Hanc autem doctrinam tradi ab ipso non solum de prima gratia sanctificante, sed etiam de auxiliante cum partitione accommodata, explicat in solut. ad 1. dicens: *Si supponamus sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis à Deo iam motus fidei consequitur primam gratiam*. Quod est verum de prima gratia auxiliante, non de sanctificante, ut per se patet, & ex solut. ad 3. ubi ait, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia, sicut à principio, quod de auxiliante tantum gratia verum est, ut in qua 109. ipse docuerat. In eodem ergo sensu infert, quod *actus fidei non potest esse meritorius primæ gratiæ*, indicans procul dubio, posse esse meritorium secundi auxilij. Ratio denique clara est ex dictis, quia in vno actu istorum est sufficiens proportio cum auxilio ad vltiorem actum, & inter eos est immediata habitudo, sub actu includendo auxilium necessarium ad illum: ergo hoc sufficit, ut auxiliū ad vnum actum detur intuitu alterius præcedentis: ergo ex merito de congruo, quia aliæ conditiones necessariæ hic non desunt, & solum habituale peccatum non impedit, ut sæpe dictum est. Et hic habet locum argumentum ab impetratione, nam sine dubio potest vnum auxilium immediate impetrari per orationem priori auxilio factam: ergo mereri de congruo, quia hæc duo in via coniuncta sunt modo iam dicto.

*Est pro illa* ci, ut supra illa explicuimus, Nec ab ea est alienus D. August. nec Thomas dicta q. 114. artic. 1. nam in corpore generaliter dicit, quamuis prima gratia non cadat sub meritum, per primam posse mereri secundam, quia si aliquis, ait, *virtute gratiæ præcedentis mereatur aliud donum gratuitum, iam non meretur primam gratiam*. Hanc autem doctrinam tradi ab ipso non solum de prima gratia sanctificante, sed etiam de auxiliante cum partitione accommodata, explicat in solut. ad 1. dicens: *Si supponamus sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis à Deo iam motus fidei consequitur primam gratiam*. Quod est verum de prima gratia auxiliante, non de sanctificante, ut per se patet, & ex solut. ad 3. ubi ait, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia, sicut à principio, quod de auxiliante tantum gratia verum est, ut in qua 109. ipse docuerat. In eodem ergo sensu infert, quod *actus fidei non potest esse meritorius primæ gratiæ*, indicans procul dubio, posse esse meritorium secundi auxilij. Ratio denique clara est ex dictis, quia in vno actu istorum est sufficiens proportio cum auxilio ad vltiorem actum, & inter eos est immediata habitudo, sub actu includendo auxilium necessarium ad illum: ergo hoc sufficit, ut auxiliū ad vnum actum detur intuitu alterius præcedentis: ergo ex merito de congruo, quia aliæ conditiones necessariæ hic non desunt, & solum habituale peccatum non impedit, ut sæpe dictum est. Et hic habet locum argumentum ab impetratione, nam sine dubio potest vnum auxilium immediate impetrari per orationem priori auxilio factam: ergo mereri de congruo, quia hæc duo in via coniuncta sunt modo iam dicto.

22. *Difficultas & coniectura prope.* Sed quæres, an possit hoc modo peccator mereri de congruo per dispositionem remotiorem auxilium ad propinquiorem non tantum sufficiens, sed etiam congruum, & efficacem. Nam discursus factus etiam de

efficaci videtur probare, tum quia etiam cum illo habet proportionem præcedens actus, tum etiam quia alias nunquam merebitur aliquis hoc modo iustificationem, quia non potest perueniri ad illam, nisi per auxilia efficacem, tum præterea quia argumentum ab impetratione sumptum hic maxime locum habere videtur, quia potest homo auxilium efficacem petere, & impetrare: cur ergo non etiam de congruo mereri? tum denique, quia alias parum utile esset hoc meritum, quia auxilium tantum sufficiens ex generali providentia gratiæ quasi necessaria consecutione datur ut in libro quarto visum est. Atque hæc quidem partem hanc probabilem facere videntur.

Nihilominus tamen probabilius est, non posse peccatorem de congruo mereri auxilium efficacem, seu vocationem congruam ad perfectam conuersionem suam siue mediate, siue immediate. Quod probatur primo, quia iustus non potest de condigno mereri auxilium efficacem ad vitandum lapsum, ut supra visum est: ergo nec peccator potest mereri de congruo auxilium efficacem, siue ad vitandum nouum lapsum, siue ad resurgendum à lapsu: non est enim hoc beneficium minus, quam illud, sed fortasse excellentius, maiusque auxilium postulat. Consequentia probatur, quia (ut supra dicebam) seruata proportione non minus, imo fortasse magis potest iustus ad merendum de condigno, quam peccator ad merendum de congruo. Accedit, quod multi negant, posse iustum mereri de congruo auxilium efficacem non sine probabilitate. Vnde res hæc etiam in iusto dubia est: ergo peccatori videtur omnino negandum hoc meritum de congruo respectu auxilij efficacis. Ratio vero reddi potest, quia auxilium efficacem, si quoad executionem, seu actualem efficaciam consideretur, pendet ex hominis libertate, & ideo ex hac parte non potest cadere sub meritum eius. Si vero consideretur, quoad præparationem ex parte Dei, pendet ex libera Dei electione, & prædestinatione, ac præscientia, & ideo est extra omne meritum hominis præsentiam peccatoris. Quia actus eius de se non habet proportionem cum tali genere beneficii, neque etiam ex conditione personæ illam recipit, cum tanto beneficio indigna sit.

Neque coniecturæ in contrarium obstant. Nam in primis actus, in quo potest tale meritum fundari, non habet eandem proportionem respectu auxilij sufficientis, & efficacis, quia efficiens est quasi connaturaliter debitum iuxta ordinem gratiæ, non autem efficacem, & ideo cessat illa ratio, sicut etiam cessat in merito de condigno iustorum. Deinde cum peccator dicitur mereri de congruo iustificationem, semper habet subintellectam conditionem, si ipse non desit gratiæ Dei, resistendo diuinis auxilijs, quæ illi ex tali merito dantur, ut ad iustificationem puniat. Et ideo si resisterit, non sequitur, non meruisse de congruo iustificationem saltem remote, sed sequitur, culpa sua non obtinuisse, quod meruerat. Præterea satis dubia res est, an possit homo etiam iustus infallibiliter impetrare auxilium efficacem, de quo aliquid dicemus in capite sequenti, multo vero magis videtur hoc negandum in peccatore: quia cum in potestate eius sit bene operari cum auxilio sufficiente, quod impetrare potest, non est, cur ex vi orationis auxilium efficacem infallibiliter ei concedatur, quia nunquam potest talis oratio habere omnes conditiones ad infallibilem impetrationem necessarias. Quicquid vero sit de infallibilitate, certum videtur posse interdum peccatorem auxilium efficacem impetrare: nam testimonia Scripturæ, & Patrum hoc multum significant. Inde tamen non licet colligere meritum de congruo eiusdem auxilij, quia licet impetratio in via coniuncta sit cum aliquo merito, non tamē semper sunt eiusdem rei, seu quasi obiecti, sed potest homo mereri vnum, & impetrare aliud, mereri.



ut supra dixi. Et præsertim quia impetratio magis nititur in pura misericordia, & liberalitate Dei, quam meritum, sæpissime fit, ut plus impetret homo orando, quam mereatur etiam de congruo. Hoc ergo modo fieri potest, ut impetret auxilium efficax, quanvis solum mereatur sufficiens. Et ideo non sequitur, quod ultimo loco inferebatur, parum utile esse hoc meritum. Tum quia etiam est utile mereri, quod alio titulo dandum esset, tum etiam quia licet auxilium sufficiens omnibus offeratur, non tamen omnibus actu datur sine aliqua præparatione per prius auxilium, tum præterea quia inter auxilia sufficientia est latitudo, & ita per meritum poterit copiosius obtineri, & fortasse interdum dabit Deus etiam efficax, addendo congruitatem auxilii ultra omne meritum, præsertim oratione, & impetratione interueniente, ut declaravi.

25.  
Corollaria  
quadam  
colliguntur.

Atque ex his infero primo, hominem ante formalem iustificationem posse mereri de congruo quæcunque auxilia gratiæ actualis sufficientia, non tamen efficacia, ex sufficientibus primum excipiendo, quod cum sit principium omnis meriti, sub nullum cadere potest, ut recte dixit D. Thomas dicto artic. 5. & in libr. 3. late dictum est. Et hinc etiam fit, ut non possit de congruo mereri prædestinationem suam, tum quia in illa includitur primum auxilium, tum etiam, quia tale auxilium, & multa sequentia in prædestinato oportet, ut efficacia sint, tum denique quia prædestinatio est quasi extrinseca, & prior radix talium auxiliorum, & ideo fundari non potest in merito, quod ab illis procedit. De habitualibus autem donis gratiæ iam diximus, non posse cadere sub hoc meritum peccatoris, nisi mediante alio auxilio actuali. Quod est clarum ex dictis in omnibus habitibus, qui gratiam sanctificantem consequuntur. De habitu autem fidei, & spei probabile est, peccatorem per primum actum fidei mereri de congruo, & immediate infulsionem sui habitus, & cum proportionem de spe. Hoc tamen non est contra dicta, si formaliter intelligantur, quia actus fidei est ultima, seu proxima dispositio ad habitum fidei, & actus spei ad suum habitum, ut in libro octavo declaratum est.

26.

Postremum  
corollarium  
de merito  
bonorum  
temporalium.

Ultimo intelligitur ex dictis quomodo possit peccator mereri de congruo temporalia bona. Nam, ut notavit D. Thomas dicta q. 114. artic. 10. hæc bona dupliciter spectari possunt. Primo absolute, & secundum se, prout huic temporali vitæ deseruiunt. Secundo prout conferre possunt, vel etiam esse necessaria ad vitandum peccatum, vel salutem consequendam. Hoc posteriori modo, ut supra notavi, computari possunt hæc subsidia temporalia inter auxilia gratiæ, unde eo modo, quo peccator potest mereri de congruo cetera gratiæ auxilia, poterit a fortiori mereri hæc temporalia subsidia, quæ licet in se temporalia sint, sub eo respectu sunt spiritualia, & quodammodo supernaturalia. Ac proinde ad tale meritum necessarium erit, ut actus ex fide, & auxilio gratiæ procedat, & ita facile erit inuenire in huiusmodi actu ceteras condiciones necessarias ad merendum de congruo talia dona sub tali respectu. At vero si talia bona priori modo, seu secundum se spectentur, facilius videri potest, posse peccatorem illa mereri de congruo, quia inferiora sunt, imo non sunt bona simpliciter, se secundum quid. Et consequenter ad tale meritum non erit necessarius actus supernaturalis, sed naturalis sufficiens, dummodo bonum sit, quia talis actus habet sufficientem proportionem cum talibus donis sic spectatis. Et ita hanc partem sequitur aliqui moderni. 1. 2. q. 114. art. 10. ita intelligentes D. Thomam ibi, præsertim Medina ibi & Valent. disput. 8. q. 6. punct. 4. §. 6. in fine.

27.  
Alij nolunt.

Nihilominus alij negant, posse peccatorem mereri proprio merito de congruo. Et in hunc sensum exponi potest Divus Thomas. Nam cum ibi distinguit meritum simpliciter, & secundum quid, sub merito

simpliciter videtur comprehendere omne meritum proprium, siue sit de congruo, siue de condigno, per meritum autem secundum quid intelligere videtur meritum metaphoricum, seu similitudinariū, quod attenditur magis secundum motionem, & intentionem Dei, quam secundum proprium meritum peccatoris. Quem sensum plane indicat D. Thomas in solut. ad 2. concedens hoc meritum etiam operibus ex genere bonis peccaminose factis, quod supra diximus, non posse intelligi de vero merito etiam de congruo, sed solum per quandam externam speciem, seu similitudinem, quia Deus ob alias rationes suæ providentiæ remunerare vult in illis operibus laborem aliquem, vel utilitatem ad finem à se intentum, ac si bene facta essent. Quod autem bona opera moralia peccatoris, etiam si ex omnibus circumstantiis honeste fiant, non habeant rationem meriti apud Deum magis propriam, solum probant dicti Auctores, quia peccator est inimicus, & inimicus nullius remunerationis est capax. Quæ ratio sæpe reiecta est, quia licet inimicus Dei non sit apud ipsum capax remunerationis ex debito iustitiæ, est capax remunerationis ex aliqua operis congruitate.

Vnde dicendum censeo, si opus morale sit omni ex parte bonum, de se esse meritorium de congruo apud Deum iuxta doctrinam D. Thomæ. 1. 2. q. 21. artic. 4. Tale vero meritum sicut non extenditur ultra naturale, seu temporale præmium ita de se non indiget gratia, vel auxiliante, vel sanctificante personam. Unde sine dubio esse posset in homine in puris naturalibus. Non est ergo inconueniens, aliquod tale meritum in peccatore admittere. Fateor tamen minus perfectum in illo esse, quam esset in homine in puris naturalibus, quia in illo statu dispositio personæ non impediret, nec minueret congruentiam operis, quia tunc carentia gratiæ non esset mala, quia non esset privatio, sed negatio altioris perfectionis, & aliunde bonitas naturæ esset proportionata tali merito. Nunc autem status peccatoris multum diminuit congruentiam huius meriti propter personæ indignitatem. Et ideo fortasse tale meritum in puris naturalibus ad plura naturalia præmia extenderetur, quam nunc in homine peccatore, nimirum ad beatitudinem naturalem, vel ad recipiendum aliquod auxilium naturalis ordinis ad bene moraliter operandum, quæ in suo ordine sunt simpliciter bona, & nunc non dantur regulariter, nisi ut coniuncta donis gratiæ. & ideo verisimilius est, peccatorem nunc illa non mereri de congruo per huiusmodi opera, nihilominus tamen respectu bonorum temporalium semper est in talibus operibus aliqua proportio, ratione cuius peccator dici possit illa de congruo mereri proprie, licet valde imperfecte, & secundum quid. D. Thomas autem, ut notavit Caietanus in illo articulo, meritum simpliciter vocauit meritum supernaturale fundatum in gratia siue auxiliante, (ut ego interpretor) siue sanctificante, & ita sub merito secundum quid comprehendit omne meritum fundatum in omni opere naturali, quod in suo ordine est verum meritum, quando opus est simpliciter bonum, de quo loqui videtur D. Thomas in corpore articuli, licet in solut. ad 2. ad meritum omnino improprium, & similitudinariū illud extendat.

28.  
Auctoris  
iudicium.

## C A P V T XXXVIII.

*Quid possit iustus sibi, vel alijs de congruo mereri?*

Suppono, quæstionem hanc non posse habere locum in prima gratia, quia cum de homine iusto moueatur, supponit in illo gratiā, saltem primam, non solū auxiliantem, sed etiam sanctificantem, quæ est fundamentum meriti de condigno, ideoque consequenter.



sequenter supponimus, non cadere sub tale meritum ut supra etiam dictum est, ex illo principio, quod principium meriti non cadit sub meritum. Occurrebat tamen quæstio, utrum per opera subsequencia gratiam, posset iustus illam mereri. Veruntamen ex natura rei, & secundum legem ordinatam certum est, non posse, de potentia vero absoluta res est controuersa. Sed ab illa nunc abstinere, quia illius fundamenta sufficienter tractauimus in 3. p. disp. 10. sect. 3. & 4. Deinde suppono, non habere locum hanc quæstionem in augmento gratiæ, neque in aliis donis, quæ potest homo iustus de condigno mereri. Quia non potest idem opus esse simul meritorium de condigno, & de congruo eiusdem præmii, quia repugnat simul esse meritum perfectum, & imperfectum respectu eiusdem, ergo quotiescunque iustus meretur de condigno augmentum gratiæ, vel aliquod huiusmodi, non potest simul, & eodem opere idem de congruo mereri. Dices, posse, saltem si habeat simul plures actus, per unum de condigno, & per alium de congruo idem augmentum gratiæ mereri. Respondeo, hoc etiam repugnare, quia si uterque actus sit aptus ad meritum, uterque erit in homine iusto meritorius de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, ut ex superioribus dictis constat. Quod maxime verum est de augmento gratiæ, quod immediate cadit sub tale meritum. An vero mediate possit meritum talis operis extendi de congruo ad aliud augmentum postea futurum, infra declarabo. Solum ergo relinquitur quæstio de aliis beneficiis gratiæ, quæ supra diximus, non posse iustum sibi de congruo mereri.

Estque primum, ac præcipuum dubium de reparatione post lapsum, an iustus possit illam sibi mereri de congruo, & est sermo formalis (ut sic dicam) de iusto, quandiu iustus est, & de operibus viuis, quæ facit, dum iustus est. Nam post lapsum iam non operatur iustus, nec facit opera viua, & de illis iam diximus, quantum valere possunt ad reparationis meritum. Prima ergo sententia dicit non minus repugnare iustum mereri de congruo reparationem, quam de condigno. Ita D. Thomas dicta q. 134. art. 7. quam ibi sequuntur Conrad. Caietan. Medina, & fere moderni omnes, & Albertus Magnus in 2. dist. 28. art. 2. ubi plures ex Scholasticis idem sentiunt. Et idem indicat Alensis 3. parte, quæstione mihi 61. alias 69. membro 5. art. 2. §. 2. ubi absolute negat meritum, quanuis non distinguat in specie condignum, & congruum, sicut fecit D. Thomas. Fundamentum huius sententiæ est, quia omnia merita præcedentia, non solum de condigno, sed etiam de congruo mortificantur, per peccatum consequens, ergo non minus repugnat, mereri de congruo reparationem post lapsum, quam de condigno. Probatur consequentia, quia in merito de condigno repugnantia oritur ex eo, quod per peccatum subsequens mortificatur, ergo si in merito de congruo etiam mortificatur, eadem est repugnantia. Ratio autem repugnantia est, quia meritum mortificari, nihil aliud est, quam impediri, ne suum effectum habere possit, donec auferatur peccatum, & ideo ipsa ablatio peccati non potest esse effectus meriti mortificati. Primum autem antecedens probatur primo ex illo Ezechiel. 18. Si auerterit se iustus à iustitiâ suâ, &c. Omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur. Et capite 36. Si dixero iusto, quod vita uiuat, & confusus in iustitiâ sua fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius obliuioni tradentur: nullum ergo eorum meritum expeditum, seu non mortificatum manet. Secundo ratione, quia iustus peccando, & fit indignus omni bono, & virtute retractat omnem priorem bonam voluntatem, ergo mortificat omne suum meritum, id est, obicem ponit, ne ratione illius aliquid per modum retributionis possit accipere.

Nihilominus contrariam sententiam defendunt ex Modernis Vega quæstione sexta de Iustificat-

tio. ad 6. & Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 2. & fauet D. Thomas in capit. 6. ad Hebr. lection. 3. circa illa verba: Non enim iniustus Deus, quibus opponit verba citata Ezechielis, & respondet distinguendo meritum condignum, & congruum: dicitur, Deum ratione subsequenti peccati obliuisci præcedentium bonorum operum quoad meritum de condigno, non vero quoad meritum de congruo. Eandem sententiam tenet Bonauentura in 2. distinct. 28. dubio secundo literaliter in fine, & Gabriel in primo distinction. 27. quæstion. vnic. art. 3. dub. 3. & Scotus in quarto dist. 2. quæst. 1. artic. 2. in fine. Suaderique solet hæc sententia ex verbis illis in Psalm. 70. Cum à quibus defecerit virtus mea, ne derelinquas me: interpretantur enim illam esse orationem iusti petentis auxilium ad resurgendum, si forte ceciderit. Adduntque Alens. & D. Thomas testimonium Augustini dicentis, nihil iustius, à Deo peti, quam quod homo post lapsum reparetur. Quod autem iuste petit homo in gratia existens, poterit etiam de congruo mereri. Tota autem hæc probatio parum efficax est. Nam locus Psalmi ad literam non intelligitur de lapsu in peccatum, sed de quacunque magna tribulatione ad quam vincendam virtus humana deficit, & ideo David petebat in tali necessitate à Deo non derelinqui sine speciali protectione, & auxilio. Locum autem Augustini apud eum hætenus inuenire non potui, & exponendo Psalmum potius locum illum interpretatur de petitione auxilii præuenientis, ne quis in tribulatione deficiat, & non tantum intelligit hæc verba de defectu culpæ, sed de defectu virium ad sustinendam quancunque tribulationem, unde etiam ad Christum verba illa accommodat. An vero oratio illa impetratoria sit, eandem difficultatem habet, quæ est de merito de congruo, & ideo non potest tale meritum inde recte probari, sed aliud utriusque rei fundamentum quærendum est.

Proprium ergo fundamentum huius sententiæ esse debet, quod licet per subsequens peccatum mortificentur bona opera quoad meritum de condigno, non est necesse, ut quoad meritum de congruo etiam mortificentur. Probatur primo, quia peccatum mortale reddit hominem incapax actionis iustitiæ apud Deum, seu ut Deus sit illi debitor ex propria iustitia, non tamen reddit illum incapax omnis alterius tituli, seu congruitatis fundatæ in operibus eius, ut eorum intuitu aliquid à Deo obtineat, quod sufficit ad meritum de congruo, ergo non est parvtriusque ratio. Secundo declaratur amplius illa differentia, nam homo in peccato existens potest mereri de congruo apud Deum, etiam auxilia, quibus eandem remissionem peccatorum consequi valeat, ergo eadem ratione opera viua prius facta possunt post lapsum hominis retinere rationem aliquam meriti de congruo ad similia auxilia à Deo obtinenda. Responderi potest esse dissimilem rationem, quia cum peccator meretur de congruo remissionem peccatorum, non ponit nouum impedimentum suo merito, iustus autem peccando, nouum impedimentum ponit.

Sed contra hoc instatur, quia non minus impedimentum esse videtur respectu meriti de congruo peccatum præexistens, quam peccatum superueniens, nam tota ratio impedimenti est, quod homo per peccatum fit indignus omni bono apud Deum, & incapax iuris apud eundem, aut debiti Dei ad ipsum, vel etiam, quod ipsum hominem facit reum amissionis bonorum omnium, præsertim spiritualium, sed hæc omnia non minus præstat peccatum præexistens quam superueniens, ergo si hæc non obstant, quominus præexistens non impediat acquisitionem noui meriti de congruo, neque etiam impediet, quominus in præcedentibus bonis operibus aliqua ratio meriti de congruo conseruetur. Et eadem ratione non videtur necessarium, ut peccator, qui bene operando,

2. Suppositio.

1. Dubium circa 1. partem tituli.

Opinio. 1.

Suadetur dam.

Minus tamen efficaciter.

4. Ratio solidior.

Euasio, quæ posset afferri.

5. Instatur.



rando, aut recte orando ex parte sua meruit de congruo, aut fecit, quod in se est ad impetrandum, si de-  
nuo peccet, eo ipso amittat, vel totam rationem me-  
riti de congruo præcedentium operum, aut totam  
vim orationis factæ ad impetrandum, quia licet ille  
indignus sit, & addendo peccatum indignior fiat, ni-  
hilominus ex parte operum, & rationis, quæ in con-  
spectu Dei permanent, semper manet eadem con-  
gruitas, vel efficacia ad impetrandum, & ex parte  
hominis licet sit aliqua maior indispositio, non ta-  
men absoluta incapacitas, ut ostensum est.

6. Hæc ergo sententia mihi satis pia, & probabilis  
*Acceptatur* videtur, quia non video repugnantiam in illa, & a-  
*2. opinio.* lioqui satis decere videtur diuinam iustitiam late  
sumptam, ut non obstante superueniente peccato,  
recordetur præcedentium meritorum, & intuitu il-  
lorum peccatorem excitet, ut à peccato resurgat,  
præsertim quando præcedentia merita insignia fue-  
runt, & subsequens peccatum ex vehementi aliqua  
occasione, vel fragilitate committitur. Nec desunt  
in Scriptura huius prouidentiae exempla, nam 2. Pa-  
ralip. 19. dixit Iehu Propheta ad Iosaphat Regem Iu-  
da: *Impio præbes auxilium, & qui oderunt Dominum a-*  
*micitiæ iungentur, & id circumcirca quidem Domini merebaris,*  
*sed bona opera inuenta sunt in te.* Vbi Theodoretus ait:  
*Hinc dicimus, quod minuunt peccatorum penas, quæ prius*  
*fuerant recte facta.* Et Lyrân. *Merebaris* (inquit) *iram*  
*derigore iustitiæ, sed propter alia opera tua bona pepercit tibi*  
*ex dulcore suæ misericordiæ.* Quod non videtur solum  
intelligendum de aliquarum penarum temporalium  
remissione, sed etiam de illius vocatione ad pœ-  
nitentiam, quam per illammet Prophetæ reprehensionem  
consequutus est, ut ex his, quæ ibidem subiunguntur,  
colligitur. Simile videtur esse, quod Apocalyp. 2. prius  
commemorantur Episcopi Ephesi-  
ni bona opera, & laudes, & postea subditur. *Sed habeo*  
*aduersum te pauca, quod charitatem tuam primam reliquisti,*  
*vbi videtur Deus non obstante sequenti lapsu,*  
*intuitu priorum bonorum operum illum Episcopum*  
*ad pœnitentiam prouocasse.* Verum est, valde  
probabile esse, & fortasse probabilius, lapsum illum  
non fuisse per amissionem charitatis, sed per tempo-  
rem in operibus ei⁹. Nihilominus tamen in illo, & in  
sequenti capite sunt alia exempla, in quibus est sermo  
de lapsu mortali, in quibus Deus eundem modum  
prouidentiae, & recordationis priorum bonorum o-  
perum ostendit.

7. Dicunt vero aliqui, hæc & similia non esse intelli-  
*Effugium.* genda secundum proprium meritum etiam de con-  
gruo, sed secundum quandam metaphoricum mo-  
dum, quo dicere solemus, peccatum ex ignorantia  
veniam mereri. Sed re vera non est conueniens si-  
*Claudatur.* militudo, quia ignorantia solum excusat minuendo  
culpam, & ideo solum dicitur mereri veniam quasi  
negatiue, quia non reddit hominem ita indignum ve-  
niæ. At bona merita præcedentia positiue placent  
Deo, & in eius acceptatione manent, & ita possunt  
mouere Deum ad miserendum peccatoris ex positi-  
ua decentia, quæ ad meritum de congruo sufficiat.  
Non video igitur, cur hoc generaliter negandum sit,  
quauis nec de quocunque merito, nec de omni pec-  
cato id videtur vniuersaliter affirmandum, sed pro-  
portionem aliquam prudenti arbitrio esse obseruan-  
dam. Possunt enim præcedentia merita esse tam  
pauca, & tot peccata postea multiplicata, ut omni-  
no obruant merita, & efficiant, ut nullo modo Deum  
ad miserendum prouocent, secus vero erit, si è con-  
trario merita magna fuerint, & peccatum subsequens  
& rarum sit, & excusationem aliquam ex ignorantia,  
vel infirmitate habeat. Solum ergo dicere possumus,  
ex sola generali oratione talis peccati non statim  
inferri, omnia præcedentia opera mortificari etiam  
quoad meritum de congruo, in particulari vero  
quando cum tali peccato consistat tale meritum, &  
quæ opera ad illud sufficiant, nobis incertum est.

Et hinc intelligi potest, quid dicendum sit de il-  
la oratione, qua iustus petit ut reparetur, si cecide-  
rit, de qua dubitari non potest, quin sit iusta, & ho-  
nesta, ut aperte docet D. Thomas dicto art. 7. ad 1.  
Et ratio est clara, quia illa oratio est iusta ex parte ob-  
iecti, id est, est petitio rei iustæ & conformis diuinæ  
voluntati, nam Deus vult, ut qui ceciderit, resurgat.  
Item procedit ex affectu spiritualis salutis, & ex pio  
desiderio non permanendi in peccato, potestque fieri  
cum omnibus aliis circumstantiis debitis, id est ex  
fide, & cum fiducia, ac perseverantia & in nomine  
Christi, ac denique sine ullo affectu ad peccatum:  
nam conditio illa: *Si peccauero*, nullo modo inuoluit,  
vel supponit voluntatem peccandi, nam conditio-  
nalis nihil ponit in esse. Vnde fit, talem orationem in  
homine iusto esse meritoriam de condigno augmen-  
ti gratiæ, & gloriæ, quia in illa concurrunt omnia re-  
quisita, ut ex dictis patet. Nihilominus Vazquez in  
dicto art. sicut negat, esse meritoriam de congruo re-  
parationis post lapsum, ita negat esse impetratoriam  
eiusdem beneficii. In quo fortasse loquitur conse-  
quenter, aliunde autem videtur id esse contra ratio-  
nem iustæ, & honestæ petitionis aliquid petere, quod  
scias impetrandum non esse, imo quod impetrare  
per talem orationem repugnat. Alii ergo admittunt  
illam orationem esse impetratoriam reparationis  
post lapsum, non tamen esse meritoriam eius etiam  
de congruo, quia minus requiritur ad impetrandū,  
quam ad merendum, quia meritum innititur iusti-  
tiæ, impetratio vero misericordiæ. Ita Aluar. de Au-  
xtl. disput. 59. n. 17. in princ. Sed neque hoc videtur  
consequenter dici, quia meritum de congruo non  
innititur proprie iustitiæ, sicut meritum de condi-  
gno, sed lato modo ut dicit decentiam diuinæ pro-  
uidentiae, quæ non repugnat peccatori. Et quoad  
hoc æquiparatur impetrationi, nam sicut impetra-  
tio fit intuitu præcedentis petitionis, ita quod sit ex  
tali merito de congruo, fit intuitu præcedentis obse-  
quii, ergo sicut peccatum subsequens non impedit,  
quin Deus recordetur præcedentis petitionis, ita  
non impedit quominus recordetur præcedentis ob-  
sequii tanquam meritorii saltem de congruo. Vtrum-  
que ergo concedo. Addo vero, illam impetrationem  
non esse infallibilem, quia eo ipso, quod homo cadit,  
deest illi perseverantia ad infallibilitatem necessaria.  
Potest autem interdum oratio impetrare si sit hone-  
sta, & ex gratia, etiam si careat aliqua conditione ne-  
cessaria, ut ex infallibili promissione efficaciam ha-  
beat.

Aliud dubium est, an possit iustus sibi de congruo  
mereri perseverantiæ donum. Aliqui Moderni ne-  
gant, putantque esse sententiam D. Thomæ in art. 9. *circa eandem*  
quia absolute negat meritum perseverantiæ, unde *partem ti-*  
videtur quodlibet meritum negare. Nam quando *Opinio 1.*  
vult vnum tantum meritum negare, & aliqua ad-  
mittere, illa distinguit, ut patet ex art. 6. de merito  
respectu alterius. Item ratio D. Thomæ, scilicet,  
quod perseverantia non est terminus, sed principium,  
non minus de merito congruo, quam condigno pro-  
cedere videtur. Et ita profecto videtur sentire Caietan-  
us in eodem articulo 9. & clarius in 10. vbi quod  
D. Thomas ait, omnia, quibus homo iuuatur ad per-  
ueniendum ad beatitudinem cadere sub merito sim-  
pliciter, intelligendum esse de habentibus rationem  
termini, ut excipiatur perseverantia. Interpretati  
autem sumus, meritum simpliciter, de quo ibi ser-  
mo, omne meritum gratiæ, siue de condigno, siue de  
congruo comprehendere.

Alii vero censent, iustos posse mereri de congruo  
perseuerantiæ in gratia. Ita tenet Vega, & incli-  
nant Moderni ad art. 9. D. Thomæ, quem de merito  
de condigno interpretantur, cum negat, posse iustum  
mereri perseverantiæ, & ita proposuit conclusio-  
nem D. Thomæ cum illo addito *de condigno*, Medina  
ibi, & latius exposuit Vazquez, & mihi placet expo-  
sitiō;

8. Ad sua-  
nem in 3.  
orationem  
iusti pro lap-  
sus repara-  
tione, esse  
meritoria  
augmentū  
gratiæ.

Non tamen  
ipsius repara-  
tionis etiam impe-  
tratorie.

Aluar. con-  
sequenter  
ait esse im-  
petratoriā  
nullatenus  
meritoria  
reparatiō-  
nis.

9. Dubium 2.  
circa eandem  
partem ti-  
Opinio 1.

10. Secunda o-  
pinio.



Approba-  
tur.

fitio, tum quia ratio D. Thomæ non plus probat, ut statim declarabo, tum etiam quia sicut admittit meritum perseverantiæ gloriæ, ita negat meritum perseverantiæ viæ, sed meritum perseverantiæ gloriæ est de condigno, ergo illud tantum negare voluit de perseverantia viæ: tum etiam quia in solut. ad 1. concedit posse iustum impetrare perseverantiam, quod autem iustus viator impetrat, mereri etiam potest saltem de congruo, si aliunde non repugnet, prout de perseverantia statim ostendemus. Vnde quod ibi ait D. Thomas, posse hominem impetrare, quod mereri non potest, de merito etiam de condigno intelligendum est: tum denique quia in art. 7. ubi D. Thomas voluit utrumque meritum negare circa reparationem post lapsum, utrumque etiam in specie distinguit, at de perseverantia non ita, sed simpliciter de merito loquutus est. Recte igitur quasi per antonomasiam, vel analogiam de merito de condigno exponitur. Atque hanc sententiam, si recte exponatur, veram esse existimo.

11. Aduertendum est ergo, quod supra dixi, perseverantiam in gratia, supponere gratiam ipsam, sicut Notatio pro approbata opinione quomodo iustus non mereatur perseverantiam. conservatio supponit rei productionem, & ideo in dono perseverantiæ non includi intrinsece auxilia omnia, quæ ad primam gratiam consequendam conferuntur, sed post gratiam adeptam inchoari. Vnde fit, ut perseverantiæ donum in rigore incipiat intrinsece à primo auxilio efficaci, quod post iustificationem datur in ordine ad seruandum aliquod præceptum, ac subinde cætera complectatur, quæ discursu temporis ad seruanda præcepta, & vitanda peccata vsque ad mortem dantur. Si ergo donum perseverantiæ hoc modo sumatur, sicut non potest iustus illud de condigno mereri, ita neque de congruo. Ratio est, quia etiam meritum de congruo esse debet ab auxilio, ergo primum meritum de congruo, quod homo habet post iustificationem, supponit auxilium efficax per quod ad perseverandum tendit, ergo illud auxilium est primum, quod intrinsece donum perseverantiæ inchoat. At illud auxilium non potest cadere sub merito de congruo hominis iustificati, ergo nec donum perseverantiæ, ut illud includit, potest sub merito de congruo cadere. Quem discursum de merito de condigno late prosequuti sumus, & hic potest cum proportionem applicari. Eodemque probatur, non posse iustum impetrare donum perseverantiæ sic sumptum, quia oratio impetrans perseverantiam supponit auxilium efficax ad orandum, quod impetrare non potest, cum tamen illud auxilium ad dictum perseverantiæ donum intrinsece pertineat.

12. Alio vero modo sumitur perseverantia, seu perseverantiæ donum, quatenus inchoatur extrinsece à primo auxilio efficaci post iustificationem dato ad perseverantiam aliquo modo procurandam, ut ad petendam illam, vel aliquod illius propositum, aut desiderium habendum, vel aliquid simile. Et in hoc sensu sumptis sine dubio August. perseverantiam li. de Bono persever. c. 2. & 17. cum dixit, posse nos impetrare orando perseverantiæ donum, sicut donum castitatis, ac sapientiæ. Et in eodem sensu loquutus est D. Thom. in d. art. 1. Estque res certissima, nam petitio perseverantiæ iusta est, & communis fidelibus, imo inclusa in illa petitione orationis Dominicæ, Et ne nos inducas in tentationem, vel etiam in illa, Sanctificetur nomen tuum, ut ex Cypriano supra refert Augustinus. Ergo de se est impetratoria, ut in simili supra probatum est, & late ostendit August. d. lib. de Perseuer. cap. 6. De perseverantia ergo sic sumpta verissimum est, posse iustum illam de congruo mereri. Ad quod suadendum est argumentum ex impetratione iuxta eundem Augustin. in epist. 105. & 106. ad hanc argumentandi rationem à nobis supra expositum. Vnde idem August. in dicto cap. 6. de Dono persever. verbo, merendi usus est. Ratione probatur à priori,

Idem Aug.  
suadetur.

quia perseverantia in dicta acceptione, supponit gratiam tam sanctificantem, quam auxiliantem, quæ possit esse principium actus meritorii, ergo ex hac parte non repugnat cadere sub tale meritum, cum non sit principium eius. Aliunde vero quavis ex natura sua non sit terminus, ad quem gratia per se tendit, hoc etiam non obstat ad meritum de congruo, quavis obstat merito de condigno, ut supra dictum est, ergo nihil est, quod obstat: nam aliæ conditiones non desunt, ut per se constat. Minor probatur in primis ratione generali sæpe repetita, quod ad meritum de congruo conditiones pauciores, quam ad meritum de condigno requirantur, ergo cum in præsentia aliæ ad meritum necessariæ inveniuntur, ad meritum de congruo sufficient, quavis hæc desit. Deinde demonstratur à simili, nam hæc etiam conditio deest in vno iusto respectu alterius, & tamen potest vnus alteri mereri de congruo perseverantiam, ut statim dicam, ergo multo magis sibi, quia iam supponit primam gratiam, & per peccatum nondum interruptam.

Et ratione  
a priori.

Potest autem de hoc merito, quæri, an habeat certam promissionem absolutam, ita ut ratione illius infallibiliter effectum habeat. Quod dubium mouet de impetratione Medina dicto art. 9. Negatque posse iustum per orationem infallibiliter perseverantiam impetrare. Vnde fit consequens, ut etiam promissionem neget. Probat, quia alias homo iustus præsertim post multa merita, petens perseverantiam infallibiliter illam obtineret: consequens est falsum, tum quia viri sanctissimi post multas similes orationes sæpe cadunt, tum etiam quia alias iustus sicorans posset esse securus, & absque timore, & tremore salutem suam operari, quod videtur esse contra Paulum. At vero P. Vazq. in eodem artic. contrarium sentit, fundaturque in generali promissione facta orationi: Petite, & accipietis, &c. Matt. 7. Et, siquid petieritis, &c. Respondet Medina, sub illa promissione non comprehendit perseverantiam, quia non est conditio viatoris, cuius arbitrium est flexibile, quandiu non pervenit ad ultimam terminum. Sed hoc non videtur admittendum, tum quia licet perseverantia per intrinsecam impeccabilitatem sit propria comprehensoris, nihilominus perseverantia per auxilium Dei, quod non aufert libertatem peccandi, donum est viæ multis iustis communicatum: tum etiam quia alias irrationabilis esset petitio perseverantiæ, sicut esset stultum petere à Deo in hac vita impeccabilitatem beati: tum denique quia si illa ratio solida esset, non posset impetrari perseverantia, vel saltem non posset cum magna fiducia peti.

13. Mihi dicendum videtur, duobus modis posse intelligi, iustum mereri, vel impetrare donum perseverantiæ. Primo per vnum actum, vel per plures in certo tempore, vel vsque ad certum instantem vitam factos, impetrando perseverantiam, & quasi confirmationem in gratia pro reliquo tempore vitæ. Secundo successiue per totum vitæ tempus quasi per partes perseverantiam impetrando, v. g. nunc impetrando auxilium efficax ad non cadendum in præsentia occasione, & post illam iterum orando, & impetrando aliud auxilium ad seruandum præceptum iterum occurrens, & sic consequenter semper orando, & nunquam deficiendo. Dico ergo, priorem modum merendi, vel impetrandi perseverantiam non esse infallibilem. Hoc suadet à posteriori argumentum Medina, à priori vero ratio est, quia nulla extat de hac re diuina promissio. Quod quidem respectu meriti manifestum est, quia sub nomine meriti, aut præmii nulla inuenitur talis promissio. Quoad impetrationem vero probatur, quia ex promissione facta orationi talis infallibilitas colligi non potest. Probat, quia illa promissio facta est sub certis conditionibus, quibus non concurrentibus oratio non infallibiliter impetrat, ut diximus lib. 1. de Orat. à cap. 23.

13.

An meritum  
perseverantiæ fundetur in promissione diuina.

Quid Vazquez?

14.

Notatio pro  
decisione.

Decisionis  
promissio-  
tum primæ.  
Vnde probatur.



pit. 3. vna autem est perseverantia, vt ibidem diximus cap. 26. Ergo ipsa perseverantia est quasi principium infallibilis impetrationis, ergo non potest esse terminus eiusdem infallibilis impetrationis. Nam sicut principium meriti non cadit sub merito, ita nec principium impetrandi cadit sub impetrationem.

15.  
*Obiectio  
contra pro-  
ximè dicta.*

Dices, conditionem perseverandi requisitam ad infallibilem impetrationem orationis ratione promissionis non esse perseverantiam in gratia, nam etiam in oratione peccatoris illa conditio postulat, cum tamen ille sic orans in gratia perseverare non possit: solum ergo requiritur perseverantia in ipsa met oratione, ergo non repugnat perseverantiam in orando, esse principium perseverandi in gratia. Respondetur primo, quauis absolute loquendo, oratio possit esse impetratoria, etiam si orans non sit in gratia, nihilominus, hanc orationem, qua petitur perseverantia in gratia ratione reposita, quæ intrinsece gratiam supponit, postulare gratiam in orante, vt impetratoria sit, & consequenter postulare perseverantiam in gratia, vt infallibiliter impetratoria sit quia vt oratio habeat perseverantiam debitam, perdurare debet cum illis circumstantiis moralibus, quas à principio habere etiam debuit, vt congruè fieret. Vnde eo ipso, quod nouum impedimentum ponitur effectui orationis, deficit perseverantia in orando, saltem debito modo. Quod etiam in exemplo allato de oratione peccatoris explicari potest, quia si oratio eius per nouum peccatum mortale interrumpatur, deficit perseverantia ad infallibiliter impetrandum, & ita etiam in illo requiritur perseverantia in conditione persone, non quidem quoad statum gratiæ, sed quoad hoc saltem, vt non deterior fiat. Nam licet fortasse hoc non sufficiat, vt talis oratio nunquam impetret, vt supra tetigi, sufficere tamen videtur, vt etiam ex vi promissionis non infallibiliter impetret.

16.  
*Respondetur  
secundo.*

Secundo respondeo, concedendo ad infallibilem impetrationem ex promissione formaliter loquendo, esse necessariam perseverantiam in orando, & consequenter dico, si quis oret perseveranter petendo perseverantiam in gratia, infallibiliter eam esse impetraturum, non tamen illo primo modo, quem hactenus negauimus, sed alio secundo modo prius declarato. Atq; ita dicimus secundo, iustum perseverando debito modo in orationis instantia, & frequentia, posse successiue infallibiliter obtinere perseverantiam vsque ad mortem. Probatur, quia perseverantia in orando ad hanc impetrationem necessaria non est tantum duratio aliqua vnius, vel alterius petitionis pro aliquo tempore, hoc enim nec definiri potest, nec cum fundamento affirmari. Neq; esset prudens oratio, qua quis peteret sibi dari perseverantiā pro toto tempore futuræ vitæ, etiam sine noua diligentia procurandi eandem perseverantiam. Neq; est, cur credamus, talem promissionem esse alicui orationi factam. Igitur perseverantia orationis in tali materia requisita est, vt non semel tantum, aut iterum fiat, sed vt toto tempore vitæ duret, & præsertim vt in occurrentibus occasionibus seruandi mandata, aut vincendi tentationes cum debita fiducia repetaur. Sic enim fiet, vt procedendo ab vno actu ad alium bene operando, & conuenienter orando, infallibiliter perseverantiam consequatur.

17.  
*Exponitur  
dictum pro  
nuntiatum*

Hæc autem infallibilitas non conuenit huic merito de congruo ratione sui (vt ita dicam) sed ratione impetrationis, quæ proprie soli orationi, seu petitioni, vt talis est, respondet. Ratio est, quia hæc infallibilitas solum fundatur in promissione diuina, quæ non inuenitur facta operibus iustorum, quatenus meritorius de congruo, sed tantum orationi. Quare vt fructus huius meriti certior sit, adiungenda semper est petitio perseverantiæ. Et eadem ratione, non solum orandum est, vt non peccemus, sed vt in oratione perseveremus, quia neque oratio, neque perseverantia in illa potest sine gratia Dei fieri, neque sine

congrua vocatione fieri. Et ita totum hoc meritum, & impetratio initium habere debet ab aliquo auxilio sine merito, vel impetratione collato, vt paulo antea dixi, & in dicto c. 26. de Orat. & ita videtur explicare hoc meritum perseverantiæ August. in locis ex lib. de Bono persever. allegatis.

Atque ex his expeditur tertium dubium, quod 18.

hic proponitur, an iusti possint sibi mereri de congruo alia dona gratiæ? Quod intelligi potest, vel de ea eadem donis gratiæ gratis datæ, vel gratum facientis. De i. partem prioribus nihil à Theologis traditum, vel ex Scripturis, aut Patribus habemus. Videtur autem dicendum, has gratias regulariter non dari ex aliquo merito accipientis, sed eas diuidere Spiritum Sanctum, reatur in- sicut vult, vt Paulus ait. ad Corint. 12. propter quod sicut. quali per antonomasiam gratiæ gratis datæ appell- Quid de- lantur. Et ratio esse potest, quia cum solum dentur gratis gra- propter commune bonum Ecclesiæ, in earum colla- tis datis. tione non ad meritum recipientis respicitur, sed ad consilium voluntatis diuinæ hæc bona sic dispensantis. Hoc tamen non obstante, verisimile est sæpe conferre Deum iusto aliquos actus, & effectus harum gratiarum propter meritum eius, hoc enim ex historiis, & factis Sanctorum sufficienter colligi videtur. Tale autem meritum non est de condigno, quia neque ex natura rei actus gratiæ sanctificantis ordinantur ad huiusmodi præmia, neque de illis habent diuinam promissionem, de qua nobis constat. Erit ergo meritum de congruo, quia congruum est, Deum per Sanctos suos mirabilia operari. Et ideo ordinarie Deus huiusmodi gratias excellentioribus sanctis confert in testimonium etiam virtutis ipsorum. Et credibile est quando hoc titulo illas tribuit, tali modo eas donare, vt ad sanctitatis, ac fidei, & humilitatis, ac gratitudinis illis profint, sub qua ratione ad dona gratiæ sanctificantis pertinebunt.

De altero igitur membro gratiæ nimirum sanctificantis dicendum, cum habitualis, vel actualis esse possit, habitualement non cadere sub hoc merito iusto, vt in principio capituli dixi, actuale vero cadere. Hoc vltimum probatur ex dictis, quia iustus mereri potest de congruo donum perseverantiæ, quod quidem in auxiliis gratiæ sanctificantis consistit, ergo, &c. Item supra dictum est, posse peccatorem per bonum actum ex primo auxilio, mereri secundum, & sic deinceps, ergo multo magis potest iustus mereri hæc auxilia ad eundem modum, ostensum est autem supra, non mereri illa de condigno, ergo superest, vt de congruo illa mereatur. Et simile argumentum sumi potest ab impetratione, quia melius potest iustus hæc dona impetrare, quam peccator, & in his personis viatoribus, præsertim iustis sit magnum argumentum ab impetratione ad meritum de congruo, vt sæpe dictum est. Vnde infero, posse iustum mereri de congruo non solum auxilia sufficientia, sed etiam efficacia, nam ad perseverandum in gratia, talia requiruntur. Neque obstat, quod ea non possit mereri de condigno, vt supra diximus, quia facilius est mereri de congruo, quia pauciores conditiones requirit. Dices, ergo saltem mediate poterit iustus mereri etiam de congruo augmentum gratiæ, quod supra negauimus. Et sequela patet, quia merendo auxilium efficax, per illud consequenter merebitur augmentum gratiæ. Respondetur, augmentum illud vere non dari proprie, & per se, nisi propter meritum de condigno, non est tamen inconueniens, quod meritum de condigno manet aliquo modo ex merito de congruo, quod solum improprie, & per modum causæ per accidens meritum talis augmenti dici potest.

Quartum dubium esse potest, an iustus possit sibi de congruo mereri temporalia bona. Sed hoc ex dictis soluitur: nam si illa bona considerentur vt vtilia ad vitam æternam, possunt iusti illa de congruo mereri, sicut alia gratiæ auxilia, ad quæ reducuntur,

19.  
*Quid de  
gratia san-  
ctificante  
tum habi-  
tuali, tum  
actuali.*

*Occurritur  
obiectioni-  
bus insur-  
gentibus.*

20.  
*Quartum  
dubium ad  
huc circa  
primam par-  
tem tituli.*



Cap. præced. a num. 26.

cuntur, ut supra diximus. In quo potest obiter notari, ex his bonis non plura mereri eum, qui iustior est, vel melius operatur, sed in ea quantitate, aut occasione illa mereri, qua sibi sunt utiliora futura. Et secundum hunc respectum obseruanda est proportio inter tale meritum cum tali præmio non secundum absolutam quantitatem talium bonorum. Vnde fieri interdum poterit, ut iustus potius mereatur de congruo paupertatem, quam diuitias. Vnde si talia bona absolute considerentur, non videntur proprie cadere sub hoc merito supernaturali etiam de congruo, quia non sunt simpliciter bona, imo in ordine gratiæ sunt veluti indifferentia, quia sæpe plus ob sunt, quam profunt, & ideo nec absolute desideranda, nec petenda sunt, ac proinde apud Deum non computantur in præmium, sed quando expedit, quasi pro corollariis dantur, iuxta illud Matth. 6. *Hæc omnia adiicientur vobis*, ut ibi Maldonat. bene notauit.

21.  
Pro 2. tituli  
liparte po-  
nitur regu-  
la.

Vltimo ex dictis definitur facile altera pars huius capituli, quid possit iustus aliis de congruo mereri, est ergo regula, posse iustum alteri mereri de congruo, quod sibi potest, & aliquid amplius. Hoc vltimum declaratur, quia potest alteri mereri primam gratiam, ut docet Diuus Thomas dicta q. 114. art. 6. & omnes Theologi, cum tamen sibi non possit illam mereri. Et ratio est, quia hoc meritum supponit primam gratiam in merente, non tamen in eo, cui meretur. Sed queri potest, de qua prima gratia hoc intelligendum sit. Respondeo, in primis id certum esse de prima gratia auxiliante, etiam efficaci, ut communiter docent Theologi, & Patres de vocatione Pauli, quam Stephanus illi meruit. Et ratio est, quia illa gratia licet sit prima respectu recipientis, supponit gratiam, & sanctitatem in orante, & ideo in illo concurrunt omnia ad huiusmodi meritum necessaria. Idem sentit D. Thomas in illo articulo, nam absolute loquitur de prima gratia, quæ simpliciter dicta solet sanctificantem significare. Et ratio D. Thomæ est, nimirum, quia congruum est, ut Deus secundum amicitiam proportionem impleat iustum desiderium de salute alterius hominis iusti, qui voluntatem ipsius Dei implet. Estque hæc sententia simpliciter vera. Aduerto tamen cum Henrico. Quod lib. 1. q. 22 non posse iustum mereri alteri primam gratiam habitua-lem immediate, & sine præuia dispositione sufficienti in adulto, vel sine sacramento in paruulo, quia hoc est contra ordinariam legem Dei, ac proinde quasi miraculosum in ordine gratiæ, quod autem huiusmodi est, non cadit sub ordinarium meritum. Dicitur ergo iustus posse mereri alteri primam gratiam, quia potest illi mereri vel applicationem Sacramenti, vel vocationem congruam, etiam ad contritio-

nem in adulto, cum quibus causis est per se, & infallibiliter coniuncta prima gratia.

Et hinc constat, posse iustum mereri alteri reparationem post lapsum, quia non est difficilius remissio secundæ peccati, quam primæ, neque infusio primæ gratiæ, quæ secunda vice, quam quæ prius fuerat facta. Accedit, quod ex parte merentis eadem conditiones ad hoc meritum necessarie ita concurrere possunt respectu reparationis post lapsum, sicut respectu remissionis primæ peccati. Et alioqui lapsus alterius non mortificat meritum iusti, sicut lapsus proprius, & ideo minor est difficultas in merendo alteri reparationem post lapsum, quam in merendo sibi ipsi, & ideo omnes auctores hoc meritum respectu alterius admittunt, quanuis respectu ipsiusmet merentis sint variæ opiniones, ut supra vidimus. Simili modo sequitur, posse iustum mereri alteri perseverantiam in gratia eo saltem modo, quo potest illam mereri sibi. Quia potest iustus mereri alteri vocationem efficacem ad primam dilectionem Dei super omnia, vel ad contritionem, ergo eadem ratione potest illi mereri de congruo secundum, & tertiam dilectionem, & auxilium efficax ad seruanda semel & iterum præcepta. Existimo tamen, non extendi hoc meritum ad merendum alteri vno actu diuturnam perseverantiam, & quasi confirmationem in gratia, quia si iustus non potest sibi hoc mereri, minus poterit alteri quia ratio huius meriti magis vrget respectu ipsiusmet merentis, & alioqui inconueniens, seu incongruitas, quæ respectu sui in tali merito consideratur, eadem est respectu alterius. Satis ergo est, quod possit iustus, repetitis meritis, & orationibus mereri alteri in singulis opportunitatibus auxilium efficax ad perseverandum. Et ad eundem modum sentiendum est de merito aliorum auxiliorum, vel etiam temporalium bonorum, quatenus ad salutem alterius utilia sunt futura. Prædestinationem autem non potest purus homo iustus alteri mereri, quia eo ipso, quod tale meritum sit medium ad alterius prædestinationem exequendam, est effectus prædestinationis eiusdem, & ideo non potest esse causa eiusdem, ut latius in materia de Prædestinatione dictum est. Tandem poterat hic queri, an possit iustus viator mereri de congruo non solum alteri viatori, sed etiam beato saltem accidentalem gloriam vel intrinsecam, vel extrinsecam per honorem, & claritatem nominis apud alios. Sed hoc punctum tractaui de impetratione lib. 1. de Orat. cap. 14. & ibi dicta hic possunt cum proportionem applicari, & ideo hæc de Merito dixisse sufficiat, atque hic finis esto vniuersæ tractationis de Gratia, quam nobis etiam finalem Deus impetiat.

22.  
1. corollarium ex dicta regula.

2. corollarium.

Remissio dubij.

Notandum  
Henric.

F I N I S.

INDEX



# INDEX LOCORVM

## SACRÆ SCRIPTVRÆ,

### QVÆ IN HOC VOLVMI- NE CONTINENTVR.

#### Genes.

- 4.5. **R**espexit Dominus ad Abel, & ad munera eius, lib. 12. c. 14. n. 14.  
17.1. Ambula coram me, & esto perfectus, libr. 6. cap. 7. num. 21.  
15.6. Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam, late exponitur, l. 8. c. 22. à n. 17. & l. 7. c. 14. num. 43.

#### Deuteronomii.

- 6.4. Audi Israel, Dominus Deus noster, &c. l. 7. c. 14. n. 54.

#### Reg.

- 1.31.6. Mortuus est ergo Saul propter iniquitates suas, libr. 11. cap. 2. à n. 8.  
2.12.13. Peccavi Domino, Dominus quoque, &c. l. 7. c. 13. n. 22.  
2.12.22. Quis scit, si forte donet eum mihi Dominus, l. 7. c. 15. n. 23.  
2.12.25. Et Dominus dilexit eum, & vocavit nomen eius, amabilis Domino, l. 7. c. 1. n. 13.

#### Paralipomenon.

- 2.19.2. Impio praebeas auxilium, &c. Idcirco iram Domini mereris, sed bona opera inuenta sunt in te, lib. 10. c. 38. n. 6.

#### Iob.

- 9.2. Non iustificabitur homo compositus Deo, l. 7. c. 7. n. 38.

#### Psalmi.

- 14.2. Qui ingreditur sine macula, l. 10. c. 1. n. 9.  
31.1. Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, & infra: Beatus vir, cui non imputauit Dominus peccatum, l. 7. c. 10. n. 9. & n. 11. vsque ad 16.  
70.5. Tu es patientia mea, lib. 7. c. 7. n. 36.  
110.2. Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius, lib. 7. c. 14. n. 45.

#### Prouerbia.

8. Preparatur voluntas à Domino, iuxta septuaginta, l. 8. c. 7. n. 6.  
20.9. Quis potest dicere, mundum est cor, l. 9. c. 9. n. 19.  
24.16. Sepries in die cadet iustus, lib. 11. c. p. 3. n. 15. & cap. 4. n. 15. 16. & 18.

#### Ecclesiastes.

- 9.1. Nescis homo utrum amore, an odio dignus sit? lib. 9. cap. 9. à n. 14. vsque ad 18.

#### Ecclesiasticus.

- 5.5. De propitiato peccato noli esse sine metu, l. 9. c. 9. n. 5.  
18.1. Qui viuit in aeternum creauit omnia simul, l. 8. c. 23. n. 14.  
31.10. Qui potuit transgredi, &c. l. 10. c. 7. n. 6.

#### Isaias.

- 3.10. Dicite iusto, quoniam bene, quoniam fructum adinuentio-  
rum suarum comedit, l. 12. c. 3. n. 3.  
11.2. Requiescet super eum Spiritus Domini, l. 6. c. 10. n. 4.

#### Ieremias.

- 1.5. Antequam exires de vultu, sanctificauit te, l. 6. c. 1. n. 14.

#### Ezechiel.

- 18.24. Si auerterit se iustus, &c. l. 11. c. 1. n. 7. & c. 2. n. 10.  
& 13. & c. 3. n. 7.

- 33.12. Impietas impij non nocebit ei, l. 8. c. 9. n. 11.

#### Daniel.

- 1.11. Condemnabis is caput meum regi, l. 7. c. 6. n. 12.

#### Oseas.

- 4.7. Secundum similitudinem eorum, sic peccauerunt mihi, lib. 7. cap. 14. n. 51.  
4.10. Fornicati sunt, & non cessauerunt, ibid.

#### Pars 3.

#### Matthæus.

- 5.20. Nisi abundaueris iustitia vestra plusquam Phariseorum, &c. l. 7. c. 6. n. 5.  
5.25. Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, lib. 12. cap. 6. num. 10.  
5.46. Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? lib. 12. cap. 12. n. 6.  
7.21. Non omnis, qui dicit mihi Domine, l. 11. c. 5. n. 6.  
9.3. Confide fili, remittuntur tibi peccata tua, lib. 8. cap. 18. n. 2. & cap. 21. n. 5.  
9.3. Videns Iesus fidem illorum, ibidem.  
9.12. Fides tua te saluam fecit, l. 8. c. 21. n. 7.  
10.20. Dabitur vobis in illa hora quid loquimini, non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus, &c. l. 12. c. 19. n. 14.  
10.42. Quicumque potum dederit, calicem aque frigidae, &c. l. 1. c. 3. num. 36.  
11.30. Iugum meum suauis, l. 10. c. 1. n. 14.  
18.24. Et ablatus est ei vnus, qui debebat, &c. l. 7. c. 14. n. 51.  
19.17. Si vis ad vitam ingredi, l. 10. c. 1. n. 8.  
20.15. An non licet mihi quod volo facere? l. 12. c. 31. n. 8.

#### Lucas.

- 7.47. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, l. 8. c. 10. explicatur late.  
7.50. Fides tua te saluam fecit, l. 8. c. 21. n. 8.  
8.50. Crede tantum, & salua eris, l. 8. c. 21. n. 9.  
15.17. Quanti mercenarii in domo Patris mei, &c. l. 12. c. 12. n. 6.  
17.10. Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, &c. l. 7. cap. 14. n. 55. & l. 12. c. 5. n. 6. ubi late exponitur.  
21.3. Vidua haec pauper plusquam omnes misit, l. 12. c. 6. n. 11.

#### Ioannes.

- 1.12. Dedit eis potestatem filios Dei fieri, l. 11. c. 5. n. 6.  
4.14. Fiet in eo fons aquae v. u. salientis in vitam aeternam, lib. 7. cap. 2. num. 3.  
13.18. Ego scio quos elegerim, l. 10. c. 4. n. 5.  
14.17. Vos autem cognoscetis eum, l. 9. c. 9. n. 25.  
15.6. Si quis in me non manserit, &c. l. 8. c. 13. n. 3.  
14.23. Si quis diligit me, &c. Ad eum veniemus, l. 6. c. 8. n. 13.  
15.7. Si manseritis in me, &c. l. 11. c. 5. n. 6.

#### Acta Apostolorum.

- 9.5. Saule, Saule quid me persequeris? l. 12. c. 19. n. 16.  
13.38. Notum sit vobis viri fratres, quia, &c. l. 7. c. 6. n. 13.  
23.3. Percutiet te Deus, l. 9. c. 7. n. 15.

#### Ad Romanos.

- 1.17. Iustitia enim Dei in eo reuelatur ex fide l. 8. c. 21. n. 12.  
1.32. Cum iustitiam Dei cognouissent, non intellexerunt, l. 7. c. 6. n. 2.  
2.14. Factores legis iustificabuntur, l. 9. c. 2. n. 16.  
3.22. Iustitia Dei per fidem Iesu Christi, l. 8. c. 21. n. 10.  
4.2. Si Abraham ex operibus iustificatus est, l. 7. c. 6. n. 4. & lib. 8. cap. 1. num. 4.  
4.3. Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam, l. 7. c. 7. à n. 38. vsque ad 40. & l. 8. c. 16. n. 5.  
4.4. Et autem, qui non operatur, merces non imputatur, &c. l. 7. c. 10. n. 9. & n. 11. vsque ad 16. & l. 12. c. 1. n. 11.  
4.25. Traditus est propter delicta nostra, l. 7. c. 6. n. 25. & c. 7. n. 6. & c. 11. n. 9.  
5.5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, l. 6. c. 13. n. 3.  
5.15. Non sicut delictum, ita & donum, l. 7. c. 1. n. 37.

#### Ccē



## Index locorum Sacrae Scripturae.

- 7.23. Vides aliam legem in membris meis, l. 9. c. 7. n. 5. & 6. & 10. vsque ad 13. & n. 20. & l. 10. c. 2. n. 10.  
 8.1. Nihil ergo damnationis est istis, l. 10. c. 1. n. 14.  
 8.10. Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est, lib. 7. c. 7. n. 7.  
 8.14. Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt, lib. 7. cap. 2. n. 3.  
 8.16. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, l. 9. c. 9. n. 26 & l. 12. c. 14. n. 4.  
 8.18. Existimo enim, quod non sunt condigna passiones huius temporis, & c. l. 12. c. 1. n. 17.  
 8.29. Quos praesciuit, & predestinavit, l. 11. c. 2. n. 12.  
 8.35. Quis ergo nos separabit a charitate Christi? l. 11. c. 1. n. 18.  
 8.38. Certus sum enim, quia neque mors, & c. l. 9. c. 10. n. 17.  
 11.29. Sine penitentia enim sunt dona, & vocatio Dei, lib. 11. cap. 3. n. 12.

### 1. Corinth.

- 2.12. Nos autem non spiritum huius mundi, & c. l. 9. c. 9. n. 27.  
 4.4. Nihil mihi conscius sum, lib. 7. c. 6. num. 22. & lib. 9. cap. 9. num. 22.  
 6.9. Neque fornicarij, & c. lib. 10. c. 1. num. 6. & 7. & l. 11. c. 1. n. 12. & c. 3. n. 6.  
 6.11. Haec quidem fecistis, sed abluti estis, & c. lib. 7. cap. 6. n. 24. & c. 7. n. 8.  
 7.25. Tanquam misericordiam consequutus a Deo, ut sim fidelis, l. 8. c. 12. n. 3.  
 9.17. Si volens hoc ago, mercedem habeo, l. 12. c. 3. n. 2.  
 9.27. Ne forte cum alijs pradicauero, & c. l. 10. c. 8. n. 12. & l. 11. c. 1. n. 10. & c. 2. n. 10.  
 13.2. Si habuero omnium fidem, ita ut montes, & c. l. 8. c. 17. n. 4. & l. 11. c. 5. n. 5.  
 13.8. Charitas nunquam exiit, l. 11. c. 1. n. 18.  
 15.10. Abundantius omnis laboravi, & c. l. 12. c. 19. n. 14.

### 2. Corinth.

- 1.12. Nam gloria nostra haec est testimonium conscientiae nostrae, l. 9. c. 10. n. 16.  
 1.22. Vixit nos Deus, qui & signauit, l. 7. c. 1. n. 38.  
 3.3. Epistola istius Christi manifestata, l. 7. c. 7. n. 8.  
 3.18. Nos autem reuelata facie in eandem imaginem, lib. 7. cap. 2. num. 9.  
 4.4. Euangelij gloriae Christi, l. 7. c. 1. n. 6.  
 8.11. Si voluntas prompta est secundum id quod habet, lib. 12. cap. 6. n. 13.  
 12.7. Ne magnitudo reuelationum extollat me, l. 9. c. 7. n. 15.

### Ad Galatas.

- 2.20. Vivo ego, iam non ego, & c. l. 12. c. 19. n. 14. & 16.  
 3.8. Promittens autem Scriptura, quia ex fide iustificat gentes Deus, l. 7. c. 6. n. 13.  
 3.12. Lex autem non est ex fide, sed qui fecerit ea, viuet in illis, l. 7. cap. 6. n. 7.  
 5.4. Euacuati estis a Christo, l. 11. c. 6. n. 4.

### Ad Ephesios.

- 1.4. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, & c. l. 8. c. 12. n. 3. & l. 7. c. 14. n. 21.  
 1.5. & 6. Qui predestinavit nos, & c. in laudem gloriae gratiae suae, l. 7. c. 1. n. 11.  
 2.8. Saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis, & c. lib. 8. cap. 22. num. 2.  
 4.7. Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram, l. 8. c. 9. n. 18. & l. 9. c. 1. n. 5.  
 4.24. Induite nouum hominem, qui secundum Deum, & c. lib. 7. cap. 1. n. 4.

### Ad Philippenes.

- 1.6. Quia, qui cepit in vobis bonum opus, perficiet, & c. l. 10. c. 4. n. 4.  
 1.29. Vobis donatum est pro Christo, & c. l. 10. c. 4. n. 18.  
 2.12. Cum metu, & tremore vestram salutem operamini, l. 10. c. 4. n. 4. & l. 11. c. 1. n. 7. & l. 12. c. 7. n. 6.

### Ad Colossenses.

- 1.19. Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem, & c. lib. 7. cap. 1. n. 11.  
 3.9. Spoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum, lib. 7. cap. 1. n. 12.

### 1. Ad Timotheum.

- 1.5. Finis praecepti charitas, l. 11. c. 1. n. 9.

### 2. Ad Timotheum.

- 2.5. Non coronatur, nisi qui legitime certauerit, lib. 12. cap. 3. numer. 2.  
 2.19. Firmissimum fundamentum Dei, l. 10. c. 4. n. 19.  
 4.6. Bonum certamen certavi, & c. in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, l. 12. c. 3. n. 2. & c. 16. n. 3.

### Ad Titum.

- 1.16. Confitentur se nosse Deum, factis autem negant, lib. 11. c. 5. num. 23.  
 3.5. Non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, & c. l. 7. c. 9. n. 17.  
 3.5. Saluos nos fecit per lachryrum regenerationis, l. 6. c. 9. n. 11.

### Ad Hebraeos.

- 6.4. Impossibile est enim eos, qui semel sunt illuminati, lib. 11. cap. 1. n. 9.  
 6.10. Non enim iniustus est Deus, l. 11. c. 2. n. 13. & l. 12. c. 27. n. 3. & c. 30. n. 26.  
 11.1. Est autem fides sperandarum substantiarum rerum, lib. 8. cap. 15. num. 3.  
 11.4. Testimonium consecutus est, esse iustus, l. 7. c. 7. n. 17.  
 11.6. Sine fide autem impossibile est placere Deo, l. 8. c. 16. num. 6 late explicatur ibid.

### Iacobus.

- 2.10. Quicumque legem seruauerit, offendas autem in vno factus es omnium reus, l. 11. c. 1. n. 12. & c. 3. n. 7.  
 2.14. Quid proderit si fidem quis dicat habere? l. 11. c. 1. n. 18.  
 2.21. Abraham pater noster, nonne ex operibus iustificatus est, lib. 8. c. 22. a n. 17. late, & l. 12. c. 10. n. 18.

### 1. Petri.

- 4.8. Charitas operit multitudinem peccatorum, l. 7. c. 13. n. 4.  
 2. Petri.  
 1.4. Pretiosa nobis promissa donauit, & c. l. 6. c. 12. n. 10. & ca. 13. n. 12. & c. 5. n. 5. & l. 7. c. 1. n. 18.  
 1.10. Salutate vbi per bona opera, & c. l. 9. c. 9. n. 29.

### 1. Ioannis.

- 1.9. Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, l. 7. c. 13. n. 17.  
 2.4. Si quis dicit se nosse eum, l. 7. c. 18. n. 3. & l. 11. c. 6. n. 23.  
 2.19. Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, l. 10. c. 4. n. 5. & l. 11. c. 2. a n. 15. late.  
 3.1. Videte qualem charitatem dedit nobis pater, lib. 6. cap. 13. num. 2. & 3.  
 3.2. Nunc filij Dei sumus, l. 6. c. 12. n. 10.  
 3.3. Omnis, qui habet hanc spem, sanctificat se, l. 11. c. 5. n. 22.  
 3.6. Omnis, qui in eo manet, non peccat, lib. 11. c. 1. n. 14. vsque ad 17. & c. 3. n. 7.  
 3.7. Qui facit iustitiam, iustus est, l. 7. c. 7. n. 17.  
 3.14. Nos scimus, quoniam translati sumus, & c. l. 9. c. 10. n. 15.  
 3.15. Omnis, qui odit fratrem suum homicida est, l. 12. c. 6. n. 10.  
 3.16. In hoc cognouimus charitatem Dei, l. 9. c. 10. n. 16.  
 4.7. Omnis, qui diligit, ex Deo natus est, l. 6. c. 13. n. 4.  
 4.8. Qui non diligit, non nouit Deum, l. 11. c. 5. n. 21.  
 4.10. Non quasi nos dilexerimus, l. 8. c. 13. n. 1.  
 4.13. In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, & ipse in nobis, l. 9. c. 9. n. 28.  
 4.18. Perfecta charitas foras mittit timorem, l. 8. c. 19. n. 10.

### Apocalypsis.

- 2.4. Sed habeo aduersum te, quod charitatem tuam primam reliquisti, l. 11. c. 1. n. 9. & l. 12. c. 38. n. 6.  
 3.2. Scio opera tua, quia nomen habes, quod viuas, & c. non enim inuenio opera tua plena, l. 12. c. 14. n. 7.

F I N I S.

INDEX






# INDEX

# CONCILIORVM QVÆ IN HOC VOLV- MINE CONTI- NENTVR.

Arausican. primum.

**Can. 4.**  I quis vt à peccato purgemur voluntatem nostram DEum expectare contendit, non autem vt et am purgari velimus per Sancti Spiritus infusionem, &c. *Lib. 6. capit. 1. num. 3.*

**Can. 18.** Debetur merces de bonis operibus si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant *lib. 12. c. 1. n. 8 & c. 7. num. 5. & c. 30. n. 3.*

**Can. 20.** Multa sunt in homine, quæ non facit homo, *lib. 6. capit. 1. num. 10.*

**Can. 21.** Sicut eius, qui volentes in lege iustificari, & à gratia exciderunt, &c. *l. 8. c. 22. n. 5.*

Viennense.

In Clement. vnica de Summæ Trinit. Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum applicatur, &c. opinionem secundam, quæ dicit tam paruulis, quam adultis in Baptismo gratiam, & virtutes conferri, &c. probabiliorem duximus, *l. 6. c. 3. n. 7. & l. 7. c. 11. n. 9.*

Moguntinum vltimum.

**Cap. 7.** Cum per Christi meritum, &c. *l. 7. c. 11. n. 8.*

Tridentinum.

**Sess. 5. can. 5.** Tollit totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet, &c. *l. 7. c. 12. n. 8.*

**Sess. 5. can. 5.** Veterem hominem exuentes, & nouum, &c. induentes: innocentes, &c. *l. 6. c. 20. n. 18.*

**Sess. 6. c. 4.** Iustificationis impij descriptio insinuat, vt sit translatio ab eo statu, &c. *l. 7. c. 11. n. 3. & deinde.*

**Sess. 6. cap. 5.** Declarat ipsius iustificationis exordium in adultis à præueniente gratia sumendum, *l. 7. cap. 8. num. 6. & 7. & lib. 8. cap. 7. n. 3.*

**Sess. 6. cap. 6.** Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, &c. *l. 8. c. 12. n. 4. & sequentibus, & lib. 11. cap. 7. n. 6.*

**Sess. 6. cap. 6.** In spem eriguntur fidentes, &c. *lib. 8. cap. 1. n. 6.*

**Sess. 6. cap. 6.** Mouentur in Deum credentes vera esse, &c. *lib. 8. cap. 16. n. 5.*

**Sess. 6. cap. 7.** Hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, *l. 7. c. 8. n. 11. & sequentibus.*

**Sess. 6. cap. 7.** Per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, *l. 7. c. 8. n. 22. & 23. & cap. 9. n. 18.*

**Sess. 6. c. 7.** Huius iustificationis cause sunt, finalis quidem, &c. *lib. 8. c. 1. n. 1.*

**Sess. 6. capit. 8.** Gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, &c. *l. 7. c. 14. n. 27. & n. 32. late.*

**Sess. 6. cap. 9.** Sic quilibet in seipso, suamq; propriam infirmitatem, &c. *l. 9. c. 9. n. 23.*

**Sess. 6. cap. 10.** Si ergo iustificati, &c. euntes de virtute in virtutem renouantur, *l. 9. c. 2. à n. 4. & c. 3. n. 16. 17. 18.*

**Sess. 6. cap. 13.** Quod quidem aliunde haberi non potest, *lib. 10. cap. 9. n. 5.*

**Sess. 6. cap. 14.** Non quidem propter æternam, quæ vel Sacramentum, &c. *l. 7. c. 14. n. 16.*

**Sess. 6. cap. 15.** Non modo infidelitate, per quam ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali, *l. 11. c. 7. n. 9.*

**Sess. 6. cap. 16.** Hæcigitur ratione iustificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, &c. *lib. 12. c. 14. n. 3.*

**Sess. 6. cap. 16.** Atque adeo bene operantibus vsque in finem, &c. Vique ad illa verba: ex ipsius Dei promissione, &c. *lib. 12. c. 16. n. 3. & c. 30. n. 25. Vique ad illa verba: Hæc est corona iustitia.*

**Sess. 6. cap. 16.** Cumq; ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, &c. *lib. 12. c. 9. n. 6.*

**Sess. 6. cap. 16.** Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, &c. *l. 9. c. 3. n. 19.*

**Sess. 6. cap. 16.** Neque vero illud omittendum, quod licet bonis operibus in sacris literis, &c. Vique ad illa verba: non esse suam mercedem cariturum, *l. 12. c. 5. n. 5.*

**Sess. 6. cap. 16.** Absit vero, vs Christianus homo in seipso vel confidat, &c. *l. 12. c. 3. n. 7.*

**Sess. 6. can. 22.** Si quis dixerit iustificatum sine speciali auxilio in iustitia perseverare, &c. *l. 10. c. 4. n. 16.*

**Sess. 6. can. 23.** Nemo in tota vita, &c. *l. 9. c. 8. n. 10.*

**Sess. 6. can. 28.** Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, &c. *l. 11. c. 5. n. 8.*

**Sess. 6. can. 32.** Si quis dixerit, ipsum iustificatum bonis operibus, &c. *l. 12. c. 25. n. 2.*

**Sess. 6. can. 32.** Cuius vitæ membrum est, &c. *lib. 9. capit. 3. num. 19.*

**Sess. 14. cap. 4.** Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam, &c. contritionis motus necessarius, *lib. 7. cap. 13. num. 26. late explicatur.*

**Sess. 14. c. 4.** Attritionem donum Dei esse & Spiritus Sancti impulsus, *lib. 8. c. 6. n. 12.*

Finis Indicis Conciliorum.



# INDEX RERVM

## QVÆ IN HOC VOLV- MINE CONTI- NENTVR.

### Actus.

1. **A**CTVS immanens in subiecto tantum, cui in-  
heret immediate, habitum producit, lib. 8. cap.  
3. num. 9.
2. Actus immanens duplicem rationem formalem  
includit, vñ in qualitate ad obiectum, actio-  
nis alteram ad terminum, lib. 6. cap. 5. n. 4.
3. Actus vitalis sine potentia influxu dari nequit, l. 6. c. 5. nu. 11.
4. Actus elicitus à voluntate per se, & intrinsece sunt voluntarij,  
lib. 6. cap. 5. num. 14.
5. Actus habitum non producit, nisi circa idem obiectum, in quod  
ipse tendit, lib. 8. c. 14. n. 8.
6. Actus idem non potest esse simul formaliter bonus, & malus lib.  
12. cap. 4. n. 6. Ex quacunque circumstantia praua totus vi-  
tiatur, ibidem.
7. Vt actus interior sit honestus non satis est velle bonum nisi et-  
iam intendatur, qua bonum honestum, ibid.
8. Actus qui est finis intentio, potest alium imperare eiusdem, vel  
diuersa virtutis vt medium l. 12. c. 11. n. 15.
9. Actus virtutis non potest esse medium ad prauum finem, lib. 12.  
cap. 11. n. 16.
10. Quid sit actus internus, quid item externus? l. 12. c. 6. nu. 1.  
Internus potest dupliciter eligi vt medium ad finem alterius a-  
ctus, l. 12. c. 11. n. 18.
11. Actuum bonorum, vel malorum multiplicatio non denominat  
studiosorem, vel vitiosorem, nisi intendantur habitus, libr. 9.  
c. 2. num. 15.
12. Actus honestus ex sua entitate vendicat, quod sit meritorius,  
non autem, quod sit equalis intensiois cum habitu, à quo fit,  
l. 9. c. 3. a. n. 20.
13. Actus bonus est meritorius secundum totam suam intensioem  
esse in hac excedat habitum, l. 9. c. 3. n. 22.
14. Actus meritorius, vide meritorium, & meritum.
15. Actus liberi, & alia es permanentes possunt incipere per vlti-  
mum sui esse in ordine ad nostrum tempus lib. 12. cap. 21. nu.  
10. & 11. Possunt item desinere per vltimum sui esse ibidem,  
num. 12.

### Actus virtutis per se infusæ.

1. Actus cuiusque virtutis infusa non procedunt solum ab Spiritu  
Sancto, & habitu infuso, sed etiam à potentia, l. 6. c. 3. n. 14.
2. Actus virtutis Theologicæ nullos habitus efficiunt, l. 6. c. 8. n.  
20. Si tamen habitus producerent, duplex ordo Theologalium  
virtutum admittendus, vnus potentiam, alter facilitatem tan-  
tum conferens, ibid.
3. Actus virtutum moralium per se infusarum meritorij sunt ex  
intrinseca dignitate sua, lib. 6. c. 9. n. 7. Acquisitarum vero ex  
extrinseca ordinatione, ibid.
4. Actus per se infusus totus est supernaturalis l. 8. cap. 4. num. 8.  
Actus per se infusus æque supernaturalis est, ac habitus, à quo  
producitur, ibid.
5. Actus per se infusus, vt connaturaliter fiat, postulat habitum  
per se infusum, l. 8. c. 4. n. 10.
6. Actus per se infusi non disponunt ad habitus physice, sed morali-  
ter, ibid. n. 15.
7. Actus per se infusi habitus per se infusos intendere non possunt  
physice, l. 8. c. 4. n. 17.

8. Actus voluntatis procedens ex dono Spiritus Sancti essentialiter  
distinguitur ab eo, qui à virtute infusa efficeretur, lib. 6. cap.  
10. num. 2.
9. Actus naturales circa materiam virtutum infusarum fieri pos-  
sunt, l. 6. c. 14. n. 16. & 17.
10. Tales actus habitus naturales producant, ibid.

### Actus supernaturalis.

1. Actus supernaturalis quoad substantiam necessario est studiosus  
seu bonus l. 6. c. 4. n. 4.
2. Actus supernaturales quoad substantiam negantes, habitus per  
se infusos solum propter auctoritatem Scripturæ admittunt, l.  
6. c. 4. n. 8.
3. Actus supernaturales connaturaliter fieri nequeunt sine habiti-  
bus per se infusis, l. 6. c. 4. n. 10.
4. Actus supernaturales habent naturalem habitudinem ad sub-  
iecta naturalia, l. 6. c. 6. n. 13. Subiecta vero ad illos non nisi  
obedientialem, ibid.
5. Nullus actus etiam ex gratia auxilio elicitus, per se ipsum, sine  
speciali Dei misericordia potest peccatum expellere, lib. 7. c. 13.  
a. n. 9. vsque ad 31.
6. Actus supernaturales non solum secundum rationem genericam  
sed etiam specificam, fiunt à potentijs, ibid. n. 14.
7. Actus cuiusque virtutis Theologicæ sunt supernaturales in enti-  
tate, ibid. c. 8. n. 6.
8. Omnis actus immanens supernaturalis potest habere princi-  
pium intrinsecum supernaturale per modum habitus, libr. 6. c.  
10. num. 2.
9. Actus, & habitus supernaturales mutuo sunt sibi fines, libr. 8.  
cap. 1. num. 9.
10. Actuum supernaturalium productio, creatio non est, libr. 8.  
cap. 2. num. 12.
11. Actuum supernaturalium causa materiales sunt potentie, in  
quibus fiunt, l. 8. c. 2. n. 13.
12. Actus supernaturales, cause effectiue gratiæ sanctificantis non  
sunt, l. 8. c. 3. n. 9. & c. 4. n. 2.
13. Actus supernaturales habitus supernaturales efficere nequeunt,  
l. 6. c. 14. n. 2.
14. Actus supernaturales naturales habitus non producant, ibid.  
a. num. 4.
15. Actus facilitas non est aliquis modus distinctus ab ipso actu, ibi.  
n. 5. Vnde hæc facilitas proueniat? ibid. n. 6.
16. Nullus actus supernaturalis, nec illorum collectio est per se for-  
ma sufficiens natura sua ad reddendum hominem absolute ius-  
tum, l. 7. c. 8. n. 18.
17. Actus supernaturalis hominis nec partialis causa iustificatio-  
nis est, l. 7. c. 8. n. 31.
18. Actus supernaturalis potest dari minor attritione, lib. 7. cap.  
24. num. 7.
19. Actus supernaturalis non causatur ab habitu, qui propter il-  
lum infunditur, l. 8. c. 12. n. 28.
20. Ad actum supernaturalem potest homo eleuari per auxilium  
gratiæ sine vlllo habitu, l. 8. c. 13. n. 6.
21. Actus supernaturalis non potest prodire intensior suo habitu,  
nisi aliunde adsit auxilium maius, quam debetur habitui, li.  
9. cap. 3. n. 22.



## Index Rerum.

### Adamus.

- 1 Adamus fuit in gratia creatus, vel saltem ante lapsum illum habuit, lib. 7. cap. 23. n. 5.
- 2 Adamus non solum sibi, sed etiam posteris adultis, & parvulis iustitiam non tantum imputat, & quæ per solos actus haberi potest, sed permanentem inherenter perdidit, lib. 6. cap. 3. num. 18.
- 3 Adamus ita sexola Dei lege, & pacto caput posteritatis est constitutus, ut ratione illius omnes in illo peccaverint, libr. 12. ca. 18. num. 13.
- 4 Hoc pactum habuit efficaciam ex sola voluntate Dei, neque ut filij contraherent originale, opus erat Adamum illius pacti habere notitiam, ibid.
- 5 Adamus an peccando amisit fidem? l. 11. c. 5. n. 26.
- 6 Adamum ad infusionem gratiæ per aliquem actum se disposuisse probabilius est, lib. 8. c. 6. n. 3.

### Adultus.

- 1 Adultus gratia permanens confertur, quæ iustificatur, lib. 6. c. 3. n. 7. & lib. 7. c. 8. n. 8. & 9.  
Adulti cum sola attritione baptizati iustificatur per habituales gratiæ infusionem, ibid. n. 8.
- 2 Adulti originale peccatum tantum habentes ab illo per gratiam habituales liberantur supposita sufficienti voluntatis dispositione, quæ penitentia actus non fit, lib. 7. c. 17. n. 4. & c. 21. n. 1.
- 3 Adultus in amentiam lapsus per Baptismum, vel penitentiam iustificari potest, si ante amentiam contritionem concepit, sacramenta postulavit, l. 7. c. 17. n. 7.
- 4 Adulti possent ab originali liberari de potentia Dei absoluta, sine ullo ipsorum actu, vel in Sacramento, vel extra illud, gratia tantum a Deo infusa, l. 7. c. 21. n. 2.
- 5 Adultos peccatum habentes per aliquem actum liberum ad iustificationem disponi oportere de fide est, lib. 8. c. 6. à n. 6. vsque ad 9.
- 6 Adultus habitus Deus non infundit, nisi per proprias dispositiones præparentur ad illos, l. 8. c. 12. n. 32.
- 7 Adultus extra Sacramentum iustificatus bene potest gloriam consequi, sine merito illius de condigno, l. 8. c. 13. n. 7.

### Amicitia.

- 1 Amicitia duo includit, amare, & amari, l. 6. c. 13. n. 2.
- 2 Amicitia non nisi inter æquales datur, ibid. Non tamen semper requiritur absolutam æqualitatem, l. 7. c. 1. n. 32. Ad amicitiam excellentiæ quid sufficit, ibid.

### Amor.

- 1 Amor in Deo est actus immanens l. 6. c. 1. n. 13. Est prior secundum durationem effectione alius boni in obiecto amato, ibid. Est æternus, effectio autem temporalis, ibid.
- 2 Amor in Deo, & bonum conferendum creaturæ sunt simul secundum coexistentiam æternitatis, ibid.
- 3 Amor Dei inefficax, siue conditionatus, in re amata bonum non ponit: ponendum, si conditio impleatur, ibid. Amor Dei gratuitus includit habitudinem ad donum supernaturale dandum pro tali tempore, ibid. n. 15.
- 4 Amor Dei gratuitus à pure naturali, in quo distinguitur ibidem. Per amorem naturalem confert Deus esse naturale, per gratuitum esse gratiæ, ibid. n. 16.
- 5 Respectu subiecti dicitur amor benevolentia: respectu gratiæ, concupiscentia, ibid. Est prior natura si in se consideretur gratia conferenda: non ita, si cum habitudine ad personam tali tempore dilectam intelligatur, ibid. n. 17.
- 6 Non potest intelligi Dei dilectio, siue habitudine ad aliquid donum aliquando conferendum, nec sine proposito dandi illud, ibid. n. 18. & c. 13. n. 2.
- 7 Amor viæ, etiam supernaturalis, actus liber est, l. 6. c. 5. n. 13. Non est liber per ordinem ad principium passionum, ibid. Liber tamen est per ordinem ad voluntatem, non ad habitum charitatis, l. 6. c. 5. n. 13.
- 8 Potest Deus acceptare hominem ad suum amorem sine gratia in-

herente de potentia absoluta, non tamen de ordinaria, lib. 6. c. 1. n. 18.

- 9 Effertamen hic amor diversus ab eo, quo de facto diligit iustos, ibid.
- 10 Diceretur tum Deus non positive amans, sed deponens odium, ibid.
- 11 Potest Deus de potentia absoluta non amare amantem se, lib. 7. cap. 4. n. 4.
- 12 Amor in beatis, licet non sit liber, est tamen voluntarius, lib. 6. c. 15. n. 13.
- 13 Amor siue naturalis, siue supernaturalis, est essentialiter voluntarius, ibid. n. 14. & c. 7. n. 9. Talis non foret, nisi fieret à voluntate, l. 6. c. 5. n. 14. Ab alio amore non imperatur, sed se ipso spontaneè fit, ibid.
- 14 Actus amoris excellentior est prophetica cognitione, libr. 6. c. 6. num. 7.
- 15 Amor amicis constituit, non filium, l. 6. c. 12. n. 10.
- 16 Amor Dei ut finis supernaturalis, si sit acquisitus, non potest esse super omnia simpliciter l. 6. c. 8. n. 6.
- 17 Actus amoris, vel contritionis non expellit formaliter peccatum, lib. 7. c. 8. n. 18. sed sunt dispositiones ad formam iustificantem, ibid. n. 19. & nu 32. Si formaliter iustificaretur, superflua foret gratia habitualis, ibid. à n. 19. vsque ad 22.
- 18 Actus amoris, & contritionis præcedunt necessario gratiæ habitualis infusionem, lib. 7. c. 8. n. 26. Subsequuntur gratiam excitantem, ibid.
- 19 Actus amoris Dei super omnia excluditur per peccatum veniale, l. 7. c. 8. n. 27. & 28.
- 20 Amor Dei super omnia in statu pura nature dari posset, l. 7. c. 22. n. 15. Ad eliciendum hunc amorem sufficeret auxilium in ordine naturali proportionatum, ibid.
- 21 Actus amoris liber de se non est permanens, l. 7. c. 8. n. 29. Beatificus vero perpetuus est, ibid.
- 22 Actus primus amoris, & penitentia, non causatur effectiue ab habitibus harum virtutum, l. 8. c. 12. n. 31.
- 23 Qualis actus amoris Dei sit medium necessarium ad salutem, l. 8. c. 20. n. 13.
- 24 Formalis amor Dei est distinctus realiter ab odio peccati, ibidem.
- 25 Licet amor Dei sit prior odio peccati non repugnat dari prius odium peccati, ibid. n. 14.
- 26 Amor in benefactorem duplex esse potest, l. 8. c. 10. n. 11.
- 27 Amor concupiscentia, seu mercenarius, est duplex, l. 12. c. 12. num. 6. Mercenarius frequentius usurpatur pro amore vitioso, ibid.

### Angelus.

- 1 Angelis sanctis gratia donum permanens collatum fuit, in via inchoatum, in patria modo perfectum, l. 6. c. 3. n. 18. Quid de malis Angelis dicendum, ibid.
- 2 Angelos se disposuisse per suos actus ad primam gratiam sanctificantem, probabilius est, l. 8. c. 6. n. 3. & l. 12. c. 14. n. 13.
- 3 Angelorum via post instantis creationis altero tantum momento duravit, l. 12. c. 15. n. 14.
- 4 Angeli in via, quamvis brevissima, egerunt auxilijs ad perseverandum. Et cur? l. 10. c. 9. n. 8.
- 5 Angelorum perseverantia quæ indigebat gratia? lib. 10. cap. 9. an. 5.
- 6 Angelus in pura natura gratus est Deo, non tamen amicus, l. 7. c. 1. n. 2.

### Anima.

- 1 Anima rationalis nullam habet potentiam naturalem passivam ad recipiendos habitus gratiæ, siue alios per se infusos. l. 6. c. 6. n. 10. Nec item actiuam etiam partialem ad actus supernaturales efficiendos, ibid.
- 2 Anima concurret effectiue cum potentijs ad actus vitales, lib. 6. c. 13. n. 14. Eleuatur à gratia sanctificante in se recepta ut in supernaturales influat, ibid.
- 3 Anima rationalis de se est acceptabilis ad beatitudinem naturalem, l. 7. c. 3. n. 10.



## Index Rerum.

- 4 Anima Christi fuit sanctificata intrinsece per unionem ad Verbum, l. 7. c. 3. n. 8. Et prius per illam, quam per gratiam accidentalem, ibid. n. 10.
- 5 Anima rationalis distincta actionibus creatur, & vnitur, libr. 7. cap. 2. n. 6.

### Attritio, & attritus.

- 1 Actum attritionis, vel contritionis in Sacramento Pœnitentie efficere ut instrumentum gratiam sanctificantem probabile est, lib. 8. c. 4. n. 1.
- 2 Attritio. Vide meritum de condigno, & de congruo.
- 3 Attritus, vel contritus Baptismum recipiens, vel cogitatione distractus, vel dormiens, vel in amentiam lapsus effectum Sacramenti consequitur, l. 6. c. 3. n. 8. & 9.

### Augere, & Augmentum.

- 1 Augeri gratiam qui negauerint, l. 9. cap. 1. n. 2. & 3. & resutantur à n. 5.
- 2 Augetur gratia ex opere operato etiam in ventibus ratione, lib. 9. cap. 1. n. 10.
- 3 Augetur gratia ex opere operantis, quauis actus supernaturales non producant habitus, l. 9. c. 1. n. 11.
- 4 Augeri gratiam & habitus virtutum per actus bonos, late ostenditur, l. 9. c. 2. à num. 4. Non formaliter, quasi ipsi actus multiplicati sit ipsa maior sanctitas, ibid. à nu. 8. sed effectiue moraliter, idque varijs modis, n. 12.
- 5 Augmentum gratia in substantia anime non fit per opera naturalis ordinis, l. 9. c. 3. n. 1.
- 6 Augmentum gratia semper contingit iustus ad l. 1. de condigno, l. 9. c. 3. n. 2. Non fit iuxta proportionem physicam operum ibid. à n. 23. vsque ad 25.
- 7 Augeri gratiam per actus remissos late ostenditur, lib. 9. capit. 3. à n. 18.
- 8 Augmentum gratia, vel charitatis in instanti glorificationis non potest tunc contingere ex dispositione recipientis, libr. 9. c. 3. à num. 10.
- 9 Augeri gratiam non est eandem iam habitam nouo titulo mereri, l. 9. c. 3. n. 16.
- 10 Augmentum gratia dandum tandem aliquando, probatur l. 9. c. 3. n. 23. & 24. Id vero datur statim, ac ponitur meritum à num. 25. vsque ad 33. Etiam si meritum sit alterius virtutis à charitate, ibidem num. 37. Augmentum gratia, vide Gratia, num. 17.

### Auxilium.

- 1 Auxilij supernaturalis carentia per peccatum incurfa, pœna est, non culpa, l. 7. c. 14. n. 30.
- 2 Auxilia sufficientia ad conseruandam gratiam dantur omnibus iustis de lege ordinaria: non tamen omnia sunt debita eorum gratia, lib. 10. c. 2. n. 11. Sed debita meritis Christi ad hoc applicatis, l. 10. c. 3. n. 10.
- 3 Deus auxilia sine termino intente, vt homines sine termino in gratia proficiant, non preparauit, l. 9. c. 6. n. 13.
- 4 Auxilium ad perseuerandum tam in bono morali, quam supernaturali, multo maius est, quam ad vnum, vel alterum opus, l. 10. c. 2. n. 16.
- 5 Auxilium speciale dupliciter sumitur, l. 10. c. 2. n. 6. Sumitur etiam tripliciter, l. 9. c. 8. n. 11.
- 6 Auxilium speciale quodam requiritur ad conseruandam diu gratiam, l. 10. c. 2. n. 8.
- 7 Auxilium speciale proprie non requiritur ad singula opera supernaturalia iustorum, l. 10. c. 2. n. 12.
- 8 Auxilia quoque comprehendunt Patres nomine gratia iustificantis, l. 10. c. 3. n. 3.

### B.

- 1 **B**aius negauit ad meritum de condigno vite eterne necessariam esse gratiam habitalem in operante, l. 12. c. 14. n. 1.

### Baptismus.

- 1 Baptismus gratiam confert permanentem, lib. 6. cap. 1. n. 6. & c. 3. num. 7.

- 2 Baptismus virtute Sacramentali gratiam actuslem non confert, sed habitalem, vt Christi instrumentum, l. 6. c. 3. n. 7.
- 3 Baptismus in re, vel in voto necessarius est ad peccati remissionem, & gratia assequutionem l. 6. c. 13. n. 12.
- 4 Ponenti obicem gratia, confertur in Baptismo habitus fidei, & spei, l. 8. c. 23. n. 13.

### Beatitudo, & Beatus.

- 1 Beatitudo naturalis hereditatis nomen non meretur, libr. 7. cap. 2. n. 7.
- 2 Beatitudo supernaturalis est causa finalis gratia, siue nostra iustificationis, l. 8. c. 1. n. 7. Est item finis maxime proprius, & quasi intrinsecus gratia, ibid. Potest etiam dici finis immediatus gratia, ibid. n. 8.
- 3 Beatitudo est finis communis, & in suo genere vltimus habituum qui sub gratia comprehenduntur, l. 8. c. 1. n. 7. Item omnium donorum supernaturalium, n. 8.
- 4 Potest Deus de potentia absoluta Angelum beatitudinis capacem efficere, & statuere illam nunquam dare, l. 7. c. 4. n. 5.
- 5 Si beatus de potentia absoluta gratia habituali, seu forma sanctificante spoliaretur, vel ad beatitudinem sine illa assumereiur proprie iustus non diceretur, l. 7. c. 8. n. 19.
- 6 Vnus beatus inferior in gloria essentiali, alium sibi superiorem potest excedere in dono, seu merito gloria accidentalis, libr. 12. cap. 29. n. 13.

### Bonum.

- 1 Bonum apparens amari potest ab hominibus: à Deo non nisi verum, l. 6. c. 1. n. 11.
- 2 Vide Actus.

### C.

#### Catechumenus.

- 1 **C**atechumeno perfecte contrito in voto Baptismi, antequam illum recipiat, gratia permanens confertur, libr. 6. cap. 3. n. 12.
- 2 Catechumeno credenti ante Baptismum, licet non sit vere pœnitens infunditur habitus fidei, l. 8. c. 23. n. 14.

### Causa.

- 1 Causa superior dependere etiam dicitur ab inferiore, l. 10. c. 7. n. 11. Quauis illa sit prima, n. 12.
- 2 Causa dispositiua est distincta à formali respectu eiusdem effectus, l. 7. c. 8. n. 19.
- 3 Causa formalis subiecto applicata necessario illi suum effectum communicat, l. 8. c. 8. n. 20.
- 4 Si vna causa formalis aliam secum in eodem subiecto compatiatur, nec illius introductionem impedit, eius effectum formalem, & posituum impedire nequit, l. 7. c. 8. n. 20. Discrimen quoad hoc inter causam efficientem, & formalem ibid.
- 5 Causa dispositiua requirit realem existentiam, lib. 8. capit. 12. num. 29. & 30.
- 6 Causalitas potentie instrumentalis actioni vitali, & libera non repugnat, l. 6. c. 6. n. 8.

### Certitudo, & Certus.

- 1 Certam facere vocationem, quomodo verum sit, l. 9. c. 9. n. 19.
- 2 Certitudo quid, & vbi sit, eiusque fundamentum, l. 9. c. 9. n. 2.
- 3 Certitudo propria non solum excludit suspensionem actus, sed etiam formidinem, saltem actualem, ibid.
- 4 Certitudinem cum euidentia de nostra iustitia nec ipsi heretici ponunt, l. 9. c. 9. n. 3.
- 5 Certitudo solum ex parte subiecti cum ineuidentia, temeraria est: ex parte vero rei, est vera, & prudens, eodem n. 3.
- 6 Certitudo obscura prudens, triplex, diuina, Theologica, moralis lib. 9. c. 9. n. 4.
- 7 Certitudinis fidei, & Theologie comparatio, l. 9. c. 10. n. 1.
- 8 Certitudinem de gratia necessariam esse, ac sufficere, putant heretici, l. 9. c. 9. n. 5. Impugnantur, à n. 13.
- 9 Certitudo de iustificatione adepta aliter ab hereticis, aliter à quibusdam Catholicis ponitur, l. 9. c. 9. à num. 6. vsque ad 8. & num. 23.
- 10 Certitudini fidei de propria gratia poss. subesse falsum fatetur Catholicus, l. 9. c. 9. n. 8. & c. 10. n. 2.



## Index Rerum.

- 11 Certitudine infallibili scire non possumus nostram iustificationem, citra reuelationem, lib. 9. c. 9. n. 18.
- 12 Certitudinis moralis gradus varij, lib. 9. c. 11. n. 2.
- 13 Certitudo moralis, immo & probabile iudicium de impletione preceptorum sufficit ad pacem animi, & ad accedendum ad Sacramenta, lib. 9. c. 9. n. 30.
- 14 Certitudo ex dono sapientia orta minor est certitudine fidei diuina, lib. 9. c. 9. n. 31.
- 15 Certitudine Theologica, nempe ex vna propositione de fide, & altera euidente, scire nos posse nostram iustificationem, qui putent, lib. 9. c. 10. n. 2. Oppositum tamen probatur, n. 6.
- 16 Nec certitudo gratia adeptæ per Sacramentum, imo nec valoris Sacramenti, dari potest citra reuelationem, lib. 9. cap. 10. nu. 9. & 10. Multoque minus certitudo augmenti gratia, ibidem num. 14.
- 17 Certitudo gratia non sumitur ex nescientia peccati mortalis, lib. 9. cap. 10. num. 12. Nec ex longa preservatione à mortali, ibid. n. 13.
- 18 Certitudinem moralem habere iustus aliquis potest de sua gratia, lib. 9. cap. 11. num. 4. Probabile vero iudicium omnes possunt habere: imo tenentur cum ad Sacramenta viuorum accedunt, ibidem n. 3. Illi certitudini an possit subesse falsum? n. 9. An salutem omnem formidinem excludat? n. 10. An tanta esse valeat, quanta huius propositionis (Roma est) An quanta harum propositionum. (Ego sum baptizatus rite) vel ordinatus (vel, illa hostia est consecrata?) Ibid. n. 12. & 13. An tanta, que possit iurari? num. 14.
- 19 Certitudinis de gratia adeptæ, & de perseverantia futura, & de prædestinatione propria comparatio, lib. 9. cap. 11. n. 15.
- 20 Certitudo, quod fidem habeas, quanta esse possit: Vide fides, num. 34.
- 21 Certitudo de habitu fidei maior aliquando, quam de actu, aliquando è contra, lib. 9. c. 12. n. 16.
- 22 Certitudo, quod habeas spem. Vide spes.

### Character.

- 1 Character est qualitas per se infusa, non tamen operatiua, lib. 6. c. 4. n. 7. & c. 12. n. 5. & lib. 7. c. 1. n. 38.
- 2 Character potest inter dona iustitiæ, & gratiæ computari: sine illo tamen potest dari perfecta iustitia, lib. 6. c. 4. n. 7.
- 3 Character non est dispositio ad gratiam habitualem, lib. 8. c. 5. num. 8.

### Charitas.

- 1 Charitas ex natura sua non constituit heredem, neq. filium, sed solum formaliter amantem, lib. 7. c. 2. n. 5.
- 2 Charitas est participatio diuina nature, vt volitiua est, ibid. num. 5.
- 3 Charitas non est præstantissima forma supernaturalium, ibid. n. 9. Charitatis habitus non est sufficiens forma iustificationis, & consequenter, nec principalis, lib. 7. c. 8. n. 8.
- 4 Charitas habitualis non est forma perfecte, & integre iustificans, lib. 7. c. 9. nu. 10. & 11. Charitatem cum gratia complere iustificantem formam est probabile, n. 9. & 12.
- 5 Sola Charitas etiam supposita fide, & spe homines sufficienter non disponit ad finem supernaturalem, lib. 7. c. 9. n. 10.
- 6 Charitas non potest elicere actus aliarum virtutum, ibidem. Vt earum actus imperet, non opus est, illos contineat eminenter, ibid.
- 7 Charitatis actus non habet vim effectiuam efficiendi habitum, siue dispositionem supernaturalem, lib. 7. cap. 15. n. 6.
- 8 Charitatis habitus gratiam consequitur, lib. 7. c. 16. n. 8. Est posterior peccati remissione, ibidem. Non est formaliter liber, sed denominatiue, lib. 6. c. 5. n. 13.
- 9 Charitas non est prima forma, cui ceteræ virtutes debeantur, lib. 6. cap. 12. num. 7. In patria minus principalis est lumine gloriæ, ibidem. Formaliter peccatum non expellit, numer. 9. & lib. 7. c. 16. num. 8. Dispositiue tamen illud tollit, lib. 6. c. 13. n. 4. & 6.
- o Charitati gloria non respondet, lib. 6. c. 12. n. 10. Sine gratia

non est perfecta iustitia, c. 13. n. 7. & 16.

- 11 Charitas est participatio diuini amoris, lib. 6. c. 13. n. 8.
- 12 Si charitatis habitus sine gratia infunderetur, opera ab illa procedentia non essent meritoria de condigno, eo modo, quo nunc sunt, lib. 6. c. 13. n. 17. Si hic ordo mutaretur, sufficienter ad aliquod meritum de condigno, ibid.
- 13 Charitas. Vide verbum. Contritio.
- 14 Habitus charitatis tanquam proprietas à gratia nascitur, lib. 7. c. 9. n. 14.
- 15 Charitas super omnia dicitur inchoata, & incipientium respectu ad charitatem proficientium, & perfectorum, lib. 8. cap. 20. num. 4.
- 16 Charitas non continetur in alia virtute tanquam in efficiente æquiuoco: moraliter vero continetur, ibidem, num. 18. Non est ad imperandum necessaria, illius habitus de potentia absoluta potest in homine mortaliter peccante conservari, lib. 7. c. 19. n. 14. vsque ad 18.
- 17 Ab eodem habitu charitatis possunt elici actus, quorum vnus alio sit perfectior, lib. 12. c. 11. n. 13.
- 18 Charitas quo sensu dicatur prior virtutibus moralibus, lib. 8. c. 24. n. 18.
- 19 Charitas à gratia distinguitur. Vide gratia, n. 22.
- 20 Charitas etiam distincta realiter à gratia per quodam mortale amittitur, lib. 11. c. 3. num. 9. Quam dispositionem perat. Vide, dispositio necessaria. Charitatu distinctio in esse qualitatis, vel charitatis. Vide gratia distinctio.
- 21 Habitus charitatis meritorie, siue dispositiue augetur per ipsius actus, lib. 6. c. 14. n. 15.

### Christus.

- 1 Christi merita. Vide meritum.
- Christi merita non applicantur hominibus per extrinsecam denominationem, aut imputationem, sed per gratiam inhaerentem, lib. 6. c. 3. n. 6.
- 2 Christi meritum tam adultis, quam paruulis per Baptismum applicatur, lib. 6. c. 3. n. 7.
- 3 Christus Dominus multis modis est causa, vt Deo gratissimus, lib. 7. cap. 1. num. 34. Iustificationis nostre efficiens, finalis, exemplaris, & meritoria causa est ibidem. Non est dicendus intrinseca causa, ibidem. Non diceretur frustra mortuus, licet eius merita, & gratia homines intrinsece non sanctificarent, lib. 7. c. 5. n. 8. Christus fuit necessaria causa meritoria nostre iustificationis, lib. 7. c. 7. n. 28.
- 4 Christus ob remissionem peccatorum principaliter mortuus est, principalius tamen venit, vt homines filios Dei faceret, lib. 7. c. 11. nu. 21. Illius opera vt satisfactoria principalius ad remissionem peccatorum fuere ordinata: vt meritoria vero ad vitam gratiæ, & gloriam consequendam offerebantur, ibid.
- 5 Christi merita pluries, & diuersimode nobis applicantur, lib. 7. cap. 11. num. 26.
- 6 Christus gratior est Deo propter vnionem hypostaticam, quam propter gratiam creatam, lib. 7. c. 20. n. 33. Supposita hac vnione, nec de potentia absoluta potius grauius non esse Deo, ibid. Illius impeccabilitas à gratia vnionis orta fuit, ibid.
- 7 Christus per primum actum beatitudinem mereretur, si beatus ante illum non esset, lib. 7. c. 14. n. 13.
- 8 Christus adhuc in patria pro nobis Patrem orat, lib. 12. cap. 34. num. 9.
- 1 Cognitio actuum supernaturalium in hac vita imperfecta est, & naturalis, lib. 6. c. 14. n. 13.
- 1 Cogitationem malam speculatiuam, id est, non suadentem, evitare possumus absque auxilio speciali. Esse tamen non suadentem ex speciali Dei protectione prouenit, lib. 10. c. 4. nu. 9.
- 1 Concupiscentia motus non omnes sunt peccata. Vide fomes.

### Concurfus.

- 1 Concurfus ex parte Dei ad peccati expulsionem necessarius, quatenus lib. 7. c. 12. n. 14.
- 2 Concurfus habitus infusi, & potentia in actus supernaturales in se simplex est: virtute vero multiplex, lib. 6. c. 6. n. 7. Respectu habitus est connaturalis simpliciter: respectu potentia, non



## Index Rerum.

ita: aliquo tamen modo, etiam respectu illius connaturalis dici potest, ibid.

### Confirmatio.

- 1 Confirmatio in gratia. Vide necessitas non peccandi.
- 2 Confirmatio in gratia minus patet, quam perseverantia donum, lib. 10. c. 6. num. 9. & c. 8. n. 5. Requirit usum libertatis: ideo infantes, & amentes non sunt confirmati, lib. 10. c. 8. n. 1.
- 3 Confirmatio in gratia, & perseverantia non consistunt in solo dono habituali, ibid. n. 2. & 25. Nec in solo actuali interno, ibid. Sed requiritur externa protectio, n. 2.
- 4 Confirmationem tollit libertatem, in eaq. distingu à perseverantia; qui dixerint, lib. 10. c. 8. n. 5. Impugnantur, a nu. 9. Si libertatem negent ad bene agendum. Admitti possunt si solum negent ad peccandum, n. 11. & 18. Omnibus tamen confirmatis id concedere non placet, n. 12.
- 5 Confirmationis, & perseverantia discrimen aliud, ibid. nu. 20. Aliud item, n. 22. quod non admittitur, n. 24.
- 6 Confirmationis revelatio quando facta Paulo, libr. 10. cap. 8. num. 23.
- 7 Confirmatio, & perseverantia re ipsa forte non distinguuntur, lib. 10. c. 8. nu. 27. & 28. Distingui videntur per auxilia abundantiora, vel ordinata, utraq. tamen congrua, lib. 10. cap. 8. num. 29.
- 8 Conclusionem ex principiis fidei per evidentem illationem deductam, graves Theologi de fide putant, lib. 6. c. 3. n. 10.

### Conservatio.

- 1 Conservatio gratia à solo Deo pendet physice, lib. 10. c. 2. nu. 1. & 2. Vide de hoc verbo Conservatio, plura in verbo gratia.

### Contritio.

- 1 Contritio peccatum formaliter non expellit, lib. 6. c. 3. nu. 15. & lib. 7. c. 18. nu. 9. Licet illud formaliter expelleret, adhuc gratia habitualiter sanctificans necessaria foret, ibid.
- 2 Contritio omni tempore fuit dispositio necessaria ad iustitiam, lib. 6. c. 3. num. 17. Per illam solum fit perfectio in Deum conversio, lib. 7. c. 13. n. 10. Eiq. soli salus anime infallibiliter promittitur, ibid. n. 12.
- 3 Contritioni, & dilectioni super omnia non solum gratia habitualis sed etiam peccatorum remissio promittitur, ibid. nu. 18. 20. & 21.
- 4 Contritio etiam perfectissima remissionem peccatorum impetrat, non confert formaliter, ibid. a n. 26. vsq. ad 29.
- 5 Per contritionem, vel dilectionem homo non iustificatur, nec Filius Dei constituitur, lib. 7. c. 13. n. 28. & 42. & 43. & c. 14. n. 71. Nec de facto, nec de possibili contritio, vel dilectio Dei peccatum tollere potest, ibid. c. 13. a n. 32. vsque ad 36.
- 6 Contritio, vel dilectio est causa ex suo genere sufficiens remissionis peccati, non vero formalis, ibid. n. 37.
- 7 Per contritionem dispositio, & meritorie sanctificantur homines, lib. 7. c. 14. n. 40.
- 8 Contritio est sanctitas in bona, & partialis, ibid. n. 42.
- 9 Contritio non est equalis satisfactio pro mortali peccato, numer. 41.
- 10 Contritio non habet tantam vim ad hominem ordinandum, quantum peccatum ad deordinandum, ibid.
- 11 Contritio potest prior gratia habituali, vel per gratiam iam formata considerari, ibid. nu. 5. Viri tamen modo semper est dicenda dispositio ad gratiam habitualem, ibid.
- 12 Contritio, vel dilectio gratia habituali formata condigna de facto pro peccatio satisfactio non est, lib. 7. c. 14. num. 6. & a n. 15. vsq. ad 19.
- 13 Contritio non est formata per gratiam habitualem, donec per illam peccatum remissum sit, ibid. n. 8.
- 14 Contritio per se loquendo non est satisfactio pro pena temporalis, ibid. n. 10.
- 15 Implicat contritionem esse satisfactionem pro culpa, & non esse remissionem illius, ibid. a n. 15. vsq. ad 19.
- 16 Contritio procedens ab auxilio, ut est prior natura gratia sanctificante, non est satisfactio pro peccato ad aequalitatem, c. 14.

a num. 23. vsq. ad 72. Si esset condigna satisfactio pro peccato, remissio peccati non foret gratuita, ibid. n. 27. Talis esse non desinit, quia à Deo debitum carenti auxiliis supernaturalibus per peccatum gratis remittitur, lib. 7. c. 14. n. 30. 31. & 32.

- 17 Contritio semper iustificationem praecedit in ratione dispositionis, ibid. nu. 37. A gratia habituali effectus non causatur, ibid. Contritio desinit ab aequalitate iustitiae, & quia multis titulis debita, & quia iniuria impar est, ibid. n. 40. & 41. Seclusa iniuria in Deum deformitate, contritio habet tantum bonitatis, quantum peccatum malitia habuit, ibid. n. 70.
- 18 Ante legem gratia solum habebat iustificationem infallibilem connexionem cum contritione, lib. 8. c. 20. n. 8.
- 19 Per contritionem eodem modo peccata mortalia remittuntur, siue gravissima, siue minora sint, ibid. n. 72. Per contritionem de facto non fit remissio omnis poenae temporalis, ibid.
- 20 Contritioni naturaliter, & immediate non est debita peccatorum remissio, ibid. n. 73. & 74.
- 21 Contritio est satisfactio congrua pro peccato, ibid. n. 73. Est satisfactio sufficiens ad peccati remissionem supposita Dei institutione, ibid.
- 21 Contritio siue dilectio Dei super omnia nec de potentia absoluta coherere possunt cum actuali peccato mortali, c. 18. num. 3. vsque ad 6.
- 22 Homini contritionem, vel dilectionem Dei habenti de lege ordinaria remittit Deus peccatum, libr. 7. c. 18. nu. 7. De potentia absoluta potest illud non remittere, ibid. n. 8.
- 23 Contritio, siue dilectio Dei possunt esse simul de potentia absoluta cum habituali peccato, ibid. n. 7. & 8.
- 24 Contritioni remissio peccati sine gratiae infusione de potentia absoluta posset à Deo concedi, libr. 7. cap. 22. numer. 19. vsque ad 21.
- 25 Contritio non habet physicam, siue formalem oppositionem cum peccato habituali veniali, lib. 7. c. 24. n. 4.
- 26 Contritio est dispositio ultima ad gratiam cum voto sacramenti, lib. 8. c. 6. n. 11. & c. 9. a n. 5.
- 27 Contritio Magdalene, & culpam, & poenam abstulit, ibid. c. 10. n. 16.
- 28 Contritio, siue dilectio effectus à gratia non causatur, cap. 12. num. 1.
- 29 Contritio, & dilectio non possunt esse dispositiones ultimarum ad receptionem gratiae, & non ad infusionem illius, lib. 8. c. 12. nu. 14. & 15.
- 30 Contritio ultimo ad gratiam disponens, non potest elici à libero arbitrio, quin à gratia excitante simul eliciatur, lib. 8. c. 12. n. 18. Si à libero arbitrio tantum eliceretur, non esset apta dispositio ad gratiam, ibid. n. 17.
- 31 Contritio non potest esse prior, & posterior habitu in diversis genere causae, c. 12. n. 23. & toto c. 13. Non potest esse vera dispositio ad gratiam, nisi realiter existat, c. 12. n. 29. & 30. Prima est meritoria gloria de condigno, lib. 8. cap. 13. num. 8. Non est plene formata, donec intelligatur remissum peccatum, libr. 8. cap. 24. num. 10.

### Creatio, & creatura.

- 1 Deratione creationis est, ut esse absolute conferat, libr. 8. cap. 2. num. 10.
- 2 Creatio, siue concreatio dupliciter sumi potest, ibid. n. 14.
- 3 Creatio rationem educationis non excludit, c. 2. n. 15.
- 4 Creatura per amorem Dei recipit bonitatem, lib. 6. c. 1. n. 11.
- 5 Nulla creatura potest remittere peccatum, lib. 8. c. 3. n. 7.

### D.

#### Debitum.

- 1 **D**ebitum si absolute remittatur non potest iam pro illo fieri solutio ex iustitia, lib. 7. c. 14. n. 20. Si per integram solutionem tollatur, nulla remissio tunc fit, ibid. n. 27. Debitum carenti supernaturalibus auxiliis per peccatum contractum poena est, non culpa, ibid. n. 30. Illud gratis peccatoribus remittit Deus de facto, dando sufficientia auxilia, culpa non remissa, ibid.



## Index Rerum.

- 2 Debitum etiam voluntarie contractum potest remitti sine voluntate debitoris à persona offensa, ibidem. Debitum habendi gratiam non est homini naturale, sed ex lege Dei, c. 22. n. 21.

### Demeritum.

- 1 Ad demeritum satis est omisio, vel priuatio actus præcepti, li. 12. cap. 2. num. 10.  
2 Condicio personæ operantis illud auget, ibid. c. 14. n. 3.  
3 Vide meritum.

### Desperatio.

Vide Spiritus, 3. 11. 13. 15. & 19.

### Deus.

- 1 Deus clare visus, & vt finis supernaturalis est, non clauditur sub naturali obiecto intellectus, vel voluntatis creatæ, lib. 6. cap. 6. num. 13.  
2 Deus dupliciter amatur, velut est in se summum bonum, vel prout est bonum nobis, lib. 6. c. 8. n. 12. Priori modo charitatis: posteriori obiectum est spei, ibid.  
3 Deus habet supremum dominium in homines tam iurisdictionis, quam proprietatis, lib. 7. c. 14. n. 54. & 56.  
4 Deus internis bonis læti non potest, in externis fama, scilicet, & honore, lædi non repugnat, lib. 7. cap. 14. numer. 59. Si ab eo bona externa per iniuriam auferantur, intrinsece non mutatur, ibidem.  
5 Deus vt iustitiæ fons, vt creator, vt glorificator, non semper diligitur amore concupiscentiæ, l. b. 8. c. 20. n. 1.  
6 Deus vt finis vltimus supernaturalis, & beatitudinis obiectum etiam amatur charitate infusa, ibid.  
7 Deus dupliciter omnia propter se agere dicitur, lib. 8. c. 1. n. 3.  
8 Deus, vt pote summe bonus appetit se communicare, ibid.  
9 Deus respectu suarum actuum est finis obiectiuus, cuius gratia, ibid. num. 11.  
10 Deus non potest rationem finis exercere nisi in ordine ad aliquam actionem ad extra, ibidem. Non operatur propter se, vt perfectionem acquirat, sed vt illam communicet, ibid. num. 11. Intendit gloriam suam vt finem quo, ibid.

### Detestatio.

- 1 Detestatio peccati, & dilectio Dei super omnia necessaria sunt per se ad iustificationem extra Sacramentum, lib. 8. cap. 20. num. 9.  
2 Efficax detestatio peccati ex charitate super omnia orta, aliquando sine formali actu amoris, potest sufficere ad iustificationem obtinendam, ibid. n. 11. Est effectus dilectionis Dei super omnia, ibid. nu. 17. Sub detestatione peccati comprehenditur potest propositum non peccandi in futurum, lib. 8. c. 24. n. 7.

### Dilectio.

Vide. Amor, charitas: contritio: & detestatio.

- 1 Dilectio Dei de facto in peccatore cum conueritur nullam causat dispositionem physicam permanentem distinctam ab habitu, quem Deus infundit, lib. 7. c. 15. n. 3. 5. & 6.  
2 Dilectio Dei super omnia est dispositio vltima ad gratiam, lib. 8. c. 9. an. 5. per totum caput, & cap. 10. per totum.  
3 Formalis dilectio Dei super omnia nonnunquam per accidens tantum sufficit ad iustificationem cum virtuali tantum detestatione peccati, lib. 8. c. 20. n. 10.  
4 Denominatio ab actu dilectionis præterito non est satis, vt homo iustus dicatur, l. 7. c. 8. n. 28.

### Dispositio.

Dispositio ad gratiam, vide gratia an. 59. ad 82. latissime.

- 1 Dispositio duplex est, vna præparans ad formam, altera consequens, lib. 8. c. 13. n. 8.  
2 Dispositio physica ad formam in omni recipiente necessaria est, lib. 8. cap. 5. num. 7. Quæ necessaria est ad formam introductionem saltem in al. quo gradu necessaria est ad eius conseruationem, ibid.  
3 Inter vltimam dispositionem, & infusionem gratiæ nulla temporis mora intercedit, l. 8. c. 23. n. 5. Quæ dispositio necessaria sit ad conseruationem iustitiæ, lib. 11. c. 4. n. 20.

### Dominium.

- 1 Discrimen inter dominium principis in subditos, & veri Domi-

ni in seruos constituitur, lib. 7. c. 14. n. 56.

### Donum Spiritus Sancti.

- 1 Dona Spiritus Sancti distincta ab alijs virtutibus infusis, possibilia, lib. 7. c. 10. nu. 2. De facto iustus cum gratia conceduntur, ib. n. 5. & 7. Specie à virtutibus distinguuntur, ibid. n. 2.  
2 Habent inter se connexionem siletem ratione gratiæ, in qua radicantur, ibid. nu. 9. Illorum actus alij extraordinarij, alij ordinarij sunt, nu. 6. Per priores, licet non adequati sint, anquam per notiores hæc dona explicantur, ibid.  
3 Reddunt hominem facilem motioni Spiritus Sancti, ibidem. Conferunt posse simpliciter, ibidem. Et iam in Beatis permanent, num. 7.  
4 Necessaria non sunt simpliciter ad salutem, num. 7. Nisi ratione gratiæ cum qua connectuntur, n. 9. Vel etiam ratione actuum, ad quos ordinantur necessaria dici possunt, ibidem. Vt lia valde censenda, ibid. In Christo Domino semper fuerunt, ibidem. An sint septem habitus inter se distincti, incertum, ibid. n. 10. Probabilius esse distinctos, ibid.  
5 Donum consilij simplex habitus est circa totam materiam moralem, ibidem. Hæc dona animam formaliter gratiam non faciunt, cap. 11. num. 1. Amittuntur amissa gratia, lib. 11. cap. 3. num. 10.

### E.

#### Effectus.

- 1 Effectus supernaturalis est extra spheram causæ naturalis naturaliter operantis, lib. 6. c. 6. n. 12. Effectus per se pendet ab instrumento, quando ab illo fit, ib. c. 7. n. 14.  
2 Idem effectus potest à Deo fieri cum instrumento, & sine illo ibid. m.  
3 Effectus moralis gratiæ est triplex, satisfactio, scilicet: impetratio, & meritum, lib. 12. in præludio, n. 2.

#### Elias, & Enoch.

- 1 Non mereri actu, neque modo esse in statu merendi probabilius est, l. 12. c. 15. an. 9.

### Ens.

- 1 De intrinseca ratione entis creati est dependentia, lib. 7. cap. 1. num. 28.

### Experientia.

- 1 Experientia actuum nostrorum fidei, quid valeat de illis ostendere, lib. 9. c. 12. n. 10. Experientia ostendere potest aliquid generale, non ostenso speciali, l. 9. c. 11. n. 12.  
2 Euidencia Vide Fides, n. 32.

### F.

#### Fides.

- 1 Potest aliquid dupliciter esse de fide, vel in se, vel quoad sufficientem promulgationem, l. 6. c. 3. n. 3.  
2 Fides manere potest sine charitate, & hæc sine fide in patria, lib. 6. c. 8. n. 12. & 14.  
3 Fides vt sit virtus intellectualis satis est: quod in verum inclinet, quamuis illud solum in testimonium primæ veritatis ostendat, ibid. nu. 15. Ad illam duo habitus requiruntur, vnus in intellectu, alter in voluntate, ibid. nu. 17. Deperditur solum per peccatum sibi specialiter contrarium, lib. 6. ca. 11. n. 1. & lib. 7. cap. 16. num. 2.  
4 Fides à gratia realiter distinguitur, ibidem. num. 2. Non tamen est proprietates illam subsequens, c. 13. num. 19. Nec ab illa physice producit, n. 20.  
5 Fides actualis est dispositio ad iustitiam, lib. 7. c. 9. n. 7. Probabile est habituale esse partem iustitiæ formaliter sanctificantis, ibid. Non esse tamen solam, & integram formam iustificantis, de fide est, ibid.  
6 Fides acquisita circa mysteria supernaturalia non est virtus, l. b. 6. c. 8. n. 6 Fides simpliciter dicta est illa, qua donum Dei dicitur, lib. 6. c. 14. n. 32.  
7 Primus actus fidei est dispositio ad infusionem habitualis luminis fidei, & gratiæ, l. 8. c. 12. n. 32. & c. 15. n. 1. & 7.  
8 Fidei nomine frequentius in Scriptura intellectus assensus significatur, ibid. c. 15. n. 2.  
9 Fides est fundamentum fiducia, ibid. n. 4. 5. & 6.



## Index Rerum.

- 10 Fidei actus, qui est assensus intellectus, est dispositio ad gratiam, ibid. num. 3.
  - 11 Triplicem fidem astruunt heretici, miraculorum, historiarum, & promissionum, ibid. c. 16. nu. 2. Reprobatur huiusmodi assertio, & diuisio, ibid. a. n. 3.
  - 12 Fides iustificans, & Catholica idem habent obiectum, ibidem, num. 5.
  - 13 Omnis fidei veritates credere explicitè non est necessarium ad salutem, ibid. n. 9.
  - 14 Fides expressa mysteriorum symboli, & reliquorum implicita, satis est fidelibus ad salutem, ibid.
  - 15 Trinitatis fides actualis non est necessaria ad peccatum detestandum, ibid. n. 10.
  - 16 Quæ sit proprie fides iustificans, quæ necessaria est ad peccatorum detestationem, ibid.
  - 17 Præter si lem necessarius est aliquis voluntatis motus, quo peccator ad salutem se disponat, c. 17. a. n. 4.
  - 18 Fides cum speciali fiducia potest esse sufficiens ad impetrandum miraculum, l. 8. c. 21. n. 5.
  - 19 Fidei cur specialiter tribuatur efficacia impetrandi? ibid.
  - 20 Fidem sine operibus non iustificare, probatur late lib. 8. per totum cap. 21.
  - 21 Fidei nomine intelligunt sæpe Patres totam fidei doctrinam, ibid. num. 16.
  - 22 Fidei infuse habitus actum naturalem non potest elicere, l. 6. c. 14. num. 11.
  - 23 Fidem inamissibilem astruendo Caluinus errauit, l. 11. c. 1. n. 3. & c. 6. a. n. 2. Non solum in morte, sed etiam in vita amitti potest, n. 3. Illam amitti, amissa gratia heretici errant, ibid. c. 5. a. n. 1. Impugnantur a. n. 5.
  - 24 Cum fide numeratur pietas afflicto, l. 6. c. 5. n. 11. Probabile tamen est amitti non amissa fide, ibid.
  - 25 Fides dupliciter dicitur vera l. 11. c. 5. n. 8. Illius habitus non influit in habitum charitatis, ibid. num. 12. Non nisi per infidelitatem amittitur, ibid. num. 13. & 14. Ad gratiam comparatur simpliciter vt fundamentum, secundum quid vero, vt à qua accipit influxum, sicut & reliqui habitus infusi, ibid. num. 25. Cur non amittantur fides, & spes, sicut & cetera dona infusa per quodcumque mortale, ibid.
  - 26 Fidem nemo amittit inuitus, l. 6. c. 6. n. 5. In ea perseverare non contingit absque auxilio, quod non est infallibile dari lib. 11. cap. 6. num. 6.
  - 27 Fidei duplex opponitur infidelitas, & quopactò vitæque excludat fidem, ibid. cap. 7. n. 3. Ad infidelitatem non sufficit error etiam culpabilis absque pertinacia, & cur, n. 4.
  - 28 Fidei corruptio quomodo fiat ab infidelitate. Vide, infidelitas. Fidei augmentum. Vide, habitus fidei.
  - 29 Fides, & spes augeri valent, non aucta gratia, imo & primo infundi, lib. 9. c. 4. num. 10. Augentur in peccatore de congruo. Nec in intentione, aut remissione seruant proportionem inter se, vel cum gratia, aut alijs donis infusis, ibid. n. 13. An in hominibus iusto per aliarum virtutum actus incenduntur? ibid. nu. 14. & 15.
  - 30 Fidei actualis varia recensentur proprietates: veritas, scilicet, infallibilitas, obscuritas, supernaturalitas, &c. lib. 9. cap. 12. num. 7.
  - 31 Fidei in nobis existens reuelatio, non magis datur, quam charitatis, l. 9. c. 12. n. 8. & 13.
  - 32 Evidentia d' una fide habita non stat a' s'q' obiecti evidentia, ibid. nu. 9. Neque exp'ientia, quod exerceamus actum fidei ostendit esse diuinam, ibid. n. 10.
  - 33 Fidei actus in heretico, & fidei discerni nequeunt naturaliter, ibid. n. 11.
  - 34 Fidei diuine actum nos habere ne certitudine Theologica, ibid. n. 12. Moralitatem incertitudine si re possumus, ac maiori intra eandem speciem, quam qua iustus aliquis credit citra reuelationem se esse in gratia, ibid. nu. 14. Fidei indicia plura, & clariora dantur in nobis, quam gratia, ibidem. Quodnam sit optimum? num. 15.
  - 35 Fidei acquisita, & infusa obiectum aequè extendi potest, lib. 9. cap. 12. n. 15. & 19.
  - 36 Fidei actus interdum nobis constare magis potest, quam habitus, interdum è contra, ibid. n. 16.
  - 37 Habitus fidei, vel spei infundi potest, quin infidelitatis, vel desperationis habituale peccatum remittatur, lib. 7. c. 16. n. 3. Potest Deus illum conseruare de potentia absoluta in heretico, vel desperante, ibid. c. 19. n. 18.
  - 38 Fidem an habeat, vel an sit Christianus quopactò dubitare quis possit? ibid. n. 20.
  - 39 Actus fidei liber dicitur, in quantum voluntatis imperio subordinatur, l. 6. c. 5. n. 13.
  - 40 Fidei habitus. Vide habitus, n. 29. & 30.
  - 41 Fides ad meritum de condigno requiritur, lib. 12. cap. 10. nu. 16. & num. 28.
- Filius, & Filiatio.
- 1 Filiatio adoptiua diuinæ relationem realem importat, non item humana, l. 6. c. 2. num. 10. Si diuina fieret per solum fauorem, vel acceptationem extrinsecam, relationem tantum rationis inferret, ibid.
  - 2 Filiatio adoptiua, & eius ad beatitudinem non satis fundatur in habitu charitatis per se spectato, etiam cum fide, & spe coniuncto, ibid. n. 4. & 5.
  - 3 Filiatio adoptiua perfecte, & quoad substantiam completur per gratiam in hac vita, quoad statum vero, siue possessionem hereditatis non comparatur, ibid. n. 8.
  - 4 Filiatio adoptiua humana sola acceptatione extrinseca constare potest, ibid. c. 2. n. 9.
  - 5 Filiatio diuina formam intrinsecam postulat, ibidem, & cap. 3. num. 16. De absolutæ potentia per acceptationem extrinsecam fieri potest cap. 3. n. 16. Posset item fieri de potentia absoluta per actus supernaturales, n. 15. Non tam perfecte, ac sit per gratiam habitualem, ibid.
  - 6 Filius naturalis constituitur per propriam patris naturam l. 6. c. 12. nu. 10. Adoptiuus quoad homines per extrinsecam acceptationem, apud Deum per intrinsecam formam, ibid.
- Finis.
- 1 Finis diuisio in (cuius) & (cui) in formalem, & obiectiuum, l. 6. c. 1. num. 11.
  - 2 Finis (qui) non potest in executione à fine (quo) separari, ibid.
  - 3 Finalis causalitas gratie. Vide gratia, n. 51. & 52.
- Fomes.
- 1 Fomitem extinguere, & omnia omnino peccata vitare, non sunt idem, lib. 9. c. 7. n. 2.
  - 2 Fomitem extinguere possunt viribus nature, qui errauerunt, ibidem, num. 3. Qui item Catholici per vires gratie sanctificantis id contingere putent, ibidem, num. 4. vsque ad 7. Refutantur, a. n. 10. vsque ad 15.
  - 3 Opera ex gratia, & meritoria extinguunt fomitem, lib. 9. c. 7. n. 16. Nec eff'ctiue physice, n. 17. Quare non tollatur per merita, num. 2.
  - 4 Fomitis ablationem concessam beatæ Virgini pluribus extendere temerarium, nisi forte quoad aliquam materiam, & pro aliquo vitæ tempore, vt circa castitatem, lib. 9. c. 7. n. 9.
  - 5 Fomitem, vel eius actus posse esse citra peccatum, d' fide est, lib. 9. cap. 8. num. 4. Nec præceptum datur illo carendi, lib. 10. c. 1. num. 16.
  - 6 Gratia licet sanet animam, non tollit fomitem, l. 10. cap. 2. num. 11.
  - 7 Gratia necessitas propter fomitē paruulos quoque comprehendit, l. 10. c. 4. n. 20.
- G.
- Gloria.
- 1 Gloria Deo solum, & creaturis rationalibus impenditur, lib. 8. cap. 1. num. 4.
  - 2 Gloria definitio, lib. 8. c. 1. n. 3.
  - 3 Quæ sit prima gloria? l. 12. c. 28. n. 2.
  - 4 Cur gloria datur merces operum bonorum, non vero gratia, lib. 12. c. 28. num. 7.
- 5 Glo-



# Index Rerum.

- 3 Gloria Dei est causa finalis gratia habitualis, siue nostra iustificationis, lib. 8. c. 1. num. 2. 3. 4. 11. 12. 13. Similiter etiam gloria Christi ibidem, nu. 6. 7. & 14. Est etiam causa finalis omnium donorum supernaturalium, ibid. n. 9.
  - 6 Gloria est Deo aliquid extrinsecum, lib. 8. ca. 1. n. 12. Non est illi utile: licet illum maxime debeat, ibid. n. 13. Dupliciter consideratur respectu Dei, ibid.
  - 7 Gloria, quam Deus intendit ex collatione gratiae, est potius bonum hominis, quam Dei, ibid.
  - 8 Deus de potenti absolute per suam voluntatem acceptare potest hominem ad gloriam quam illi velit gratiam habitualement conferre, lib. 7. c. 3. n. 12. & 15.
  - 9 Gloria non respicit charitatem. Vide charitas, n. 10. Respondet gratia. Vide Gratia, n. 24.
  - 10 Acceptatio ad gloriam. Vide Gratia, n. 33.
  - 11 Gloria, & prima gloria quomodo cadat sub meritum. Vide meritum, a. n. 101. vsque ad 113.
- Gratia.
- 1 Gratia duplex significatum, l. 7. c. 1. n. 1.
  - 2 Gratia habitualiter permanentis hominibus infunditur, lib. 6. c. 1. n. 4. & c. 12. a. n. 3. vsque ad 12.
  - 3 Gratia communis ratio est participatio diuinae naturae, ut natura est, ibidem, numero 19. & cap. 2. num. 5. Non tamen prout intellectus, vel volitua, c. 12. n. 2. & 4. & c. 13. n. 8. Per illam anima desicatur, ei que debentur desic operationes, cap. 12. num. 2. & 9.
  - 4 Quomodo gratia naturam diuinam participat, l. 7. c. 1. a. n. 26. vsque ad 32.
  - 5 Gratia est accidens, non substantia, lib. 8. cap. 2. numero 4. & 5. & l. 6. c. 2. numero 1. Est accidens supernaturale in entitate, reale, non rationis, ibidem, num. 2. Est perfectio excellentissima, & intrinseca animae, ibid. & cap. 12. num. 2. Est in sua entitate spiritalis, c. 2. n. 4.
  - 6 Gratia habet connaturalem habitudinem ad informandam substantiam spiritualement, ibidem, & lib. 6. cap. 6. num. 13. recipitur vero a subiecto obedientialiter, ibidem. Est accidens absolutum, a respectu transcendentali non liberum, lib. 6. cap. 2. numer. 7. & cap. 12. num. 13. Relationem reale fundare potest, lib. 6. c. 2. n. 7.
  - 7 Gratia excellentius naturam diuinam participat, quam substantia spiritalis, lib. 6. cap. 1. num. 5. Eleuat naturam ad diligendum, & amandum Deum perfectius, quam ex se possit, ibid. Et ad alios actus supernaturales, cap. 13. num. 14. & lib. 7. c. 9. num. 14.
  - 8 Gratia homines vnit Deo, quasi vinculum, lib. 6. c. 2. n. 5.
  - 9 Gratia a solum pradicamentum qualitis pertinet, lib. 6. c. 2. n. 6. 7. & 11. Sub specie habitus collocatur, ibid. n. 1.
  - 10 Gratiam habitualement esse distinctam ab habitibus fidei, spei, & charitatis, non est de fide. Gratiam tamen Dei habere, qui tres illos habitus habet, fides Catholica est, l. 6. c. 3. n. 1.
  - 11 Opinio negans gratiam omnem permanentem adultis infundendi, improbabilis semper fuit, & nullius antiqui theologi, lib. 6. c. 3. n. 4. Contraria vero sententia semper verissima, ibid.
  - 12 Gratiam permanentem distinctam ab actibus, quibus iustificamur, infundi, aliqui de fide esse negant, etiam post Trid. lib. 6. c. 3. n. 5. De fide tamen tenendum est, ibid. n. 6.
  - 13 Gratia sanctificans in omnibus est eiusdem rationis, l. 6. c. 3. n. 7.
  - 14 Prima gratia aut per Baptismum, aut per poenitentiam solum, vtrumque vel in re, vel in voto susceptum, comparatur, l. 6. c. 3. n. 12. Quous ex his modis comparatur, de fide est esse donum habituale, ibid. n. 12. & 14.
  - 15 Gratia permanentis non est solum necessaria propter peccati expulsiōem, sed ut animum sanctum efficiat, praecipue confertur, lib. 6. cap. 3. num. 15. Peccati expulsiō, effectus est connaturalis, sed accidentarius gratiae habitualis, ibidem. Per se immediate peccatum ab anima expellit: a voluntate vero mediante charitate, l. 6. c. 13. n. 6.
  - 16 Gratia habitualis adhuc esset necessario admittenda, etiam si dilectio Dei, vel contritio formaliter peccatum deleverit, lib. 6.

- c. 3. n. 15. Propter hos actus confertur, tanquam propter dispositiones ultimas, ibid.
- 17 Gratia augmentum per bona opera meremur: hoc non consistit in extrinseco fauore, vel acceptatione, l. 6. c. 3. num. 16. Quomodo intelligendum sit gratiam augeri in esse gratiae, non vero in esse qualitis, l. 7. c. 3. n. 15. Gratia sanctificans non, nisi per lethale peccatum, amittitur, ibid.
- 18 Gratia habitualis descriptio, lib. 6. cap. 4. num. 1. Eius diuisio in gratiam sanctificantem, & alium habitum per se infusum, lib. 6. c. 4. n. 2.
- 19 Gratia habitualis sanctificans ceteris praestantior est, & radix aliorum habituum supernaturalium, lib. 6. c. 4. n. 2.
- 20 Gratia, quae fit per Sacramentum, sine illo fieri potest, & quae per Sacramentum fit sine illo conferatur, l. 6. c. 7. n. 14.
- 21 Gratiam omnes virtutes morales per se infusa comitantur, lib. 6. cap. 9. nu. 7. Comparatione illarum est instar forma substantialis, c. 12. n. 2. & c. 13. n. 8. Non tamen illas physice producit, cap. 13. n. 20.
- 22 Gratia sanctificans distinguitur a fide, & spe, lib. 6. cap. 11. numero 1. A charitate tamen non distingui, valde probabile est, ibidem, a num. 2. vsque ad 9. Probabilius realiter distingui, lib. 6. cap. 12. num. 1. 2. & 15. Charitate perfectior est, cap. 13. num. 8.
- 23 Gratia non est principium proximum determinatae operationis, lib. 6. cap. 12. num. 2. 5. & 10. & cap. 13. num. 6. Est tamen veluti principium principale, licet remorum omnium operationum virtutum infusarum, lib. 6. cap. 12. num. 16. & cap. 13. num. 14.
- 24 Gratia correspondet gloria ut hereditas, lib. 6. cap. 12. num. 10. & cap. 13. num. 8. De potentia ordinaria illi commensuratur, l. 7. c. 5. n. 8.
- 25 Gratia non in potentia, sed in substantia anime immediate inheret, cap. 12. num. 13. Ab illa materialiter causatur, lib. 7. cap. 1. num. 28.
- 26 Ratione gratia dicimur a Deo intrinsece amari, lib. 6. c. 13. n. 2. Ad veram amicitiam inter homines, & Deum necessaria est, ibid. & lib. 7. c. 1. a. n. 10. vsque ad 13.
- 27 Gratia per se ipsam facit hominem amabilem Deo, lib. 7. c. 1. num. 14. & 18. Idque non simpliciter, sed ex suppositione, ibid. num. 22.
- 28 Gratia facit hominem Deum per participationem, eiusque filium adoptiuum, lib. 6. cap. 13. num. 2. & 8. & lib. 7. cap. 2. num. 3. & 6.
- 29 Gratia in essentiali ratione perfectior est charitate, lumine gloriae, & visione beata, lib. 6. c. 13. nu. 8. & 9. Imperfectior tamen est forma substantiali, ibid. n. 12. Contrarium etiam probabile iudicatur, ibid.
- 30 Gratia a Charitate naturaliter separari nequit, lib. 6. c. 13. n. 17. Diuinitus non repugnat, ibid. Sine charitate, condignitatem daret ad meritum, ibid. n. 18.
- 31 Gratia per originale non maculatur, imo illud aufert, lib. 7. cap. 1. num. 37.
- 32 Gratia est signum, quo iusti ab iniustis distinguuntur, ibidem, num. 38.
- 33 Effectus formalis physicus, & inseparabilis gratiae, est facere participem diuinam naturam, lib. 7. c. 3. n. 9. Item facere hominem aptitudinaliter acceptum ad gloriam, ibid. n. 10.
- 34 Gratia habitualis est iustitia vniuersalis, lib. 7. c. 9. nu. 14. Se sola simpliciter, & essentialiter iustificat, ibid. n. 15. & 19. Non tamen dicitur habere complementum, seu statum iustitiae, sine alijs virtutibus, ibid. n. 20.
- 35 Gratia iustificans tam contra peccatum commissum, quam contra committendum iuuat, l. 7. c. 10. n. 1.
- 36 Quo instanti gratia infunditur, statim peccatum remittitur, lib. 7. cap. 14. num. 8. & quomodo, lib. 7. cap. 17. a numero 2. vsque ad 6.
- 37 Gratia, & charitas de lege ordinaria in homine actualiter peccante non permanet, lib. 7. cap. 19. a num. 2. vsque ad 8. & cap. 20. num. 24.



# Index Rerum.

- 38 Gratia, & peccatum habitus de ne physice, nec priuative, aut contradictorie opponuntur, lib. 7. cap. 20. num. 7. Possunt de potentia absoluta simul manere, ibidem a num. 7. per totum caput. Non tamen hominem sanctum denominat, ibid. num. 19. Quem effectum tunc gratia efficiat? ibid. & n. 25.
- 39 Gratia vniuersalis cum peccato etiam veniali de potentia absoluta esse nequit, lib. 7. c. 20. n. 33. & 35.
- 40 Gratia Christo Domino collata finit, lib. 7. c. 12. num. 15. Ius Christo tribueret ad gloriam, nisi gratia habitualis careret, ibid. num. 11.
- 41 Gratia habitualis potest diuinitus infundi peccatori peccatum non retractanti, c. 21. a n. 15. vsq. ad 18.
- 42 Qualibet gratia sanctificans satis est ad omnia peccata expellenda, lib. 7. c. 22. num. 18.
- 43 Gratia priuatio de potentia absoluta potest manere sub ratione peccati, ablata ratione maius habitualis, lib. 7. cap. 22. n. 20.
- 44 Priuatio gratia physica sine mutatione aliqua physica, ab homine auferri non potest, lib. 7. c. 23. n. 1.
- 45 Gratia habitualis de se non est forma venialis peccati expulsiua, lib. 7. cap. 24. num. 2. Sui tantum priuationem physice expellit, ibid. num. 3.
- 46 Gratia in Baptismo, vel in Sacramento penitentiae comparata, venialis dicitur, si obicem non inueniat, ibid.
- 47 Gratia habitualis non est forma natura sua impossibilis cum peccato veniali, lib. 7. c. 24. n. 15.
- 48 Prima gratia cum sola attritione non potest, nisi per Sacramentum obtineri, lib. 7. c. 24. n. 17.
- 49 Gratia habitualis est qualitas perfectior omnibus glorie qualitatibus, lib. 7. c. 25. n. 4.
- 50 Sub gratia plures habitus comprehenduntur, lib. 8. c. 1. n. 7.
- 51 Inter gratias datur finalis causalitas, & aliquando reciproca, lib. 8. c. 1. n. 9.
- 52 Gratia est finis (cui) respectu beatitudinis supernaturalis, ibid.
- 53 Gratia infertur, & conseruari materialiter a subiecto causatur, lib. 8. c. 2. n. 4. & 5. Non creatur ibidem, a num. 8. vsque ad 12. Improprie tamen dici potest conseruari, ibid. num. 14. & 15. Eadem actione, qua producit, subiecto vnitur, ibid. num. 6. & ca. 4. num. 14. Non prius natura exstet, quam inheret, lib. 8. cap. 12. num. 12. & cap. 2. n. 7. Educitur a potentia obedientiali anime, in qua immediate fit, ibid. n. 13.
- 54 Gratiam de facto hominibus infundi, non potest ratione solum naturali conuinci, lib. 8. c. 3. n. 8.
- 55 Gratia non est actus secundus, & vitalis, lib. 8. c. 3. n. 4.
- 56 Gratia ab agente creato nec de potentia absoluta fieri potest principaliter, lib. 8. c. 3. n. 5. vsque ad 11. De facto tamen ab illo producitur instrumentaliter, ibid. n. 12.
- 57 Gratia excitantis motus a potentijs effectiue procedunt, lib. 8. cap. 4. num. 12.
- 58 Causa meritoria gratiae duplex assignatur, lib. 8. c. 15. n. 1.
- 59 Dispositio ad gratiam, vel est proxima, vel remota, late, lib. 8. c. 6. n. 10. 11. 12. & c. 5. num. 2. Non potest esse physica, sed tantum moralis, ibid. a n. 4. vsq. ad 7.
- 60 Dispositio, que est remota extra Sacramentum, potest esse proxima cum illo respectu iustificationis, lib. 8. c. 6. n. 12. Dispositio proxima duplex assignatur, ibid. n. 13. Assignatur etiam duplex remota, ibid. n. 14.
- 61 Dispositio ad gratiam, in sanctificantem, tam proxima, quam remota, debet esse supernaturalis in entitate, lib. 8. cap. 7. num. 2. 6. & 7. Etiam in Sacramento, ibid. num. 10. De dispositione proxima est doctrina de fide, ibidem, num. 8. Non tamen de remotis, ibid. num. 9.
- 62 Dispositionem ad gratiam liberam esse, de fide est, lib. 8. c. 8. a num. 13. vsq. ad 11. Desiderium etiam est a potentijs effectiue causari, ibidem.
- 63 Gratia excitantes remoti, re dicuntur dispositiones ad gratiam, lib. 8. cap. 8. numero 7. A potentijs effectiue causantur, ibidem.
- 64 Dispositiones ad gratiam alie, & solo Deo, alie ab homine etiam prestantur, lib. 8. c. 8. n. 7.
- 65 Gratia operans dupliciter potest considerari, lib. 8. c. 8. n. 10.
- 66 Dispositio ad gratiam non solum ut actus, sed ut dispositio est, procedit a libero arbitrio, lib. 8. c. 8. n. 8. 9. & 10.
- 67 Dispositio remota ad gratiam habitualem, tantum per accidens est causa illius, lib. 8. c. 9. n. 1. & 2.
- 68 Dispositio vltima ad iustificationem, que fit extra Sacramentum, necessario est admitenda, lib. 8. c. 9. a n. 5. vsque ad 11. Hac sufficit tam ad infusionem primae gratiae, quam ad peccatorum remissionem, ibid. a n. 12. vsque ad 14. Est tantum causa moralis iustificationis, ibid. a n. 15. vsq. ad finem capituli.
- 69 Eadem dispositio potest esse remota ad gratiam sanctificantem, & proxima ad aliquem habitum gratiae, lib. 8. c. 11. n. 1.
- 70 Dispositio, qua peccator ad gratiam disponitur, nullo modo ab ipsa gratia effectiue causari potest, lib. 8. c. 12. & 13. Nec inueniendi, ibid. n. 20.
- 71 Gratia peccatori infunditur, quia est contritus, vel Deum super omnia diligit, lib. 8. c. 12. n. 2.
- 72 Gratia excitans homini datur, ut conuertatur, non quia conueritur, ibid.
- 73 Gratia distribuitur iuxta recipientium dispositionem, lib. 8. c. 12. n. 5. & 6.
- 74 Gratia non potest subiectum informare secundum rationem genericam, quin secundum rationem specificam simul informet, lib. 8. c. 12. n. 10.
- 75 Dispositio vltima ad gratiam preparans non potest esse a solo libero arbitrio, lib. 8. c. 12. num. 17. & 18. Sed ab illo simul cum gratia excitante, ibid. num. 19. & 20. Hac dispositio non potest per eandem actionem ab habitu gratiae, etiam de potentia absoluta causari, ibid. n. 21.
- 76 Dispositio ad gratiam preparans non potest esse prior, & posterior habitu infuso in diuerso genere causa, lib. 8. c. 12. a n. 23.
- 77 Dispositio vltima ad gratiam de congruo illam meretur, certog, a Deo impetrat, lib. 8. c. 12. n. 23. 24. & 25. Non viro dispositio remota, ibid. n. 25.
- 78 Dispositio ad gratiam, ad illius etiam proprietates disponit, lib. 8. c. 12. n. 31. Gratia prius homini infunditur, quam charitas, lib. 8. c. 12. n. 31.
- 79 Dispositiones ad gratiam tam proximae, quam remotae non sunt in nobis sine infusione Spiritus Sancti, lib. 8. cap. 13. numero 4. & 5.
- 80 Dispositio duplex est, vna preparans ad formam, altera illam consequens, lib. 8. c. 13. n. 8.
- 81 Dispositio antecedens, nec in rebus physicis, nec in moralibus, a re, ad quam disponit, effectiue causari potest, lib. 8. cap. 13. a n. 8. vsque ad 12.
- 82 Dispositionem vltimam ad gratiam procedere ab habitu infuso, eiusdem gratiae, nullibi docuit D. Thomas, lib. 8. ca. 14. per totum.
- 83 Gradus gratiae, & meriti an arithmetice, an geometricae sibi respondeant? lib. 9. c. 3. n. 46.
- 84 Gratia distinctio in esse gratiae, & in esse qualitatis, lib. 9. c. 3. num. 39. & 42. Per idem omnino esse praestat suos effectus formales, ibid. Per idem etiam intenditur, ibid. n. 40. & 41.
- 85 Gratiam inamissibilem esse haeretici asserunt, lib. 11. cap. 1. num. 1. 2. & 3. & c. 2. num. 2. Eius amissibilitas probatur, c. 1. a n. 7. vsq. ad 13.
- 86 Gratiam esse tantum amissibilem ad tempus, non finaliter, haeretici errant, lib. 11. c. 2. a principio. Contrarium probatur in praedestinatis, n. 6. & 11. & in reprobis, a n. 7.
- 87 Gratiam amissam recuperandam esse per penitentiam, tam incertum, quam iustum esse perseveraturum, lib. 11. ca. 2. num. 11.
- 88 Gratia, & charitatis desitio non est propria annihilatio. Et vnde talis desitio proueniat, lib. 11. c. 1. n. 23. 24.
- 89 Gratia iustificantis nomine non solum primam gratiam, sed augmentum eius, & auxilia comprehendunt Patres, lib. 10. ca. 3. num. 3.
- 90 Gratia ab extrinseco tantum corruptibilis est, lib. 10. in praclud. a n. 1. Non conseruatur ab homine physice, praeter quam materiali influxu, ibid. n. 2.



# Index Rerum.

- 91 Gratia conseruationem moralem à sola fide pendere errant heretici, l. 11. c. 3. n. 5. & l. 10. c. 1. à n. 2. Impugnantur, à n. 6. ostendendo requiri etiam declinare à malo, & à n. 8. ostendendo requiri facere bonum.
- 92 Gratia generationem plura requirere, quam conseruationem ostenditur, l. 10. c. 1. n. 10.
- 93 Conseruatio gratiae pendet à bonis operibus vt à remouente prohibens, id est peccatum. Infusio tamen gratiae requirit opera in adultis, l. 10. c. 1. n. 11.
- 94 Ad gratia conseruationem non satis est implere praecepta omnia quoad substantiam solum, lib. 10. cap. 1. n. 12. Imo moraliter necessarium est seruare consilia, vt gratia diu conseruetur, ibid.
- 95 Gratia habituali non debentur auxilia efficacia, quibus diu conseruetur, l. 11. c. 2. n. 11. Sed tantum auxilia sufficientia, l. 10. c. 3. à n. 2. & l. 9. c. 7. n. 2.
- 96 Gratia amissa, cur sola fides, & spes remaneant, l. 11. c. 5. n. 25.
- 97 Gratiam per peccata venialia remitti, qui affirmant, lib. 11. cap. 8. à num. 5. Oppositum verum ostenditur, ibid. à n. 7.
- 98 Gratia de se inclinatur ad non peccandum, etiam venialiter, lib. 11. c. 8. in fin. Non tamen remittitur per propositum peccandi venialiter, ibid.
- 99 Gratia inaequalitas in diuersis hominibus arguit intensibilitatem, & remissibilitatem in eodem, l. 9. c. 1. initio, & n. 9.
- 100 Gratia prima infusio fit secundum proportionem physicam dispositionis, non ita intensio, siue augmentum, libr. 9. c. 3. n. 23. 24. & 25.
- 101 Gratiam habere terminum intensiois spectata etiam potentia absoluta, qui affirmant, lib. 9. c. 5. num. 1. Oppositum probatur, n. 5. Qui dicant naturaliter saltem habere terminum, n. 2. Impugnantur, n. 6. & 7. Qui dicant ex sola subiecti capacitate limitari, n. 3. Impugnantur, n. 8. Nullo ex istis modis habere terminum ostenditur, à n. 4.
- 102 Gratia capacitas in omni creatura intellectuali equalis, ibidem.
- 103 Gratia vnde habeat carere termino intensiois, non essentia l. 9. c. 5. n. 9. Vnde habeat, quod nulli subiecto possit esse connaturalis, ibid.
- 104 Gratia via an interdum maior gratia patrie, lib. 9. cap. 6. num. 16.
- 105 Gratia infusio non semper mundatur à venialibus, lib. 9. cap. 7. num. 1.
- 106 Gratia indicia, seu signa, quam sint incerta, lib. 9. c. 10. n. 12. & 13. Quae sint haec moralia signa gratiae, lib. 9. cap. 11. à num. 6.
- 107 Gratia cur dicatur fons aquae salientis in vitam aeternam, & semen gloriae, l. 12. c. 1. n. 14. & 18.
- 108 Cur gratia non dicitur merces bonorum operum, sicut gloria, l. 12. cap. 18. n. 7.
- 109 Quae sit prima gratia expenditur, lib. 12. cap. 23. num. 1. & cap. 28. n. 2.
- 110 Quid sit gratia consummata, & quid addat super gratiam viam, l. 12. c. 29. n. 5.
- 111 Gratia certitudo. Vide certitudo, à n. 8. vsque ad 19.
- 112 Comparatio gratiae cum charitate. Vide charitas, n. 4.
- 113 Status gratiae ad meritum. Vide meritum.
- 114 Quomodo gratia, eiusque augmentum cadat sub meritum. Vide meritum, n. 91. 92. 95. 139. & 140.

## Gratitudo.

- 1 Gratitudinis virtus proprie, & formaliter non reperitur in Deo, nec ex illa obligari potest ad merita compensanda, l. 12. cap. 30. n. 12. & c. 36. n. 9.

## H.

### Habitus.

- 1 Habitus supernaturalis. Vide actus supernaturalis.
- 2 Habitus supernaturales de potentia absoluta non sunt necessarii: non ita de ordinaria, nec secundum conuenientem prouidentiam, l. 6. c. 1. n. 20. & c. 4. n. 10. infusus. Complent potentias ad operationem, ibid.

## Pars 3.

- 3 Habitus nomine communiter principium actus intelligitur: si vox latius sumatur, quamcumque qualitatem animam efficien-tem, quae actus secundus non sit, significat, l. 6. c. 4. n. 1.
- 4 Habitus per se, & per accidens infusi distinctio, ibid. n. 2.
- 5 Habitus gratiae infusa non est genus respectu virtutis infusae, ibid.
- 6 Habitus per se infusus à nulla causa, praeter Deum fieri potest, ibid. n. 3. Est determinatus quoad speciem ad honestum supernaturalis ordinis, ibid.
- 7 Habitus per se infusus requiritur ad substantiam actus, seu vt fiat, qualiter oportet ad salutem, ibid. n. 4. Pro eodem, ac virtus sumitur, ibid. Nullus vnquam Catholicus Theologus eum negauit: charitatis tamen habitum infusum negauit Magister, ibid. n. 5.
- 8 Habitus per se infusus operatiuos dari catholica sententia est, lib. 6. cap. 4. num. 7.
- 9 Si potentia habitibus infusis careat, speciali Dei auxilio eger, ad actus eliciendos supernaturales, ibid. n. 15. Adhuc sine illis actus elicius vitalis diceretur, ibid.
- 10 Habitus per se infusi ponuntur vt potestatem, & facilitatem ad operandum conferant, ibid. n. 11.
- 11 Habitu in communi sumpto non repugnat potestatem ad operandum posse conferre, ibid.
- 12 Habitus infusi ab adibus fieri non possunt, ibid. Essentialiter supponunt potentias, quibus conferunt posse operari, ibid. n. 12.
- 13 Sub prima qualitatis specie collocantur, ibid.
- 14 Si habitus infusus solus esset actus causa, non esset vitalis, n. 3.
- 15 Habitus voluntatis non sunt formaliter liberi, sed denominatiue, l. 6. c. 5. n. 13.
- 16 Habitus supernaturalis influxus sine influxu potentiae non est sufficiens ad eliciendos actus liberos, ibid.
- 17 Habitus infusi per se sunt proxima, & principalia principia actuum supernaturalium, lib. 6. c. 6. num. 1. & cap. 7. num. 1. Debetur illis proportionatus concursus ad actus supernaturales, lib. 6. c. 7. n. 1.
- 18 Habitus infusus potentia virtutem non immutat, ibid. n. 3.
- 19 Habitus pie affectionis praecise spectatus virtus Theologalis non est, sed moralis, c. 8. n. 17.
- 20 Omnis habitus honestus generatim loquendo est vera virtus, l. 6. cap. 10. n. 1.
- 21 Habitus doni Spiritus Sancti. Vide donum.
- 22 Habitus supernaturalis est per se infusus necessario, l. 6. c. 14. n. 2.
- 23 Habitus naturalis acquisitus in materia virtutum infusarum non est per se necessarius ad perfectionem, seu vsum ipsarum, ibid. c. 14. n. 18. Illas tamen suo modo iuuat, ibid. n. 19.
- 24 Habitus charitatis de potentia absoluta potest cum habituali peccato simul consistere, l. 7. c. 20. n. 3. 4. & 5. Vide etiam charitas, n. 16. & Constitutio, n. 23. & 24.
- 25 Quae sit differentia inter habitus viae, & patrie, l. 8. c. 1. n. 8.
- 26 Habitus per se infusus nobilior est suo actu, l. 6. c. 7. n. 1. & l. 8. c. 4. n. 19. Per vnum actum contrarium deperditur, ibid. Habitus, quos homo per actus potest acquirere, ordinarie Deus non infundit, ibid.
- 27 Habitus gratiae potest concurrere ad primum actum, qui non sit diffinitio ad illam, l. 8. c. 11. n. 1.
- 28 Habitus infusi formalis essentia non est facere gratum, sed bene dispositum ad operandum, l. 7. c. 4. n. 4.
- 29 De fide est tres habitus, fidei, spei, & charitatis sub his nominibus nobis permanenter infundi, l. 6. c. 8. n. 14. & 15.
- 30 Habitus fidei, & spei intendi possunt in peccatore, lib. 9. capit. 2. num. 13.
- 31 Habitus etiam supernaturales subordinantur potentij in vsu, non quoad efficaciam, l. 10. c. 7. n. 12.
- 32 Habitus supernaturales intendi possunt, non remitti, lib. 11. cap. 8. num. 16.
- 33 Habitus per se non resistit actui habitus contrarij, l. 11. c. 6. n. 6.
- 34 Deus non nisi habitum bonum, & honestum infundere potest, lib. 6. cap. 7. n. 3.
- 35 De potentia absoluta potest Deus habitus infusos conferre sine gratia sanctificantis infusione, lib. 7. c. 4. n. 4.

## D d d

## Haereti-



## Index Rerum.

### Hæreticus.

- 1 Hæreticus, qui vni articulo discedit, quamuis alium retineat statim infirmorem suam sentit fidem, l. 6. c. 14. n. 10.
- 2 Hæreticus facilitatem habet ex habitu acquisito, & speciebus relictis ab obiectis scite creditis, ibid.
- 3 Hæreticus censendus, qui conclusionem deductam per eundem consequentiam ex principiis de fide negaret, libro 6. cap. 3. numero 10.
- 4 Hæreticus. Vide fides, n. 33.

### Homo.

- 1 Homo in puris naturalibus eo ipso, quod rationalis est, Filius Dei dici potest, l. 7. c. 2. n. 7. Sic sumptus tendit in Deum vltimum finem naturalem per suos actus, ibid.
- 2 Homo per suam naturam habet connaturale ius ad beatitudinem naturalem: per gratiam ad supernaturalem: ibid. num. 7. A Deo ad gloriam actualiter acceptus sine gratia, gratus illi extrinsece diceretur, l. 7. c. 3. n. 14.
- 3 Homo fit iustus per gratiam animæ infusam, lib. 7. cap. 7. nu. 4. Non potest iustus, aut iustior fieri formaliter, & intrinsece, etiam de potentia absoluta per iustitiam Dei, vel Christi imputatam, ibid. n. 33. & 34.
- 4 Homo vt iustus dicatur & fit, non opus est, vt actualiter opereatur, sed satis est gratiam habitualement habere, lib. 7. capite 8. numero 31.
- 5 Homo per sui mutationem ad Deum conuertitur: Deus vero absque vlla hominem conuersum de nouo diligit, lib. 7. cap. 13. num. 14.
- 6 Homo non potest satisfacere de rigore iustitiæ pro offensa peccati, lib. 7. c. 14. n. 40. & 70. Potest tamen iam gratus de absoluta iustitia mereri, vel pro pena temporali satisfacere, ibid. n. 40.
- 7 Homo ex se, & ex visarum potentiarum Deum vt finem supernaturalem nec cognoscere, nec amare potest, libro 6. cap. 8. numero 3.

### I.

#### Impetratio.

- 1 Impetratio. Vide meritum, num. 128. & 129. Impetratio. Vide oratio, num. 3.

#### Impotentia.

- 1 Impotentia moralis ad vitanda omnia peccata citra privilegium, est simpliciter impotentia, libro 9. capite 8. numero 17. 23. & 29.

#### Inceptio.

- 1 Inceptio, Vide res.

#### Indicia.

- 1 Quænam indicia adeptæ gratiæ, l. 9. c. 1. n. 6.
- 2 Indicia fidei, Vide fides, n. 34.
- 3 Indicia, siue signa gratiæ. Vide gratia, n. 106.

#### Infans.

- 1 Infantem hunc, v. g. esse vere baptizatum, & gratiam habere, quomodo credimus, l. 9. c. 9. n. 33.
- 2 Infans. Vide paruulus.

#### Infidelitas

- 1 Infidelitas. Vide fides, præcipue n. 27. & 28.
- 2 Infidelitas dispositiue moraliter corrumpit fidem, & non solum demeritorie, & in quo consistat hoc disponendum, lib. 11. c. 7. n. 12. Qui putent corrumpere physice, ibid. n. 11.

#### Infinitum.

- 1 Infinitam qualitatem intensiue produci actu cur repugnet, lib. 9. cap. 5. num. 10.

#### Infusio.

- 1 Infusio gratiæ. Vide conseruatio.
- 2 Infusio gratiæ. Vide gratia, n. 41. & 54. & 100.

#### Iniuria.

- 1 Iniuria crescit ex dignitate personæ offensa, lib. 7. capite 14. numero 46. Et quomodo hoc intelligendum, ibid. nu. 64. & 66.
- 2 Licet iniuria facta Deo intensiue infinita non sit non ideo pura creatura pro illa de condigno satisfacere potest, ibid. n. 70.
- 3 Discrimen inter remissionem iniuriæ a Deo, & hominibus factam, ibid. num. 12.

### Iniustitia.

- 1 De intrinseca ratione iniustitiæ non est, vt læsus damnum in suis bonis patiat, lib. 7. c. 14. n. 59.
- 2 Ad iniustitiæ peccatum committendum satis est aliquem iure sibi debito priuare, ibid.

### Innocentia.

- 1 Innocentia rectitudo in quo consistat, lib. 7. c. 22. n. 17.
- 2 Per nullam iustificationem innocentia rectitudo potest restitui, ibidem.
- 3 Innocentia perditæ restitutio ad perfectam peccati remissionem necessaria non est, ibid.

### Instrumentum.

- 1 Instrumento proprie dicto cum libertate operari non repugnat, lib. 6. c. 7. num. 12.

### Intellectus, & Intellectio.

- 1 Intellectus diuinus est excellentius attributum voluntati, lib. 6. cap. 13. num. 8.
- 2 Intellectus se, suosq. actus non melius nouit, quam voluntatis, lib. 9. cap. 12. num. 13.
- 3 Intellectio vt actio vitalis est, essentialiter pendet ab intellectu, lib. 6. c. 13. n. 8.

### Intensio.

- 1 Intensio formæ vt respondeat intensiori dispositioni, libro 9. cap. 3. num. 46.
- 2 Intensio gratiæ. Vide gratia, n. 100. vsque ad 103.
- 3 Intensio ad meritum non requiritur, lib. 12. cap. 8. nu. 3. & 4. Si datur, ei meritum correspondet, lib. 9. c. 3. n. 22.

### Iudicium.

- 1 Iudicium probabile potest, & debet quis habere de sua gratia, l. 9. cap. 11. num. 3.

### Ius.

- 1 Ius ad gloriam, quod gratia confert, qualiter intelligendum, lib. 11. cap. 2. num. 13.

### Iustificatio, iustificatus, & iustificari.

- 1 Verbi iustificatio, duplex significatio, l. 7. c. 6. n. 10.
- 2 Iustificatio interuentu alicuius gratiæ creatæ, & inherenti in nobis fit, lib. 6. c. 1. n. 1. Duplex est, lib. 7. c. 11. n. 14. Altera peccatum supponit, altera non supponit, ibid.
- 3 Quacunque ratione contingat in lege noua fit per gratiam habitualiter inherentem, libro 6. capite 3. numero 12. & 14. Idem dicendum de iustificatis ante Christi aduentum, & iustificatione Adami, quam ante lapsum habuit, lib. 6. capite 3. numero 18.
- 4 Iustificatio diuiditur in primam, & secundam, libro 7. capite 6. num. 14.
- 5 Iustificatio quæ fit per Sacramentum penitentia de perditæ gratiæ, non est secunda, sed prima, lib. 7. c. 6. n. 18.
- 6 Accidentaliter dici potest secunda, ibid.
- 7 Secunda iustificatio proprie illa est, in qua ex grato fit quis magis gratus per augmentum gratiæ, ibid. n. 18. Hac in infinitum vsque ad mortem potest multiplicari, ibid.
- 8 Prima iustificatio aliquando fit ex carentia gratiæ tanquam ex termino pure negatiuo, l. 7. c. 6. n. 16.
- 9 Iustificatio impij peccatorum remissionem, & alicuius doni positiui infusionem includit, l. 7. c. 6. n. 21. & c. 11. n. 15. Hac duo includere de fide est, ibid. & c. 7. n. 4.
- 10 Iustificatio formalis non potest esse aliquid extrinsecum comparatione iustificati, c. 7. n. 15. & 16.
- 11 Iustificatio prima, non augmentum eius, fit iuxta proportionem physicam dispositionis, & cur, l. 9. c. 3. n. 43. 44. & 45.
- 12 Iustificatos nos esse de facto per Sacramentum, scire non possumus citra reuelationem, l. 9. c. 10. n. 10.
- 13 Iustificationis nostræ, siue gratiæ habitualis tres causas Tridentinum numerauit, l. 8. c. 1. per totum.
- 14 Per iustificationem, quæ ex peccato non procedit vnum beneficium fit homini iustificato, l. 7. c. 11. n. 15.
- 15 Iustificatio expulsionem peccati de lege ordinaria necessario includit, vel infert, ibid. n. 17.
- 16 In peccatoris iustificatione potius animæ interior renouatio,

quam



# Index Rerum.

- quam peccati expulsio intenditur, cap. 11. num. 20.
- 17 Iustificatio gratuita est, etsi ad illam homo per proprios actus disponatur, l. 8. c. 6. n. 5. & l. 7. c. 14. n. 41.
  - 18 Ad impij iustificationem necessaria est praua dispositio, lib. 8. cap. 6. num. 6.
  - 19 Ad iustificationem sex actus numerat Tridentinum, lib. 8. cap. 18. num. 1.
  - 20 Iustificatio impij non est maius opus physicum augmento gratia iusto collata, est tamen maius beneficium, libro 8. capite 25. num. 5.
  - 21 Iustificatio ordinarie opus miraculosum non est, lib. 7. cap. 25. num. 7. & 9.
  - 22 Assumere iustificationem paruulorum non fieri per habitualem gratiam in Baptismo infusam, erroneum in fide est, l. 7. c. 8. nu. 6. & 7. Vide etiam paruulus.
  - 23 Idem de iustificatione adultorum sub eadem censura dicendum, ibid. n. 8. & 9.
  - 24 Iustificationem ex peccato factam semper priuatio gratia tempore antecedit, lib. 7. c. 6. n. 15. Aliter dicendum de facta ex carentia gratia tanquam ex termino pure negatiuo, ibid.
  - 25 Quem terminum (à quo) habuit iustificatio B. Virginis, ibid. num. 16.
  - 26 Iustificatio Christi quomodo per gratiam fuerit facta, ibid.
  - 27 In quo fuit iustificatio Adams similis Christi iustificationi, ibidem.
  - 28 Iustificatio per Baptismum comparata perfectior, quoad aliquos effectus, quam quae per poenitentiam, l. 7. c. 6. n. 17.
  - 29 Iustificatus per habitualem gratiam potest esse debitor poenae, Non tamen in uia, l. 7. c. 14. n. 11.
  - 30 Iustificatus per attritionem cum Sacramento non potest satisfacere pro peccatis tempore subsequente per contritionem, ibid. num. 16.
  - 31 Hominem nihil boni posse operari priusquam iustificetur, quomodo intelligendum, l. 8. c. 21. n. 16.
  - 32 Iudaei non iustificabantur ex operibus legis, ut legis erant, lib. 8. cap. 22. num. 3. Poterant tamen illam seruantes iustificari, ibid.
  - 33 Paulus dicens, hominem non iustificari ex operibus, exponitur, ibid. per totum fere caput. Et Iacobo conciliatur, ibid.
  - 34 Tota iustificatio potest fieri in instanti, l. 8. c. 23. n. 4. & 7.
- Iustitia prout virtus.
- 1 Iustitiae multiplex acceptio, & diuisio, lib. 12. c. 30. n. 4.
  - 2 Iustitia proprie sumpta partitur in commutatiuam, distributiuiam, & legalem, ibid.
  - 3 Quid sit iustitia legalis? ibid. Quid significetur hoc nomine iustitia generalis? quid particularis? ibid.
  - 4 Assignantur rationes distinctivae inter iustitiam commutatiuiam, & distributiuiam, l. 12. c. 30. n. 29.
  - 5 Quomodo possit inueniri iustitia inter patrem, & filium, dominum, & seruum, ibid. n. 42.
  - 6 Vtrum possit dari iustitia inter Deum, & hominem satisfaciensem. Vide homo, n. 6.
- Iustitia prout est attributum Dei.
- 1 Propria iustitiae obligatio ex parte Dei erga homines potest dari, lib. 7. c. 14. n. 60.
  - 2 Deus ex propria, & peculiari virtute iustitiae, quae in promissionibus fundatur, praemia confert, l. 12. c. 30. n. 25.
  - 3 Haec iustitia est commutatiua, ibid. n. 30. Seruatur etiam ibi iustitia distributiua, ibid. n. 31.
  - 4 Retributio meritorum, quae non fundatur in promissione Dei antecedente, fit ex quadam iustitia legali, seu prouidentiali, ibid. num. 21.
  - 5 Propria obligatio iustitiae commutatiuae supponit aliquam promissionem, lib. 7. c. 14. n. 60.
  - 6 Licet iustitia ex parte Dei ad homines non daretur, adhuc admittenda est ex parte hominum in Deum, ibid.
  - 7 Iustitia hominis ad Deum oritur ex natura rei, & nulla praesupposita promissione, l. 7. c. 14. n. 60.
  - 8 Gratiae augmentum fit ex vero iustitiae merito lib. 7. cap. 14. numero 41.

Pars 3.

- 9 Homo mereri potest apud Deum ex rigore iustitiae. Vide meritum, num. 6.

Iustitia prout est sanctitas.

- 1 Iustitia propria significatio, quae? l. 7. c. 6. n. 2.
- 2 Iustitia in vniuersali, & particulari secatur, c. 6. n. 3.
- 3 Iustitia vniuersalis est collectio omnium virtutum, ibid. In habitualem, & actualem diuiditur, ibid. n. 4.
- 4 Iustitia vniuersalis actualis consistit in exercitio actuum omnium virtutum, ibid. Habituali in perfectione permanente ad omnium virtutum opera, ibid. Vtraque in acquisitam, & infusam diuiditur, ibid.
- 5 Iustitia in humanam, & diuinam distinguitur, ibidem. Humana consistit in externa observatione alicuius legis, ibid. Diuina semper vera est, humana, & vera, & ficta esse potest, lib. 7. cap. 6. num. 5.
- 6 Humana in naturalem, seu moralem, & civilem subdistinguitur. Naturalis legi naturali est consentanea: civilis legibus humanis, ibid. n. 6.
- 7 Iustitia legalis sub humana comprehenditur, n. 6. & 7.
- 8 Iustitia diuina dicitur interna rectitudo, & sanctitas, num. 8. Per hanc homines grati fiunt Deo: ibid. Per hanc à malis distinguuntur, ibid.
- 9 Probabile est iustitiam formaliter hominem sanctificantem, esse simplicem qualitatem, lib. 7. c. 9. n. 1. & 13. Haec est gratia gratum faciens, animaeque substantiam informans, ibid. n. 13.
- 10 Iustitia simpliciter dicta praeter gratiam includit alios habitus virtutum infusos, ibidem, num. 20. Illa, quae datur in via, potest dici inchoata respectu illius, quae datur in patria, lib. 7. cap. 7. num. 21.
- 11 Inchoata etiam dici potest respectu iustitiae augmentatae in vita, ibidem.
- 12 Integra & essentialiter perfecta, dicenda absolute iustitia, ibidem.
- 13 Imperfecta quoad gradum, & statum dici non repugnat, ibid.
- 14 Iustitia inherens pro habitu, vel actu sumpta semper facit iustum habentem ex natura sua, ibid. n. 25.
- 15 Iustitia Dei, siue Christi imputatiua ad formalem effectum iustificationis nihil conducunt, l. 7. c. 7. n. 26.
- 16 Christi est efficiens, & meritoria causa nostra iustificationis, ibid. n. 29. Dicitur etiam potest exemplari, ibid. num. 31. Nec de potentia absoluta formaliter, & intrinsece hominem iustum denominare potest, ibid. num. 33. & 34.
- 17 Effectus formalis iustitiae inherens nec diuinitus potest impediri. Omnia peccata de lege ordinaria excludit, nu. 37. In nobis inherens non minuit, sed augeat Christi meritum, n. 40.

Iustus.

- 1 Iustus de facto nemo fit nisi per habitualem gratiam, lib. 7. cap. 8. n. 3.
- 2 Iustus de facto cum gratia tam virtutes per se infuse, quam Spiritus Sancti dona a virtutibus essentialiter distincta infunduntur, l. 6. c. 10. n. 5. & 7.
- 3 Iustus amat Deus distincto amore à naturali, dando illis gratiam sanctificantem permanentem, lib. 6. cap. 1. num. 11. Eosdem amat, etiam dum non operantur actualiter, lib. 6. cap. 1. num. 19.
- 4 Iustum de potentia absoluta potest Deus gratia habituali priuare, l. 7. c. 11. n. 13.
- 5 Iustus debemus auxilia, &c. Vide gratia, n. 95.
- 6 Iustos non obligari praeceptis. Vide lex, n. 3.
- 7 Iustos, quamuis Sanctos non vitasse omnia venialia, certum est, l. 9. c. 8. num. 18. vsq. ad 22. Et quomodo patres asserentes potuisse ea omnia vitare intelligantur, ibid. n. 22.
- 8 Quodnam, & quale priuilegium de hoc habuere quidam, lib. 9. cap. 8. num. 23.
- 9 Iustus quamdiu stare possit, quin cadat? ibid. n. 29.
- 10 Iustus dum viuit sui compos, potest gratiam augere, lib. 9. cap. 6. num. 4. vsque ad 7. Infra terminum tamen aliquem praefixum, v.g. infra gratiam Christi, Virginis, Apostolorum, &c. Ad

Ddd 2 quem



## Index Rerum.

quem talem terminum attingendum, nec sufficientia auxilia habet, n. 8. & 9. Nec item de facto crescit ultra terminum sibi propriè à Deo prædestinatum, licet absolute posset illum transillire, à num. 10. vsque ad 12.

- 11 Nullus infra Virginem ita iustus, quin aliquoties non cooperetur in totum diuina vocationi, lib. 9. c. 6. nu. 11. Sapientiam cooperatur inadequate, Conuersum euenit bonis Angelis. ibid.
- 12 Iustos posse semper crescere dum viuunt, & tamen non esse æquatuos gratiam Virginis vel Apostolorum, non implicat, lib. 9. c. 6. n. 15.
- 13 Iustus interdum potest esse immunis ab omni culpa, & pœna, lib. 9. cap. 7. num. 1. Ob incertitudinem tamen mendax erit si se immunem dixerit, ibidem.

### L.

#### Lex.

- 1 **L**ex integro, & perseueranter seruari non potest, nisi gratia infundatur, & peccatum remittatur, lib. 8. cap. 13. num. 5. Ad breue tempus, & quoad aliquos actus sine gratia sanctificante seruari non repugnat, ibid.
- 2 Legis nouæ vberior gratia auxilians, & habitualis, lib. 9. cap. 1. num. 7.
- 3 Legem iusti non obligare, quo sensu verum sit, lib. 10. cap. 1. num. 17.

#### Liberum, & Libertas.

- 1 Libertas in agendo, non in recipiendo consistit, lib. 6. cap. 6. numero 13.
- 2 Libertas sufficiens ad peccandum mortaliter, est sufficiens ad merendum apud Deum, lib. 12. c. 3. n. 13.
- 3 Libera est receptio actus solum in quantum ex actione libera pendet, lib. 6. c. 5. n. 13.
- 4 Liberum arbitrium semel resistens peccato per gratiam potest semper resistere, non vero resistens semel per vires naturæ, lib. 9. cap. 8. num. 5.
- 5 Liberum arbitrium quomodo ad gratiam disponat. Vide Gratia, num. 75.
- 6 Libertas. Vide necessitas non peccandi.
- 7 Libertas ad meritum. Vide meritum, à numero 10. vsque ad 15. & num. 82.

#### Lumen gloriæ.

- 1 Ratio ponendi lumen gloriæ inculcatur, lib. 8. cap. 5. num. 8. Supernaturale est, lib. 6. cap. 5. num. 16. Illius causa effectiua solus Deus ibid.
- 2 Lumen gloriæ est propter beatitudinem non solum mediate, sed etiam immediate, lib. 8. c. 1. n. 8. Illius proximus, & vltimus finis item sunt, ibid.
- 3 Lumen gloriæ de potentia ordinaria necessarium est ad eliciendam visionem beatam, non absoluta, lib. 6. cap. 4. numero 10. Charitate perfectius est, ibid. cap. 13. numero 8. Effectiue beatificat, ibid. num. 9.
- 4 Lumen gloriæ non est totale principium visionis, lib. 6. c. 5. n. 2. Neq. proximum aut remotum vitale, ibid. n. 12.
- 5 Lumen gloriæ est in entitate excellentius visione beata, lib. 6. cap. 5. num. 16.
- 6 Quare lumen gloriæ non possit esse connaturale alicui substantiæ creabili. Vide Qualitas, n. 3.
- 7 Lumen gloriæ de potentia absoluta potest communicari personæ non habenti gratiam habitualement, l. 7. c. 3. n. 11.
- 8 Post infusionem luminis gloriæ potest Deus de potentia absoluta sui visionem negare, l. 7. c. 4. n. 4.
- 9 Lumen gloriæ gratia habituali imperfectius est in entitate, lib. 6. c. 13. num. 8. & 9.

### M.

#### Macula peccati.

- 1 **M**acula peccati consistit in priuatione gratiæ cum habitudine ad peccatum præteritum, lib. 7. c. 20. num. 14. Non

est tamen mere priuatio physica gratiæ, ibid. c. 11. n. 13.

- 2 Macula peccati supponit ordinationem hominis ad finem supernaturalem, ibid. n. 8. Et includit moralem deordinationem, l. 7. c. 11. n. 13. A Deo positiue, & physice non pendet, ibid. nu. 12. Ut expellatur, pendet à Dei voluntate, ibid.
- 3 Macula peccati non potest remitti, quin iniuria per illam Deo facta auferatur, lib. 7. cap. 14. numero 16. Non expellitur per contritionem, vel dilectionem formaliter, lib. 7. cap. 13. num. 28. & 29.
- 4 Macula peccati per gratiam expellitur, quatenus gratia remissio peccati debita est, lib. 7. cap. 21. num. 25. Prout de facto per peccatum inducta sine physica mutatione, & habituali gratia auferri nequit, ibid. cap. 23. à num. 6. Aliter deleri posset, si Deus alium ordinem diuersum, ab isto, qui modo datur, statueret, ibid. à num. 6.
- 5 Macula peccati ablata, non potest homo dici Deo offensus, lib. 7. cap. 14. num. 10. Sine voluntate peccatoris auferri potest, cap. 21. num. 24.
- 6 Macula mortalis peccati de potentia absoluta dari potest sine gratiæ priuatione, l. 7. c. 20. n. 8. & 13.
- 7 Macula venialis peccati per nullum hominis actum physice expellitur, l. 7. c. 24. n. 4.

#### Malum.

- 1 Actus malus. Vide actus.
- 2 Actus malus verum sit meritorius. Vide meritum, à n. 16. vsque ad 21.
- 3 Mali cogitatio. Vide cogitatio.
- 4 Mali omisso. Vide omisso.

#### Maria Virgo.

- 1 Maria Virginis gratia à nullo iusto equabitur, etiam si dum viuunt, semper in illa crescat, lib. 9. c. 6. à n. 4. vsque ad 15.
- 2 Maria Virginis confirmatio in gratia, qualis l. 10. c. 8. à n. 13.
- 3 Maria Virgo habuit potentiam ad peccandum, licet nunquam peccauerit, lib. 12. c. 5. n. 7.
- 4 Maria. Vide Virgo.

#### Martyrium.

- 1 Actus externo martyrii aliquod premium quasi ex opere operato respondet, quod interna voluntati, ac merito operantis non debetur, lib. 12. cap. 6. num. 21. Idem dicendum de premio Virginitatis, & Doctrinæ, ibid.
- 2 Martyrii perseuerantia. Vide perseuerantia, num. vltimo.

#### Matrimonium.

- 1 Matrimonium contrahere est opus bonum non tamen præceptum, nec in consilio, l. 12. c. 5. n. 5.

#### Meritum, Mereri, & Meritorium.

- 1 Meritum late sumptum est veluti proprietas humani, vel Angelici operis deliberati, l. 12. in Prælud. n. 4.
- 2 Meritum ex vi nominis indifferenter respicit bonum, vel malum opus: ex vsu tamen Theologorum pro merito tantum boni usurpatur, ibid.
- 3 Meriti definitio varie inculcatur, eodem num. 4.
- 4 Meritum præsum sub conditione tantum, non est absolute meritum, nec dignum premio, lib. 7. c. 14. n. 22.
- 5 Meritum apud Deum duplex, naturale, & gratuitum: & quomodo differant, ibid. n. 5. & 6. Gratuitum in de condigno, & de congruo subdiuiditur, ibid.
- 6 Homines vere, ac propriè mereri in operibus ex gratia factis, de fide est, libro 12. cap. 1. numero 5. De condigno, & secundum aliquam iustitiæ aequalitatem apud Deum mereri possunt, ibidem, num. 10.



# Index Rerum.

- 7 Merita nostra, Christi merita nec minuunt, nec obscurant, imo amplificant, lib. 12. c. 1. n. 16.
- 8 Ad proprium meritum apud Deum aliquis actus voluntatis creata exigitur, lib. 12. c. 2. num. 2. Nec satis est voluntarium indirectum, ibid. n. 7. In sola carentia seu priuatione actus mali meritorius non inuenitur, ibid.
- 9 Differentia al qua inter meritum, & demeritum assignantur, eodem num. 7.
- 10 Deratione actus meritorij secundum legem ordinariam est, ut sit proprie liber, lib. 12. cap. 3. num. 1. Imo nec de potentiā absoluta potest esse meritorius, sine propria libertate, lib. 12. cap. 4. num. 6.
- 11 Meritum, & demeritum est proprietas actus moralis, lib. 12. cap. 3. num. 7.
- 12 Ad actum meritorium satis est libertas contradictionis, ibid. numero 7.
- 13 Ad meritum non requiritur potentia ad peccandum, ibid.
- 14 Per amorem beatificum Christus non meruit, sed per alium amorem Dei liberum, lib. 12. c. 3. n. 8.
- 15 Quam perfecta libertas & aduertentia ad meritum, praestitum gratia, & vita aeterna, requiratur, lib. 12. c. 3. n. 12.
- 16 Nec actus moraliter malus, nec indifferens, quia talis, sed tantum bonus meritorius esse potest apud Deum, lib. 12. c. 4. a num. 1. vsque ad 3.
- 17 Actus ex circumstantia malus nequit esse meritorius apud Deum, lib. 12. c. 4. num. 7.
- 18 Actus ex hypothese honestus ex obiecto, & ex circumstantia prauus meritorius apud Deum non foret, lib. 12. c. 4. n. 10.
- 19 Actus venialiter malus, quando est concomitans cum honesto merito, non tollit ab eo rationem meriti, ibidem, numero 11.
- 20 Actus honestus, si simul sit cum alio moraliter prauo, non est meritorius de condigno, lib. 12. c. 4. n. 12.
- 21 Mendacium leue obsequium Aegypti, & Raab, meritum alterius boni operis non impedit, ibid.
- 22 Praeceptum non tollit ab opere rationem meriti, lib. 12. c. 5. num. 2. & 13. Imo ceteris paribus opus praecceptum est magis meritorium, ibid. num. 4. Quo sensu dicant Patres opera consiliorum magis meritoria esse, quam praecceptorum, ibid. n. 4.
- 23 Omne opus honestum habet aptitudinem ad meritum apud Deum, si habeat alias conditiones, lib. 12. c. 5. n. 5.
- 24 Nullus actus alterius potentia a voluntate est meritorius, nisi ab illa imperetur, lib. 12. c. 6. n. 2.
- 25 Actus externus honestus, ac liber, simpliciter meritorius est, si adsint ceterae conditiones, lib. 12. c. 6. n. 7. Non addit tamen ex se aliquorum meritum supra meritum actus interioris, lib. 12. c. 6. num. 6. Cum hoc tamen stat, quod maius sit meritum in voluntate libere exequente bonum opus externum, quam in non exequente, lib. 12. c. 6. n. 7.
- 26 Formalis ratio meriti tota est in actu voluntatis, materialis vero in actu exteriori, lib. 12. c. 6. n. 9.
- 27 Actui externo Martyrij aliquod premium quasi ex opere operato responderet, quod interna voluntati, ac merito operantis non deberetur, lib. 12. c. 6. n. 21. Idem dicendum de aureola Doctoris, & Virginitatis, ibid.
- 28 Opus meritorium de condigno vitae aeternae vel alicuius ad illam conducentis, ab actuali gratia necessario procedit, lib. 12. cap. 7. num. 2.
- 29 Quivis actus apud Deum meritorius de condigno debet esse modo aliquo supernaturalis, lib. 12. c. 7. n. 7.
- 30 Non repugnat dari opus bonum in ratione meriti indifferens, ita ut nec meritorium sit de condigno, nec demeritorium apud Deum, lib. 12. c. 7. n. 11.
- 31 Inter meritorios actus primum locum obtinent charitatis, lib. 12. cap. 8. num. 1.
- 32 Actus meritorius nullam certam postulat durationem, nec intensiorem, lib. 12. c. 8. n. 3. & 4.
- 33 Iustus non solum per actus charitatis, sed etiam aliarum virtutum possunt beatitudinem de condigno mereri, lib. 12. c. 8. n. 9.
- 34 Actus virtutum infusarum elicit ab homine grato, ex sua tantum intrinseca bonitate, absque alia relatione extrinseca charitatis beatitudinem supernaturalem merentur, lib. 12. c. 9. n. 4. Inductione id ostenditur in singulis virtutibus infusis, a n. 8. vsque ad 11.
- 35 Aliqui actus virtutis infusae moralis possunt esse magis meritorij, quam aliqui charitatis, lib. 12. c. 9. n. 11.
- 36 Actus moralium virtutum acquirarum exerciti aliquo modo supernaturali infusis, sunt meritorij de condigno vitae aeternae, lib. 12. c. 10. n. 14.
- 37 Vera sint meritorij non satis est, quod fiant ab homine grato, sed ulterius debent fieri ex motu aliquo, vel imperio supernaturali, lib. 12. c. 10. n. 15. & 19.
- 38 Opus meritorium de condigno debet esse ex fide, lib. 12. cap. 10. num. 16.
- 39 Omnis actus ex vera gratia factus in homine iusto est meritorius de condigno, lib. 12. c. 10. n. 27.
- 40 Fidesne, an charitas magis ad meritum requiratur, varie exponitur, ac resolvitur, ibid. n. 28.
- 41 Actus voluntatis imperatus habet distinctum meritum ab actu imperante eiusdem potentiae, si supernaturalis sit ex gratia, lib. 12. cap. 11. num. 7.
- 42 Praestantior etiam in ratione meriti est amor Dei, quam alter actus imperans hunc amorem, lib. 12. c. 11. n. 13.
- 43 Cur imperium efficitur non contineat totum meritum actus imperati expenditur, n. 14.
- 44 An bonitas moralis actus naturalis possit per se conducere ad meritum de condigno? Expenditur, lib. 12. c. 11. n. 22.
- 45 Operari inuitu mercedis non obstat merito de condigno: imo utile est, & honestum, lib. 12. c. 12. n. 3.
- 46 Intentio mercedis ab operante elicitur ita ad meritum per se non est necessaria, lib. 12. c. 12. n. 9. Est tamen sufficiens ut & ipsa intentio, & opus ex illa factum sit meritorium, ibid. n. 2.
- 47 Operari ex timore mali culpa, non aufert meritum, imo confert, lib. 12. c. 13. n. 2.
- 48 Operari ex timore poenae, seu nocuementi supernaturalis boni, honestum, ac meritorium est, lib. 12. c. 13. n. 3. Quid sentiendum sit de opere ob timorem poenae temporalis exercito, ibid. n. 5.
- 49 Absque statu gratiae non est in homine meritum de condigno vitae aeternae, lib. 12. cap. 14. num. 3. Nec etiam in Angelis, ibid. num. 10. An vero hic status gratiae etiam de potentia Dei absoluta, respiciendo ad meritum, sit necessarius? varie resolvitur, lib. 12. cap. 14. num. 16.
- 50 Status viae ad meritum de condigno de lege ordinaria requiritur, lib. 12. c. 15. n. 1.
- 51 Quid sit status viae in ordine ad meritum, late discutitur, ibid. num. 2. & 12.
- 52 Beatus, imo & Christum Dominum in patria nec gloriam accidentalem sibi mereri probabilius est, ibid. n. 3.
- 53 In animabus separatis praeter statum merendi, & ultimi pramij, mediis aliis est asserendus, lib. 12. c. 15. n. 15.
- 54 Qui non est in statu merendi vitam aeternam, nec sibi, nec alijs eam, vel aliquid ad eam conducentis, de condigno potest mereri, lib. 12. c. 15. n. 16.
- 55 Aliter dicendum de Christo, qui non sibi, sed alijs meruit vitam aeternam, ibid.
- 56 Etiam in beatis ex Dei ordinatione provenire potest, ut non mereantur premium essentiale, lib. 12. c. 15. n. 18. Ex eadem deficit tale meritum, in Enoch, & Elia, ibid. n. 19.
- 57 Status viae non solum est necessarius ad merendum premium essentiale, sed etiam accidentale, lib. 12. c. 15. n. 20.
- 58 Beatos non mirari de condigno pramij accidentalia, nec eorum animas resurrectionem, & gloriam corporum, probabilius est, lib. 12. c. 15. num. 20.
- 59 Numquidque sibi mererip se ostenditur, lib. 12. c. 16. n. 1.
- 60 Nullus iustus, vel Angelus alijs de condigno mereri potest, sed sibi tantum, excepto Christo Domino, lib. 12. c. 16. n. 3.
- 61 Duplex differentia assignatur inter laudabilitatem, & meritum actus boni, lib. 12. c. 16. n. 4.



# Index Rerum.

- 62 Aequitatem, cur vnus iustus de lege ordinaria non potest alteri gloriam mereri, in diuinam ordinationem refunditur, lib. 12. cap. 16. numer. 7. & latius num. 9. Congruentia diuina ordinationis, ibid.
- 63 Meritum satisfactiois vnus, remissionem poenae alterius digne consequi potest, l. 12. c. 16. n. 8.
- 64 De potentia absoluta potuit Deus efficere, vt vnus iustus alteri gratiam, & gloriam, ac remissionem peccati de condigno mereretur, l. 12. c. 16. n. 12.
- 65 Assignantur varij modi, quibus vnus alteri mereri possit, posita alia Dei leg. l. 12. c. 16. n. 13.
- 66 Ad opus meritorium, ex parte Dei concurrunt ordinatio, & promissio, quae distinctae sunt, l. 12. c. 17. n. 1.
- 67 Ad meritum de condigno requiritur ex parte operis condignitas, & proportio ex natura sua cum premio, libro 12. cap. 17. numero 6.
- 68 Ultra condignitatem operis requiritur diuina ordinatio ad actuale meritum de condigno, l. 12. c. 17. n. 7.
- 69 Requiritur etiam, vt praecedat promissio facta tali operi, seu sub conditione talis operis, l. 12. c. 18. n. 5.
- 70 Ad promerendum praeium lege publica promissum, non requiritur priuata notitia, & voluntas operantis ex illis, sed tantum, quod fiat opus, cui promittitur, lib. 12. c. 18. n. 13.
- 71 Nostra opera non habere meritum in se, sed constitui formaliter meritoria per meritum Christi, Lutherani docent, lib. 12. cap. 19. num. 2.
- 72 Bona opera, ac merita iustorum ex vnioue ad Christum, vel ex voluntate, & meritis eius, digniora fiunt, lib. 12. capite 19. numero 7.
- 73 Christus nostra merita offerens Patri, illa magis perficit, & dignificat, lib. 12. c. 19. n. 11.
- 74 In quo sensu d. c. posuit Christus nobis mereri, libro 12. capite 19. num. 6.
- 75 Multitudo bonorum operum auget meritum, si bonum opus precedentibus meritis addatur, l. 12. c. 20. n. 2.
- 76 Per additionem cuiusque operis meritorij de condigno, augetur meritum in intensiue, l. 12. c. 20. n. 4.
- 77 Meritum plurium actuum in ordine ad praeium potest aequiuale, vel etiam superare meritum vnus in intensiue pluris superantes, l. 12. c. 20. n. 5.
- 79 Omnibus gradibus intensiue meriti respondet praeium esto aliquid iam praeium praexistat in operante, l. 9. c. 3. num. 22. Item esto actus in intensiue excedat habitum, ibid.
- 80 Augetur etiam meritum eiusdem actus ex augmento conditionum, quae ad meritum de condigno concurrunt, libro 12. cap. 20. num. 6.
- 81 Difficultas operis ex obiecto meritum auget, libro 12. cap. 20. numero 8.
- 82 Opus quo magis voluntarium, & liberum eo magis meritorium est, ibid.
- 83 Quaecunque duratio, & perseverantia actus boni auget meritum, l. 12. c. 21. n. 2.
- 84 Actus diu perseverans aequiuale in merito pluribus actibus, ibidem.
- 85 In primo instanti reductionis cuiusque actus meritorij respondet meritum, ac praeium definitum, & certum, l. 12. c. 21. n. 17. Non ita tam in instantibus, quibus actus conseruatur, ib.
- 86 Operi meritorio a sanctiori persona exercito, ceteris paribus, maius debetur praeium, quam illi, quod a minus sancta exercetur, l. 12. c. 22. n. 2.
- 87 Quo persona satisfaciens est sanctior, eo satisfactio magis est meritoria, l. 12. c. 22. n. 6.
- 88 Actus meritorius elicitus a persona habente infinitam gratiam ex hypothese, meritum infinitum haberet, lib. 12. capite 22. numero 8.
- 89 Valor operis non crescit ex promissione: accrescit tamen illius efficacia ad merendum in eius praeium, quam, quod ex iustitia sine illi debetur, l. 12. c. 23. n. 1. & 2.
- 90 Ex meritis Christi factum est, vt nostris meritis promissio Dei fieret liberalior, libro 12. cap. 23. numero 4.
- 91 Nulla persona creata de lege ordinaria potest de condigno primam gratiam alteri mereri, lib. 12. cap. 24. num. 2. Immo ne sibi per opera ipsam subsequantia, vel antecedentia, ibidem, numero 3. & 4.
- 92 Homo a peccato resurgens nec per amorem Dei super omnia, nec per actum contritionis primam gratiam de condigno meretur, lib. 12. cap. 24. num. 9. In quo gradu certitudinis hac veritas asstruenda sit, ibid. num. 12. Nec item valet de condigno mereri remissionem peccati mortalis, nec quoad culpam, nec quoad poenam, l. 12. c. 24. n. 29. vsque ad 33. Et quae certitudine hoc tenendum sit, ibid. n. 12.
- 93 Remissionem venialium potest iustus de condigno mereri lib. 12. cap. 24. num. 34.
- 94 Ad opus meritorium de condigno non sufficit praeij promissio, lib. 12. cap. 24. n. 36. & 37.
- 95 Iusti de condigno merentur sua gratia augmentum, l. 12. c. 25. n. 2. Idem augmentum merentur in ceteris donis infusis, ibid. n. 5. Regulariter hoc augmentum incipit immediate post primum instans iustificationis, ibid. num. 6. Interdum tamen in eodem instanti potest incipere, ibid. n. 7.
- 96 Perseuerantiam in gratia, vsque in finem nullus de condigno potest promereri, l. 12. c. 26. n. 2.
- 97 Martyrij perseuerantia non prouenit ex merito de condigno, lib. 12. c. 26. num. 21.
- 98 An saltem iustus promereri queat de condigno auxilia sufficientia ad perseuerandum? Varie explicatur, lib. 12. c. 26. n. 26.
- 99 Quomodo de condigno mereri queat homo conseruationem physicam gratiae, l. 12. c. 26. n. 35.
- 100 Iustus non potest mereri de condigno reparationem, seu veram poenitentiam post lapsus, l. 12. c. 27. n. 2.
- 101 Iustus non solum de condigno meretur absolute gloriam, sed etiam primam gloriam, lib. 12. capite 28. a numero 1. vsque ad 7.
- 102 Motus contritionis, si eliciatur ex habitu gratiae, non solum meretur de condigno primam gloriam, sed ipsam primam gratiam, l. 12. c. 28. n. 20.
- 103 Quomodo prima gloria mereatur de condigno in primo instanti iustificationis, l. 12. c. 28. n. 21.
- 104 Ad meritum de condigno non est semper necessaria gratia sanctificans, vt principium effectus influens, sed vt forma dignificans, l. 12. c. 28. n. 26.
- 105 Non repugnat dari simul primam gloriam iustificato, vt hereditatem, & vt praeium condignum, libro 12. cap. 28. num. 28.
- 106 Cur non potius vltima dispositio ad gratiam condigne mereatur augmentum illius in ipso iustificationis instanti, quam primam gloriam, l. 12. c. 28. n. 30.
- 107 Iustificatio, quae fit per Sacramentum cum sola attritione non meretur totam primam gloriam, quae illi primae gratiae respondet, l. 12. c. 28. n. 34.
- 108 Illa tamen attritio vt iam formata alicuius gradus, seu portio gloriae meritoria est de condigno, ibid.
- 109 Attritio quae est in instanti iustificationis per Sacramentum, Est magis meritoria, quam illa, quae tempore praecessit, libro 12. cap. 28. num. 34.
- 110 D. sponens se per plures actus in instanti iustificationis, maiorem primam gratiam gratis, & maiorem primam gloriam de condigno meretur, l. 12. c. 28. n. 35.
- 111 Iusti augmentum gloriae essentialis de condigno merentur, lib. 12. capite 29. numero 3. Merentur etiam accidentalem, ibidem, numero 7.
- 112 Quoties iustus meretur accidentalem gloriam, toties meretur aliquod augmentum essentialis, lib. 12. c. 29. n. 9. Quomodo accidentalis gloria cadat sub meritum de condigno, ibid. n. 12.
- 113 Aliquis beatus inferior in gloria essentiali potest excedere alium superiorem in merito gloriae accidentalis, lib. 12. cap. 29. numero 13.
- 114 Reddere praeium meritis de condigno, est opus diuinae iustitiae,



## Index Rerum.

- ria, lib. 12. c. 30. n. 3. Hec iustitia est virtus specialis ab alijs attributis ratione distincta, ibid. n. 4.
- 115 Deus obligari nequit ex gratitudine ad retribuendum premia meritis, l. 12. c. 30. n. 12.
- 116 Duplex merendi modus exponitur, unus supposita Dei promissione, alter sine illa, lib. 12. c. 30. n. 20.
- 117 Retributio meritorum, quae non fundatur in promissione Dei antecedente, fit ex quadam iustitia legali, seu providentiali, lib. 12. c. 30. n. 21.
- 118 Deus ex propria, & peculiari virtute iustitiae meritis de condigno, quae in promissione fundantur, premia confert, l. 12. c. 30. n. 25. Vide iustitiam Dei.
- 119 Quomodo intelligendum sit, quod Deus bona merita ultra condignum remuneret, mala autem extra condignum puniat, lib. 12. c. 31. n. 12.
- 120 Iustus in primo instanti glorificationis non conferuntur aliqui gradus gratiae, aut gloriae, ultra meritum, quod in via habuerunt, lib. 12. c. 31. n. 4. & n. 9.
- 121 Ultra meritum de condigno, aliud de congruo admittendum, lib. 12. c. 32. n. 5.
- 122 Divisionem meriti in condignum, & congruum, ostenditur esse sufficientem, l. 12. c. 32. n. 13. Quod sit meritum de congruo, lib. 12. c. 33. n. 1.
- 123 Quot, & quales conditiones requirantur ex parte actus meritorij de congruo supernaturalis praemij, l. 12. c. 33. n. 11.
- 124 Ut actus sit meritorius de congruo debet esse moraliter bonus, lib. 12. c. 33. n. 6.
- 125 Actus bonus moralis, & naturalis potest esse meritorius de congruo praemij pure temporalis, l. 12. c. 33. n. 8.
- 126 Actus mere naturalis, etiam iustus, praemium supernaturale nec de congruo meretur, lib. 12. c. 33. n. 10.
- 127 Status gratiae non est conditio simpliciter necessaria ad meritum de congruo, etiam praemij supernaturalis, l. 12. c. 34. n. 2.
- 128 Beati, & anime Purgatorij, n. c. s. i. nec alijs, etiam de congruo merentur, licet pro illis orent, & impetrent, lib. 12. cap. 34. numero 5.
- 129 Multiplex discrimen inter meritum & impetrationem assignatur, l. 12. c. 34. n. 8. Meritum sine impetratione, & contra impetrationem sine merito dari potest, ibid. n. 9.
- 130 Christus Dominus, etsi adhuc in caeli pro nobis oret, non tamen meretur sibi, aut nobis, l. 12. c. 34. n. 9.
- 131 Inter fideles dari potest communicatio meritorum de congruo, ita ut unus pro alio sit, mereatur, l. 12. c. 35. n. 2.
- 132 Quoties opus meritorium factum à iusto in bonum alterius, etiam meritorium est de congruo respectu illius, l. 12. c. 35. n. 3. & 4.
- 133 Ad merendum sibi de congruo, non est necessarius status gratiae, alijs vero maxime, lib. 12. c. 35. n. 6. Nec etiam requiritur in eo, cui hoc meritum applicatur, l. 12. c. 35. n. 9.
- 134 Ad merendum alijs de congruo necessaria est aliqua applicatio operis pro illis, l. 12. cap. 35. num. 7. & 8. An haec applicatio ad merendum sibi requiratur? Sub distinctione resolvitur, ibid. num. 8.
- 135 Ordinatio divina ad meritum de congruo non est necessaria, lib. 12. c. 36. num. 3.
- 136 Promissio praemij non est antecederet necessaria ad meritum de congruo, lib. 12. cap. 36. n. 6. Non repugnat tamen, quod antecederet deus sub conditione operis, ibid. n. 4.
- 137 In merito de congruo multiplex divisio & diversitas assignatur, l. 12. c. 36. n. 7.
- 138 Remuneratio meriti de congruo non supponit promissionem, misericordiam, vel liberalitatem divinam, sed ad iustitiam quandam legalem, seu providentialem spectat, libro 12. capite 36. num. 11.
- 139 Peccator nec de congruo primam gratiam auxiliantem mereri potest, l. 12. c. 37. num. 1. Potest tamen tali auxilio adiutus primam gratiam sanctificantem, & remissionem peccati moralis de congruo mereri, ibid. n. 2.
- 140 Ille tantum actus, qui est ultima dispositio ad gratiam sanctificantem, illius infusionem immediate, & de congruo meretur, ibidem, à num. 9. vsque ad 13. Alij vero actus morales ex gratia, & fide procedentes, eandem remore, seu mediate merentur, l. 12. c. 37. n. 15.

- 141 Peccator per unum actum ex gratia factum, etiam remotum ab ultima dispositione ad gratiam, meretur de congruo novum aliquod auxilium ad aliam perfectionem, & gratiam propinquiores, l. 12. c. 37. n. 21.
- 142 Peccator non potest mereri de congruo auxilium efficax ad perfectam conversionem, lib. 12. c. 37. num. 23. Potest tamen illud impetrare, ibid. num. 24. Potest etiam de congruo mereri omnia auxilia ad iustificationem sufficientia, excepto primo, ibid. num. 25.
- 143 Peccator per primum actum fidei, & spei de congruo meretur infusionem suorum habituum, l. 12. c. 37. num. 25. An vero temporalia bona ita mereri valeat? Sub distinctione resolvitur, ibid. num. 26.
- 144 Opus morale omni ex parte bonum capax est meriti, & praemij de congruo in eodem genere naturalis, libro 12. capite 37. numero 28.
- 145 Idem opus non potest simul esse meritorium de condigno, & de congruo eiusdem praemij, lib. 12. c. 38. num. 1. Nec de n. praemium per duos actus potest simul de congruo, & de condigno mereri, ibid. m.
- 146 Non repugnat iustum mereri de congruo suam reparationem post lapsum per opera lapsam antecedentia, lib. 12. cap. 38. n. 4. vsq. ad 6.
- 147 Ratio iusti postulans reparationem post lapsum, meritoria est de condigno augmenti gratiae, & gloriae, ibid. n. 8.
- 148 Potest etiam iustus de congruo perseverantiae donum obtinere: cum aliqua tamen limitatione, l. 12. c. 38. num. 10. An vero hoc meritum perseverantiae, & impetratio illius sit infallibilis? Sub distinctione resolvitur, ibid. n. 14.
- 149 Iusti merentur de congruo aliquos actus, & effectus gratiae gratis datae, l. 12. c. 38. n. 18. Merentur etiam hoc modo gratiam auxiliantem: non tamen sanctificantem, ibid. n. 19.
- 150 Bona temporalia ut vita aeterna vtilia possunt iusti de congruo mereri, l. 12. c. 38. n. 20. Non tamen iustiora plura, sed ea quantitate, quae ad hunc finem magis conducit, ibid.
- 151 Non solum ea omnia quae sibi iustus mereri potest de congruo, potest etiam alijs, imo aliquid amplius, l. 12. c. 38. n. 21.

N.

- 1 **N**atura integra perseverandi potestas. Vide perseverantiam.
- 2 **N**ecessitas non peccandi potest stare cum libertate bene operandi, lib. 10. c. 8. n. 8. Non potest in via provenire ab aliquo habitu, sicut nec necessitas bene operandi, ibid. n. 15.

O.

Obiectum.

- 1 **O**biectum quod odij in contritione inclusit est peccatum, quia offensa Dei, Deus vero solum est obiectum cui, lib. 8. cap. 20. num. 14.
- 2 Obiecti coniunctio cum potentia potest esse absque inhaerentia, lib. 9. c. 12. n. 13.

Omissio.

- 1 **O**missio mali potest esse necessaria, & boni operatio libera. Vide necessitas.

Offensa.

- 1 **O**ffensa duplex consideratio explicatur, libro 7. capite 14. numero 10.
- 2 Totalitatis culpe habitualis est in Dei offensa, libro 7. capite 23. numero 22.
- 3 Offensam posset Deus condonare sine alia doni collatione, ibid. cap. 22. num. 12.

Ddd 4

Omni



## Index Rerum.

### Omnipotentia Dei.

- 1 Omnipotentia Dei nihil detrahitur, licet bona externa illi ab hominibus denegentur, l. 7. c. 14. n. 59.

### Opera.

- 1 Opera viribus natura facta non habent ordinem ad iustificationem, l. 7. c. 14. n. 33.
- 2 Opera à peccatore ex auxilio gratie elicta non merentur iustificationem de condigno ibid. n. 38.
- 3 Operum Dei tres dantur ordines, l. 7. c. 25. n. 1.
- 4 Opus Dei naturale ex modo productionis perfectius est supernaturali, ibid. n. 2.
- 5 Opus vnionis hypostatica excellentius est opere iustificationis, ibid. num. 3.
- 6 Opus iustificationis, maius opere glorificationis, ibid. n. 4.
- 7 Opus miraculosum quales, & quot condiciones requirat, ibid. num. 7. & 8.
- 8 Non omnia opera peccatoris peccata sunt, l. 8. c. 6. n. 5. Contrarium dixere heretici, ibid.
- 9 Opera bona, & meritoria, quae non sunt praecepta, nec in consilio, l. 12. c. 5. n. 5.
- 10 Quid sit opus consilij explicatur, ibid.
- 11 Opera cuiuscunque virtutis meritoria sunt si sint ex gratia, lib. 9. c. 3. n. 36.
- 12 Operum relatio formalis in finem vltimum, non est necessaria ad meritum, ibid. num. 19.
- 13 Opera bona esse fructus fidei, & non requiri ad gratiam error est, l. 10. c. 1. n. 17.

### Oratio.

- 1 Oratio multum necessaria est ad conseruandam gratiam, lib. 10. c. 2. n. 7.
- 2 Oratio per Christum facta efficacior est, lib. 7. c. 1. n. 9.
- 3 Impetratio praesumpta est orationis effectus, lib. 12. in pralud. num. 3.
- 4 Oratio, qua petimus vitare omnia peccata, non est frustanea, licet non possimus omnia vitare collectivè, l. 9. c. 8. n. 31.

### P.

- 1 **P**actum Dei cum Adamo. Vide Adamus.
- 2 Papam aliquem verum esse, quo modo de fide credatur, lib. 9. cap. 9. num. 33.

### Paruuli.

- 1 Paruuli per gratiam inherenter absque operatione sanctificantur, lib. 6. c. 1. n. 7. & l. 8. c. 6. n. 1. & 2. & lib. 7. c. 8. n. 6. & 7. Hac in Baptismo illis infunditur, lib. 6. c. 3. n. 6. Actuale tamen auxilium, aut operatio esse non potest de lege ordinaria, ibidem.
- 2 Paruuli in originali concipiuntur, l. 6. c. 3. n. 18.
- 3 Quomodo verificentur de paruulis, qui saluantur, illa regule: Non coronabitur, nisi qui legitime certauerit. Et, qui non crediderit, condemnabitur, lib. 10. c. 4. n. 20.

### Passio.

- 1 Passio non dicitur voluntaria, nisi per voluntariam actionem facta, vel acceptata, lib. 6. c. 5. n. 14.

### Pax.

- 1 Pax conscientiae, qualem inducunt heretici, reijcitur, lib. 11. cap. 6. ad finem.
- 2 Quae pax inueniatur in viris perfectis, l. 9. c. 7. n. 19.

### Peccatum praesertim mortale.

- 1 Peccatum in commissum, siue actuale, & in contractum, siue originale diuiditur, lib. 7. c. 10. n. 1.

- 2 Peccati mortalis, & venialis descriptio, lib. 11. c. 3. n. 2.

- 3 Peccatum ex genere suo non consistit in forma positiua, lib. 6. c. 2. n. 3. Potest remitti à Deo sine gratia inherente: non tamen sine gratuita dilectione, l. 6. c. 1. n. 7. De potentia absoluta cum gratia esse potest, lib. 7. c. 11. n. 13.
- 4 Peccati remissio duplex est: vna interna, altera externa, lib. 7. cap. 11. num. 1.
- 5 Peccati remissionis multiplex acceptio, ibid. Peccati remissio quomodo cadat sub meritum. Vide meritum, num. 92. & 93.
- 6 Peccati remissio ratione saltem à iustificatione distinguitur, ibidem, num. 2. Est quid re ipsa distinctum à iustificationis effectu, ibid. à num. 6.
- 7 Peccati tota ratio non consistit in physica carentia gratiae, & iustitiae, ibid. n. 24.
- 8 Peccati privatio per gratiam iustificantem inducta, an causa formalis iustificationis dici queat, ibid. n. 5.
- 9 Peccatum prius expellit charitatem, quam gratiam sub vna consideratione, & posterius sub alia lib. 11. cap. 4. ad finem.
- 10 Peccati mortalis remissio est effectus formalis gratiae inherenter, lib. 7. cap. 12. à n. 13. vsque ad 16. Hunc effectum non praestat sine peculiari Dei voluntate concurrente ad peccati remissionem, ibid. à n. 12. vsque ad 14.
- 11 Peccati expulsio concursus morale ex parte Dei exigit, ibidem. Peccati remissio est opus solius Dei, ibidem, cap. 13. num. 29. & cap. 14. num. 52. & lib. 8. cap. 3. num. 7. à Deo absolute fit: ab hominibus aliquando sub conditione, lib. 7. cap. 14. num. 12. Peccati remissio, & poenae illi debite condonatio distinguuntur, ibid. n. 30.
- 12 Peccatum potest integre, & gratis remitti non condonata poenae peccato respondente, ibidem. Adhuc gratis remittitur peccatum, si et poena illi correspondens per iustitiam opus sit exoluenda, ibidem. Vel totum, vel nihil illius remittitur, lib. 7. cap. 14. num. 30.
- 13 Peccatum mortale est grauis iniuria Dei contra iustitiam illi debitam, ibid. num. 46. & 48. Habet quandam infinitatem ex persona offensa, ib. Aeterna poena dignum est, ibid. n. 52. Hominem specialiter Deo facit debitorem, ibid.
- 14 Peccata posse diu vitari siue à iustis, siue à peccatoribus sine speciali auxilio, error est, lib. 9. cap. 8. num. 1. Hac diuina vitatio non arguit gratiam iustificantem, sed auxiliantem, lib. 9. cap. 1. num. 13.
- 15 Peccata vitare tenentur homines non solum ex virtute obedientiae, sed etiam speciali virtute iustitiae ad Deum, lib. 7. cap. 14. num. 56.
- 16 Vnum peccatum potest esse maius alio etiam in ratione iniuriae, & diuina offensa, lib. 7. capit. 14. numero 66. & numero 72.
- 17 Peccatum non continet infinitam malitiam intensiue, lib. 7. cap. 14. num. 66.
- 18 Peccati remissio contritioni non est connaturaliter debita, ibid. num. 73.
- 19 Ad peccati remissionem essentialiter non pertinent habitus fidei, & spei, licet requirantur de lege ordinaria, lib. 7. capit. 16. num. 2. & 3.
- 20 Peccatum non excluditur per habitus virtutum moralium, ibid. num. 4.
- 21 Tota ratio peccati maneret, etsi virtutes morales à peccatore non auferrentur, ibid.
- 22 Peccatum formaliter expellitur per gratiam habitualemente charitate realiter distinctum, ibid. num. 6. Moraliter, non physice per actum oppositum expellitur, l. 8. c. 5. n. 7.
- 23 Peccati remissio simul cum infusione gratiae intelligitur, lib. 7. c. 16. n. 8. Prior intelligitur charitatis habitu, ibid.
- 24 Peccatum perfecte à Deo remitteretur, si gratiam tantum infunderet sine habitu charitatis, ibid. n. 9. Non remitteretur integre concesso charitatis habitu gratia non infusa, ibid. n. 10.
- 25 Peccatum redditur inuoluntarium per actum illud detestantem, licet solum dispositiue concurrat, l. 7. c. 17. à n. 6.



## Index Rerum.

- 26 Peccati remissio est liberale Dei beneficium, libr. 7. cap. 18. num. 9.
- 27 Peccatum mortale actuale potest esse simul de potentia absoluta cum habitu charitatis, l. 7. c. 19. à n. 14.
- 28 Peccatum mortale ex iustitia meretur priuationem habitus charitatis, l. 7. cap. 19. n. 16.
- 29 Peccatum mortale in puris naturalibus commissum non habet gratia priuationem adiunctam, l. 7. c. 20. n. 14.
- 30 Homo in quo Deus gratiam cum peccato conseruaret, malus, & peccator simpliciter diceretur, l. 7. c. 20. n. 19.
- 31 Peccatum non aequè repugnat gratia habituali, ac gratia vnionis, ibid. n. 34.
- 32 Peccatum cum gratia vnionis hypostatica nec diuinitus esse potest: cum habituali tamen potest diuinitus, ibid. à numero. 33. vsque ad 35.
- 33 Absque vilo peccatoris actu potest Deus gratiam infundere, & peccatum condonare, l. 7. c. 21. à n. 20. vsque ad 26.
- 34 Si Deus peccatum remitteret sine Sacramento in re vel voto suscepto miraculum non foret, sed in diuina lege dispensatio, ibidem, n. 23.
- 35 Si absque detestatione peccatoris peccatum condonaret, miraculum foret, ibid.
- 36 Peccatum ab homine in puris naturalibus commissum posset Deus sine vilo actu, vel habitu supernaturali remittere contentus aliqua dispositione congrua ordinis naturalis, lib. 7. capit. 22. à n. 8.
- 37 Peccatum in puris naturalibus commissum hominem à Deo sine supernaturali non auerteret, ibid. Dignum tamen foret æterna pœna, ibid. n. 12. Haberet suam infinitatem ratione personæ offensa, ibid.
- 38 Peccatum dupliciter gratiam potest expellere, libr. 7. cap. 22. numer. 11.
- 39 Peccatum per solam formam physicam sine remissione Dei expelli nequit, l. 7. c. 22. n. 14. Poterat remitti sine habitu gratia, ibid. n. 17.  
Quid sit esse in peccato? ibid. à n. 11.
- 40 Peccatum duplicem includit malitiam, vnam auersionis, conuersionis alteram, l. 7. c. 23. n. 21.  
Peccatum actu transacto solum sub ratione culpa manere censetur, quatenus iniuriosum est Deo, ibid.
- 41 Si per impossibile Deo non esset iniuriosum, transacto actu solum ad pœnam relinqueret obligationem, ibid. n. 21. & 22.
- 42 Differentia constituitur inter peccatum, vt Dei iniuria est, & vt malum nature, l. 7. c. 23. n. 23.
- 43 Vt peccatum Deus de potentia absoluta remitteret, non esset necessarium, vt fieret homini inuoluntarium, sed satis foret esse non voluntarium per cessationem ab actu peccati, ibid. n. 24.

### Peccatum veniale.

- 1 Peccatum veniale aliquando ex opere operantis, aliquando ex opere operato per Sacramenta remittitur, lib. 7. c. 24. num. 2. Aliquando cum mortali simul remittitur, aliquando per se solum, ibidem. Nunquam remittitur per se solum, nisi homini gratiam habitualem habenti, ibid. Illius remissio non fit formaliter per gratiam sanctificantem, ibid. n. 3.
- 2 Per peccata venialia gratiam non amitti fides docet, lib. 7. cap. 24. num. 3. & c. 20. num. 14.
- 3 Mortalia remitti possunt, quin venialia remittantur, ibidem, & lib. 9. c. 7. num. 1.
- 4 Venialium remissio de lege ordinaria non conceditur sine actu peccatoris, lib. 7. cap. 24. nu. 4. Per alios actus à contritione, & dilectione obtineri potest, si homo nullum mortale habeat, ibid.
- 5 Peccatum veniale per nullum actum hominis, tanquam per formam physicam expelli potest, ibid.
- 6 Venialium remissio ex opere operato solum fit per Sacramenta, vel per priuilegium martyrij, ibid. n. 4. & 5.
- 7 Venialis peccati solus aditus est capax, l. 7. c. 24. nu. 5. Per Sacramentum non remittitur sine gratia infusione, ibid. Vt ita

- remittatur non satis est ab illo cessare, sed requiritur saltem virtualis illius desectio, ibidem. Ad talem remissionem non est necessaria contritio, vel dilectio Dei contritionem includens, num. 6. Nec requiritur ad illam tam effi. ax propositum cauendi illud, vt requiritur ad mortalis remissionem, lib. 7. cap. 24. num. 7. De facto non datur sine aliqua physica mutatione, ibid. num. 8. 12. & 13. Dari tamen potest de potentia absoluta, ibidem, num. 19. & 20.
- 8 De potentia absoluta potest Deus venialia remittere per solius gratia infusionem, sine actu peccatoris: de facto aliquando per solam gratiam remittit, vel ex priuilegio martyrij, vel ex particulari beneuolentia, à num. 11. vsque ad 14.
- 9 Venialis de facto homini iusto per attritionem remittitur, ibid.
- 10 Remissio peccati mortalis non est gratuita respectu gratia habitualis, libr. 7. cap. 24. num. 15. Remissio venialis quando conceditur absque vilo actu est mere gratuita, vel miraculosa, aut ex priuilegio, ibid. Per solam attritionem, si homo sit in peccato mortali, non remittitur, num. 17. Remitti à Deo posset sine gratia infusione, si homo in statu const. tueretur, in quo solum venialiter peccare posset, ibidem. Homini existenti in gratia posset remitti de potentia absoluta per attritionem, licet per illam nouum augmentum gratia non mereretur, ibid. num. 18. De facto condonatur sine forma natura sua cum illo impossibile, ibid. n. 19.
- 11 Peccatis venialibus remitti gratiam, qui dixerint, lib. 11. cap. 8. num. 5. Multa venialia mortale non efficiunt neque gratiam remittunt, ibid. num. 7. & 12.
- 12 Venialia singula posse per auxilia gratia ordinarie vitari, probatur contra hæreticos, lib. 9. c. 8. n. 2. & latius, nu. 28. Et vitari etiam collatiue per specialia auxilia, n. 3. & 10. Omnia omnino vitare posse est proprie priuilegium, lib. 9. c. 8. n. 12. Omnia de liberata posse vitare, vel omnia in certa al. quæ materia, priuilegia quoque sunt proprie, sed minora, ibid.
- 13 Ad omnia venialia vitanda per auxilia ordinaria datur in nobis simpliciter impotentia, lib. 9. c. 8. n. 17.
- 14 Priuilegium vitandi omnia venialia, quale, & quoniam sancti habuerunt, lib. 9. c. 8. n. 23. Non est de fide neminem præter Virginem omnia vitasse, ibid. n. 32.
- 15 Venialia vitandi impotentia quantum tempus requirat, lib. 9. c. 8. n. 29.
- 16 Venialia non corrumpere totam gratiam de fide est, lib. 11. c. 3. à num. 14.
- 17 Veniale aliquod vltimum esto corrumpere totam gratiam, ob talem circumstantiam non fieret mortale, ibid. n. 11.
- 18 Venialia habent aliquam repugnantiam cum actibus infusis, ibid. n. 16. disponunt ad mortale remote solum, ibid. n. 14.

### Peccatum actuale, & habituale.

- 1 Peccatum actuale proxime in voluntate subiectatur habituale vsque ad animam peruadit, lib. 6. c. 13. n. 16. Illam priuat vitæ, principaliterque in ea manet, ibid.
- 2 Peccatum habituale potest esse absolute inuoluntarium, & ita tamen non esse condonatum, l. 7. c. 17. n. 7.
- 3 Peccatum habituale non est ordinatio ad pœnam, sed verum malum culpa, lib. 7. c. 20. n. 6. Formaliter, & per se non includit in suo conceptu priuationem gratia habitualis, ibid. nu. 7.
- 4 Peccatum actuale, nec formaliter, nec materialiter consistit in carentia physica habitus charitatis, lib. 7. c. 19. n. 15. Nec priuationem, nec contrariam, nec effectiuam repugnantiam habet cum habitu charitatis, lib. 7. c. 19. n. 15. Gratiam non expellit, nisi Deus concursus, quo illam conseruat, suspendat, lib. 7. cap. 20. num. 9.
- 5 Habituale peccatum non habet moralem repugnantiam per ordinem ad diuinam potentiam cum gratia, ibid. nu. 36. De lege ordinaria non remittitur sine aliquo peccatoris actu, lib. 7. cap. 21. num. 5.
- 6 Peccatum actuale in mortale, & veniale subdiuiditur, libr. 7. cap. 10. num. 1.



## Index Rerum.

- 7 Peccatum mortale habituale non expellit gratiam effectiue etiam morali modo, l. 11. c. 4. n. 1. & 6.
- 8 Peccatum actuale omissionis, vel commissionis nec ratione conuersionis ad creaturam, vel auersionis à Deo producit aliquid physicum incompatible gratiæ, l. 11. c. 4. n. 8.
- 9 Peccatum mortale actuale non expellit formaliter physice habitum gratiæ, vel charitatis, l. 11. c. 4. n. 9. & 10. Expellit tamen moraliter actiue, vel dispositiue, ibid. n. 11.
- 10 Peccatum mortale actuale effectiue moraliter inducit maculam pugnantem formaliter cum gratiâ, l. 11. cap. 4. num. 12. Eadem macula prout est physica priuatio gratiæ à Deo sit physice, suspendendo scilicet, physicam gratiæ conseruationem, ibidem.

### Peccatum originale.

- 1 Peccatum originale dicitur inherere eo modo, quo priuationes inherere dicuntur, l. 6. c. 2. n. 3. Est priuatio gratiæ, & sanctitatis animam affectura, si non daretur, ibid.
- 2 Distinctio inter priuationem gratiæ, quam inducit peccatum originale, & actuale, l. 11. c. 3. n. 1.
- 3 Peccatum originale ita in omnes transfunditur, ut vniuique proprium insit, lib. 6. cap. 3. num. 6. Tollitur omnino à pueris per gratiam in Baptismo collatam, ibidem, & l. 7. cap. 1. n. 37. & cap. 8. n. 6.
- 4 Peccatum originale, & mortale habent conuenientiam in oppositione ad iustitiam, & gratiam, l. 7. c. 10. n. 1.
- 5 Originalis remissionem ex iustitia homo obtinere nequit, l. 7. c. 13. n. 44. Puer in Baptismo remittitur, sine vlla ipsorum dispositione, l. 7. c. 17. n. 3. & c. 21. n. 1.
- 6 Originale non posset non deleri, si Deus gratiam infunderet, lib. 7. cap. 21. n. 3. & 4.
- 7 Originale prout de facto contrahitur ex Adamo non potest remitti sine infusione gratiæ habituali, l. 7. c. 23. n. 3. & 5. Eo modo posset contrahi, ut gratia actuali non indigeret, qua remitteretur, ibid. n. 4.
- 8 Originale non tollitur per naturalem rectitudinem, lib. 7. c. 23. num. 5. Peccata extinguuntur, non restituta natura integritate, ibid.
- 9 Originalis praeseruat maioris Dei beneficium, quam post contractionem illius liberatio, l. 7. c. 25. n. 5.
- 10 Peccatum Adami effectiue moraliter causat in posteris originalem maculam, quæ formaliter iustitiæ originali opponitur, lib. 11. cap. 4. num. 12.

### Perfectio.

- 1 Perfectio huius vitæ, qualis intelligatur, lib. 9. capit. 8. num. 30. & 33.
- 2 Quomodo perfectio in Deo formaliter existens à creatura participetur, lib. 7. cap. 1. num. 26. Quomodo item, quæ in Deo eminenter continentur, ibid.

### Perseuerantia.

- 1 Perseuerantia quomodo cadat sub meritum. Vide meritum, à n. 96. vsque ad 99.
- 2 Perseuerantia donum non potest esse habitus, l. 10. c. 5. num. 1. Amitti non potest, ibid. n. 2.
- 3 Est actuale auxilium efficax, num. 3. Imo ordinarie est collectio auxiliorum tam interiorum, quam exteriorum, ibid. à n. 4. vsque ad 6. Et per collectionem auxiliorum exteriorum tantum dari potest, ut in paruis, & amentibus, non tamen e contra, ibid. n. 6.
- 4 Perseuerandi donum quid addat super potestatem perseuerandi, lib. 10. c. 5. n. 7. & 8. Perseuerandi donum est actuale, & proprium prædestinatorum, l. 10. c. 6. n. 2. Includit velle perseuerare, & quopæto hoc intelligatur, n. 3.

- 5 Perseuerantia per proprios actus, et si includit auxilia præuenientia efficacia, non tamen physice prædeterminantia, ibid. n. 4.
- 6 Perseuerantia donum semper est speciale beneficium, non tamen semper entitatiue supernaturale, lib. 10. c. 6. n. 7. Nec est ita gratuitum, ut excludat meritum de congruo, ibidem n. 8. Est privilegium, & quale, l. 9. c. 8. n. 11. Latus patet, quam confirmatio in gratia, l. 10. c. 6. n. 9.
- 7 Perseuerandi donum consistens in collectione multorum auxiliorum non totum pendet à liberi arbitrij vsu, etiam supernaturali, l. 10. c. 7. à n. 16.
- 8 Perseuerandi in gratia modi, seu acceptiones variae, & gradus, l. 10. cap. 2. n. 5. & c. 4. num. 3. & c. 5. n. 4. & cap. 6. fere per totum.
- 9 Perseuerare diu in gratia nequit iustus cum auxilio ordinario, lib. 10. c. 2. à n. 7.
- 10 Perseuerantia in gratia aliud auxilium, quam in statu innocentis postulat, & maius, ibid. n. 11.
- 11 Perseuerandi auxilium sufficiens datur omnibus iustis, non tamen ipsum perseuerare, l. 10. c. 3. n. 7. Hoc auxilium non præparat Deus semper proxime, nec ad omnes tentationes vincendas, sed ad ordinarias, ibid. n. 10.
- 12 Perseuerantia certitudo. Vide certitudo, à n. 8. vsque ad 19.
- 13 Perseuerantia vsque ad mortem inclusiuè requirit speciale auxilium, l. 10. c. 4. à n. 4. Imo & diuturna vsque ad mortem exclusiuè n. 11.
- 14 Perseuerantia maius beneficium est, quam sola potestas perseuerandi, etiam vsque ad mortem inclusiuè, n. 12.
- 15 Perseuerantia etiam breuissimi temporis vsque ad mortem inclusiuè, est speciale Dei beneficium, l. 10. c. 4. n. 13. Et maius, quam longa perseuerantia vsque ad mortem exclusiuè, quauis in entitate physica hæc sit maior gratia, ibid. n. 14. & 15.
- 16 Perseuerare dicuntur paruuli morientes in gratia, & adulti, licet paulo ante fuerint iustificati, l. 10. c. 4. à n. 17.
- 17 Perseuerandi primum auxilium à nobis est etiam physice, moraliter vero à solo Deo. Actus vero perseuerandi à nobis est utroque modo, l. 10. c. 7. n. 22.
- 18 Perseuerantia donum quo sensu amissibile, vel inamissibile, ibid. à n. 24.
- 19 Perseuerantia auxilia non solum ob corruptionem naturæ necessaria, sed ob arbitrij vertibilitatem, l. 10. c. 9. n. 5. Necessaria item non tantum ob diuturnitatem temporis, sed etiam ob multitudinem actuum, quibus perseueratur breui etiam tempore, ibid. n. 8.
- 20 Perseuerandi potestas, quæ auxilia postulabat in Angelis, & quæ in natura hominis integra, lib. 10. c. 9. n. 4. Quæ item actualis ipsa perseuerantia, ibid. à n. 5. Quæ certitudine tenendum, auxilia ad perseuerandum fuisse illis necessaria, ibid. à n. 13. Quæ denique auxilia pro natura lapsa, ibid. à n. 16.
- 21 Perseuerantia discrimen inter homines, & Angelos, itaque inter naturam lapsam, & integram ab Augustino sæpe traditum exponitur, l. 10. c. ultimo, n. 18.
- 22 Perseuerantia. Vide confirmatio.
- 23 Perseuerantia martyrij non provenit ex merito, lib. 12. cap. 26. num. 21.

### Pœna.

- 1 Pœna damni respondens peccato in statu puræ naturæ solum esset carentia beatitudinis naturalis, l. 7. c. 22. n. 12.
- 2 Pœnæ remissio pro peccato relicta potest fieri sine vlla physica mutatione peccatoris, l. 7. c. 23. n. 19.
- 3 Ad incurrendam pœnam lege publica statutam, non requiritur illius notitia in transgressore, sed tantum culpæ, lib. 12. capit. 18. n. 13.

### Pœnitentia.

- 1 Pœnitentia tam incerta est, quam perseuerantia. Vide gratia, n. 87. Dispositiue tollit peccatum, l. 6. c. 13. n. 4.



## Index Rerum.

- 2 *Pœnitentia virtus actus inferiorum virtutum potest imperare, lib. 7. c. 9. n. 10.*

### Potentia.

- 1 *Potentia vitales ad actus supernaturales instrumentaliter concurrunt, lib. 6. capit. 6. numer. 6. 7. & 8. Qual bet eleuari potest ad efficiendum alterius potentie actum per actionem transeuntem, non vero per immanentem, ibidem numer. 16.*
- 2 *Potentis solum qualitates inherent, quæ ad operationes proxime ordinantur, l. 6. c. 12. n. 13.*
- 3 *Confirmati in gratia, licet mortaliter nunquam peccent, habent tamen potentiam peccandi, lib. 12. c. 5. n. 7.*

### Præceptum.

- 1 *Præcepta diuina seruari non posse in singulis occasionibus cum ordinaria gratia, error est, lib. 10. cap. 1. à n. 13. Secus in omni occasione, ibid.*
- 2 *Præcepta Dei nec supponunt, nec causant impossibilitatem in sua materia, l. 10. c. 1. n. 16.*
- 3 *Præceptum non datur cavendi fomite, vel motibus eius omnibus, ibid.*
- 4 *Operari ex præcepto non tollit libertatem operantis, lib. 12. cap. 5. n. 7.*
- 5 *Præceptum non violare non sufficit semper ad gratiam obtinendam, l. 9. c. 10. n. 13.*
- 6 *Præceptum datur procurandi gratiam, & conseruandi illam, lib. 6. cap. 10. n. 9.*
- 7 *Præceptum. Vide meritum, numer. 22.*

### Prædestinatio, & Prædestinatus.

- 1 *Prædestinationis certitudo, an haberi queat? Vide certitudo.*
- 2 *Prædestinati, etiam cum sunt in peccato, à Deo diliguntur, lib. 6. cap. 1. num. 14.*
- 3 *Prædestinatis pro eo tempore, quo in peccato sunt, nullum supernaturale donum confertur, ibid.*
- 4 *Prædestinatum posse amittere gratiam. Vide gratia, à numer. 85. vsque ad 87.*
- 5 *Prædestinatus cum peruenit ad terminum gratia sibi definitum aut moritur, aut sui impos fit, siq. donum perseuerantia complete accipit, l. 9. c. 16. n. 14.*
- 6 *Prædestinatum non posse peccare, error est, lib. 11. capit. 2. numer. 12.*
- 7 *Prædestinatorum peccata omnia esse venialia, error, lib. 11. cap. 3. num. 5.*

### Præparatio.

- 1 *Præparatio peccatoris ad iustitiam ordinarie fit per vocationem Dei, & actus ipsius hominis cum successione temporis, lib. 8. cap. 23. n. 3.*

### Præsumptio.

- 1 *Præsumptio. Vide spes, num. 19. & 20.*

### Principium.

- 1 *Principium conflatum ex potentia, & habitu infuso partim est principale partim instrumentale, lib. 6. capit. 7. nu. 7. & 16.*
- 2 *Principium. Vide gratia, n. 23*
- 3 *Principium vitale duplex est, vnum radicale, formale alterum, lib. 6. c. 5. n. 4.*

### Prioritas.

- 1 *Prioritas natura non excludit simultatem in existendo, lib. 6. cap. 1. num. 17.*

### Priuatio.

- 1 *Priuatio habitus fidei ex peccato infidelitatis sequuta non pertinet intrinsece ad habitualement culpam infidelitatis, est tamen pœna talis peccati, l. 7. c. 16. n. 3.*
- 2 *Priuatio rectitudinis naturalis, siue integritatis natura, est effectus originalis peccati, non pars ipsius, lib. 7. capit. 23. numer. 5.*
- 3 *Priuatio. Vide gratia, num. 43. & 44. & peccatum.*

### Priuilegium.

- 1 *Vide perseuerantia, num. 6. & peccatum veniale, num. 14.*

### Promissio.

- 1 *Promissio Dei ad meritum de condigno est necessaria, lib. 12. cap. 18. per totum. Vide meritum.*

### Prophetia.

- 1 *Prophetia quando non est euident, actus est liber quoad assensum, libereque à Propheta manifestatur, lib. 6. capit. 6. numer. 7.*
- 2 *Prophetia, licet actus supernaturalis sit, non habet habitum, à quo eliciatur, ibid. cap. 10. num. 4. & 7.*

### Prosequutio.

- 1 *Prosequutio est prior natura, quam fuga, l. 8. c. 20. num. 16. Potest autem per accidens fuga esse prior, ibid.*

### Prudentia.

- 1 *Prudentia infusa non excludit phantasmata, seu species obiectorum sensibilibus, lib. 6. cap. 9. num. 8.*

### Qualitas.

- 1 *Qualitas supernaturalis qua sit causa effectiua principalis gratia nec de potentia absoluta dari potest, lib. 8. capit. 3. numer. 9.*
- 2 *Qualitates intensibiles an terminum vendicent? Vide gratia à n. 100. vsque ad 103.*
- 3 *Supernaturales qualitates, maxime lumen glorie, gratia, & virtutes Theologica cur non possunt esse connaturales alicui substantie, l. 9. c. 5. n. 9.*

### R.

- 1 *Raab iustam fuisse, antequam exploratores excepiisset varisimile est, lib. 8. cap. 22. num. 15. & 16.*

### Reatus.

- 1 *Reatus pœna eterna non manet, culpa remissa, lib. 7. cap. 14. numer. 10.*
- 2 *Reatus pœna temporalis non semper tollitur per contritionem, ibidem.*
- 3 *Reatus pœna temporalis ex iustitia solui potest, lib. 7. capit. 14. numer. 30.*
- 4 *Reatum pœna temporalis non remittit Deus, nisi per condignam satisfactionem, ibid. n. 31.*

### Relatio.

- 1 *Relatio rationis nihil est, nec vere inheret, nec proprie fit, nec infundi ab Spiritu Sancto dici potest, lib. 6. capit. 2. numer. 2.*
- 2 *Relationes prædestinati, electi, præciti, & similes, si sumantur vt extrinsece proneniunt ab increatis actibus, Dei sunt ratione,*



## Index Rerum.

n's, si vero supponant aliquam formam absolutam, realeserunt, l. 6. c. 2. n. 10.

### Remissio, & Remissus.

- 1 Remissio peccati. Vide gratia, num. 15. & 16. & a num. 36. vsque ad 42.
- 2 Vide contritio, a n. 3. vsque ad 13. & a n. 19. vsque ad 25.
- 3 Remissio peccati mortalis. Vide peccatum mortale. Remissio peccati venialis. Vide peccatum veniale.
- 4 Remissionem gradualem in qualitatibus infusis non dari, late ostenditur, l. 11. c. ultimo.
- 5 Remissus effectus multiplicari equare possunt meritum vnius intenti, nunquam tamen iactura remisse operantis compensatur, libr. 9. cap. 3. num. 47.

### Repugnantia.

- 1 Repugnantia physica, & moralis, quid sit, l. 7. c. 19. n. 14.
- 2 Quae repugnantia detur inter gratiam, & peccatum. Vide peccatum.

### Res.

- 1 Res permanentes possunt definire per ultimum sui esse, libr. 12. capit. 21. numer. 9. Possunt item incipere per ultimum non esse, ibidem.

### Restitutio.

- 1 Restitutio ad aequalitatem praestari potest sine vilo respectu ad personam restituentem, non tamen satisfactio, libr. 7. cap. 14. numer. 68.

### Resurrectio.

- 1 Resurrectio opus miraculosum est, libr. 7. capit. 15. numer. 8. & 9.

### S.

#### Sacramenta.

- 1 **S**acramentorum valor à nobis certo non scitur, libr. 9. capit. 10. numer. 9. Nec item eorum efficacia, ibidem numer. 10.
- 2 Sacramenta superflue instituta non sunt, licet Deus de potentia absoluta aliter h. min. s. sanctificare possit, libr. 9. capit. 5. numer. 8.
- 3 Sacramenta nulli secundarium effectum dant, nisi cui primum conferunt, libr. 7. c. 24. n. 1.
- 4 In Sacramento poenitentiae fit gratuita remissio culpa, non semper totius poenae. libr. 7. c. 14. n. 30.
- 5 Sacramenta ex se semper gratiam conferunt, libr. 6. capit. 1. numer. 7.
- 6 Sacramenti votum cum contritione. Vide contritio, numer. 26.
- 7 Sacramentum. Vide attritio.
- 8 Sacramentum. Vide gratia, num. 20. & 48.
- 9 Sacramentum. Vide peccatum, numer. 34.

### Sanctitas.

- 1 Sanctitas perfecta tria complectitur, libr. 9. initio, n. 2.
- 2 Sanctitas maior nunquam futura, quam iam fuit in quibusdam, libr. 9. c. 7. n. 15.

### Sapientiae donum.

- 1 Sapientiae donum minus certificat, quam fides, libr. 9. capit. 9. numer. 3.

### Satisfacere, & Satisfactio.

- 1 Aliud est satisfacere actu, aliud esse natura sua aptum satisfacere, libr. 7. cap. 14. num. 14.

2 Satisfactio de condigno pro poena temporali potest exhiberi, non tamen pro aeterna, libr. 7. cap. 14. num. 16. & 40. C. esceit ex dignitate personae satisfaciens, ibidem, num. 46. Quomodo hoc intelligendum, ibid. n. 67.

- 3 Satisfactio peccatoris, etsi per contritionem, vel dilectionem fiat, infinitatem habere nequit. ibid.
- 4 Satisfactionis valor non solum ex persona satisfaciens, sed ex qualitate actionis, & alijs conditionibus colligendus, l. 7. cap. 14. numer. 67.
- 5 Satisfacere condigne pro peccatis, finita creatura nequit, ibidem, numer. 69.
- 6 Vide contritio, num. 14. 15. 16.
- 7 Homo non potest satisfacere de rigore iustitiae pro offensa peccati. libr. 7. cap. 14. num. 40. & 70.
- 8 Quae satisfactio sit proprius effectus moralis gratiae habitualis, libr. 12. in pralud. num. 2.
- 9 Communicatio propriae satisfactionis requirit in eo, cui applicatur, statum gratiae, libr. 12. cap. 35. num. 9.

### Saul, seruus, signum.

- 1 Saul an reprobus sit? libr. 11. cap. 2. numer. 8.
- 2 Seruus tenetur ex iustitia domino parere, libr. 7. capit. 14. numer. 56.
- 3 Signa gratiae. Vide gratia, num. 106.
- 4 Signa fidei. Vide fides, n. 34.

### Species.

- 1 Species recte ab actibus infusis non ipsos immediate repraesentant, sed illorum cognitionem experimentalem, libr. 6. capit. 14. num. 13.

### Spes, & Sperare.

- 1 Spes si in fide diuina non innitatur, virtus Theologica esse nequit. libr. 6. cap. 8. num. 6.
- 2 Spes manere potest sine charitate, libr. 6. cap. 8. num. 12. & cap. 13. num. 19.
- 3 Spes per se amittitur per peccatum desperationis, ibid. capit. 11. num. 1. Etiam per infidelitatem perit, & quomodo, libr. 9. cap. 6. numer. 7. & libr. 11. cap. 7. num. 6. A gratia realiter distinguitur, num. 2. Non est proprietas gratiam consequens sed dispositio antecedens, libr. 6. c. 13. n. 19.
- 4 Spes quod obiectum materiale, quod formale habeat, libr. 8. cap. 18. num. 4.
- 5 Obiectum spei ad salutem necessaria non est remissio peccatorum iam facta tempore praeterito, vel praesenti, sed ut futura, ibidem, num. 5. & 6.
- 6 Actus spei est necessaria dispositio ad impy iustificationem. libr. 8. c. 18. n. 23. Non tamen sufficiens, ibid. n. 6.
- 7 Actus spei circa totam materiam eius non est necessarius ad iustificationem, ibid. numer. 4. Nec ad singula opera meritoria, libr. 12. cap. 12. num. 10.
- 8 Quae includere debeat actus spei ad salutem necessarius, libr. 8. cap. 18. num. 4.
- 9 Ad iustificationem non est opus, ut spes sit absoluta, ibidem à numer. 10.
- 10 Actus formalis spei absolute, & tanquam medium requiritur ad infidelis adulti iustificationem, libr. 8. cap. 9. num. 39. Non est necesse ut formaliter existat, quando actu iustificatio perficitur, nec absolute semper exigitur ad iustificationem peccatoris fidelis, ibidem num. 4. Ordinarie tamen illam praecedat, libr. 8. capit. 24. num. 2.
- 11 In desperationem incidens, actum spei eliciat opus est ante iustificationem, l. 8. c. 19. n. 7.
- 12 Spes amorem concupiscentiae supponit, ad illumque pertinet, libr. 8. cap. 20. n. 4. & l. 11. c. 5. n. 6.
- 13 Spem amitti quous peccato mortali, pene haereticum, libr. 11. cap. 5. num. 5.



## Index Rerum.

- 14 Spem nos habere non magis certum, quam fidem lib. 9. cap. 12. num. 17.
- 15 Spes non tam connexa cum gratia, quam charitas lib. 11. c. 5. n. 16. Stare potest cum actu peccandi, nisi sit desperatio, vel infidelitas, ibid. n. 17.
- 16 Spes intendi potest in peccatore, l. 9. c. 2. n. 3.
- 17 Spem sine amore esse non posse apud August. num intelligitur de amore concupiscentia, ibid. n. 20.
- 18 Ad sperandum sicut oportet, non satis est naturale iudicium de rebus, quae sperantur, l. 9. c. 6. n. 7.
- 19 Spei contrarium per defectum, desperatio: per excessum, praesumptio, l. 11. c. 7. n. 1.
- 20 Spes non amittitur quoad habitum per praesumptionem, & cur, ibid. n. 2.
- 21 Spes amitti potest manente fide, l. 11. c. 7. n. 6.
- 22 Spes. Vide fides, numer. 25. 26. & 29.

### Spiritus.

- 1 Spiritus Sanctus est charitas per essentiam, vel causaliter, lib. 6. cap. 8. num. 10.
- 2 Spiritus Sanctus, quare non sit dicendus Filius lib. 7. capit. 2. numer. 5.
- 3 Vide donum Spiritus Sancti.

### Status.

- 1 In statu pura natura homo non posset bonum incommutabile qualis est Deus, ut finis supernaturalis, consequi, lib. 7. cap. 22. numer. 8 & 9.
- 2 Statui naturae integre auxilia necessaria sunt. Vide perseuerantia, num. 20. & 21.
- 3 Status. Vide satisfactio, num. 8.
- 4 Qui sit status viae, seu viatoris late expenditur, lib. 12. capit. 15. num. 2. Vide meritum, à num. 50. vsque ad 58.

### Substantia.

- 1 Substantia alteri inherere nequit, lib. 6. cap. 2. n. 1.
- 2 Substantia supernaturalis in entitate est impossibilis, ibid.
- 3 Nulla substantia creata nec per se, nec per naturalia accidentia potest esse causa principalis effectiua gratiae, vel actuum supernaturalium, lib. 8. cap. 3. num. 7.

### Supernaturalitas, & Supernaturale.

- 1 Supernaturales habitus, vel actus non moderantur per se proximè passionibus, lib. 9. cap. 7. n. 17.
- 2 Vide actus, & habitus supernaturales.
- 3 Supernaturalitas actus cur non discernatur ab operante, lib. 9. cap. 12. n. 11.

### T.

- 1 Tentatio. Vide cogitatio mala.

### Theologia.

- 1 Si Theologiae habitus quoad substantiam naturalis sit virtus Theologiae non est, lib. 6. cap. 8. num. 18. Si supernaturalis multum participat virtutis Theologiae, ibid. Non tamen augeret numerum earum, ibid. Ad fidem, & sapientiam Spiritus Sancti donum reduci potest, ibidem.

### Timor.

- 1 Timor poenae est actus bonus, & honestus, lib. 8. c. 19. num. 8. Est medium optimum ad peccatum fugiendum, ibid. n. 9.
- 2 Timor poenae per se sine Sacramento non est sufficiens dispositio ad peccati remissionem, ibid. n. 10.

- 3 Timoris actus ordinarie est dispositio ad iustificationem, ibidem n. 11. Non est ita necessarius, ut sine illo dari nequeat int. gra, & perfecta iustificatio, ibid.
- 4 Timor. Vide meritum, num. 47. & 48.

### V.

- 1 Valor operis. Vide meritum, numer. 89.

### Via.

- 1 Via. Vide status viae.
- 2 Via Angelorum post instantis creationis solo alio instanti duravit, lib. 12. c. 15. n. 14.

### Virgo.

- 1 Beata Virgo specialem dignitatem ex relatione ad Filium consequuta est, lib. 7. c. 5. n. 9.
- 2 Beatae Virginis iustificatio habuit pro termino (à quo) peccatum non contractum sed contrahendum, si non praeveniretur, lib. 7. cap. 6. num. 16.
- 3 Beatae Virginis opera poenalia de se satisfactoria erant, ibidem. capit. 14. numer. 15. Per illa pro se non satisfacit ibidem numer. 13.
- 4 Beata Virgo originale non contraxit, l. 7. c. 25. n. 5.
- 5 Beata Virgo. Vide Maria.
- 6 Beata Virgo. Vide virtus, numer. 12.

### Virtus.

- 1 Virtutes Theologicae necessario admittendae, lib. 6. cap. 8. numer. 2. & 3. Habent Deum pro obiecto immediato tam (quod) quam etiam (quo) ibidem. Illum in se aliquo suo actu attingere debent. Non sufficit attingere ut obiectum (cui) ibid.
- 2 Virtutes Theologicae possunt etiam circa res creatas immediate operari, ibid. Unde Deus solus non est materia adequata virtutis Theologicae ibid. Est tamen principale obiectum, ad quod cetera ordinantur, ibid.
- 3 Virtus Theologica necessario est per se infusa, lib. 6. capit. 8. num. 4. & 6.
- 4 Virtutes Theologicae sunt supernaturales in entitate, actusque supernaturales in entitate efficiunt, ibidem numer. 6. Non possunt causari ab actibus, ibidem. Conferunt posse operari, ibidem.
- 5 Virtutes Theologicas nobis infundi ex revelatione sacrae Scripturae non habetur, ibid. n. 7. Tres tantum sunt, fides, spes, & charitas, ibid. Et haec sufficient, ibid. n. 8. & 12. Omnes aliquid creatum in nobis sunt, ibid. n. 10.
- 6 Post Tridentinum de fide est sub his nominibus, fidei, spei, & charitatis, nobis infundi, lib. 6. c. 8. n. 14.
- 7 Non esse plures de fide non est, ibid. n. 16.
- 8 Harum virtutum actus nullos habitus producant, lib. 6. cap. 8. numer. 20.
- 9 Virtus moralis in latiori significato dicitur illa, quae in voluntate residet, l. 6. c. 9. n. 1. In hac significatione, charitas, & spes, morales dici possunt, ibid. Propria tamen virtus moralis dicitur illa, quae Deum immediate non attingit, sed in materia creata versatur, ibid.
- 10 Virtus moralis multiplex, ad tria capita, iustitiam, scilicet fortitudinem, & temperantiam reducitur, ibid.
- 11 Virtutes morales per actus mere naturales acquiri possunt, ibidem n. 2. Licet à Deo infundantur extraordinario modo, adhuc à quibusdam nuncupantur: ut sic non infunduntur omnibus iustis, lib. 6. c. 9. n. 2. & 8. Ad habituales gratias non pertinent, ibid. n. 2.
- 12 Christo Domino, Beata Virgini, & Adamo omnes fuerunt infusa, ibidem. Manent quoad suum esse intrinsecum etiam destructa charitate, l. 6. c. 9. n. 10.
- 13 Virtutes morales per se infusa possibiles sunt, ibid. num. 4. De facto



## Index Rerum.

- facto quatuor virtutes Cardinales cum omnibus suis partibus eius em ordinis cum gratia iustus per se infunduntur, libr. 6. c. 9. n. 7. De fide tamen non est eas infundi cum gratia, à num. 12. vsque ad 15.
- 14 Ab acquisitis siue per accidens infusis specie distinguuntur. Circa eandem materiam versari possunt, nu. 4. Proprie non contrariantur viijs oppositis nu. 8. Experimento constare nequit has virtutes infundi, vel amitti, n. 8.
- 15 Omnes hæ virtutes infuse principaliter in voluntate resident, l. 6. c. 9. n. 9. Dicuntur supernaturales ex fine proprio, ininseco supernaturali, ibid. n. 10.
- 16 Omnes virtutes infuse late loquendo dona Spiritus Sancti sunt, c. 10. n. 1.
- 17 Virtutes infuse à gratia per physicam resultantiam non dimanant, l. 6. c. 13. n. 20.
- 18 Virtutes infuse non possunt esse principium physicum, nec morale prauorum actuum, l. 7. c. 1. n. 25.
- 19 Eadem virtus potest varios actus elicere, libr. 8. capit. 20. numer. 13.
- 20 Virtutes infuse aucta gratia, augentur, libr. 9. c. 4. num. 5. vsque ad 9.
- 21 Virtutes omnes per se infuse præter fidem, & spem, quolibet mortali amittuntur lib. 11. cap. 3. n. 10. De potentia absoluta amitti non possunt, ibid. Omnes amitti sed remitti non possunt, ibid. c. 8. per totum.
- Visio.
- 1 Visio ab oculo sine specie diuinitus elicitæ, naturalis in entitate, supernaturalis tantum quoad modum discenda fieret, lib. 6. c. 6. num. 12.
- 2 Visio beata respicit vt causam efficientem adequatam intellectum, & lumen gloriæ, & essentiam diuinam vicem speciei suppletentem, ac Deum ipsum vt causam vniuersalem, libr. 6. cap. 7. num. 5.
- 3 Visio beata de se terminum non vendicat, libr. 9. capit. 5. numer. 5.
- 4 Potest Deus homini gratiam conferre, qui illum ad sui visionem acceptet, l. 7. c. 3. n. 12. & 15.
- 5 Potest Deus de potentia absoluta assumere naturam hypostaticæ, & illi visionem sui negare, l. 7. c. 4. n. 5.
- Vitalitas, & Vitale.
- 1 Vitalitas actualis est actio, quæ dependens à principio vite. Aptitudinalis est ipsa actus essentia, l. 6. c. 5. n. 4. Illa ab actu potest diuinitus separari: hæc minime, ibid.
- 2 Aptitudinalis in proximam, & remotam diuidi nequit, ibidem.
- 3 Vitalitas actualis vnica est, lib. 6. cap. 5. num. 5. Per rationem in proximam, & remotam diuidi potest, ibidem. Vtraque tam proxima, quam remota in supernaturali actu supernaturalis est, ibid. n. 7.
- 4 Vitalitas supernaturalis sit à potentia naturali eleuata, ibidem, & n. 19.
- Vitium, & Vitiosum.
- 1 Vitiosum non dicimur nisi ab habitu, nec vitiosior, qui pluries peccat, si habitum vitij non intendat, l. 9. c. 2. n. 15.
- Vnio.
- 1 Vnio hypostatica nobilior, & excellentior est gratia habituali, l. 7. c. 14. n. 13.
- 2 Vide Christus ad finem.
- 3 Vnionis hypostatica repugnantia cum peccato. Vide Peccatum, n. 32. & Gratia, n. 39.
- Vocatio.
- 1 Certam facere vocationem, quomodo verum sit, lib. 9. capit. 9. num. 19.
- 2 Vocatio. Vide auxilium.
- Voluntarium, & Voluntas.
- 1 Voluntarium quid sit? lib. 6. c. 5. n. 14. Voluntarium virtuale, quid, & quando dicatur, l. 7. c. 21. n. 11. & c. 23. n. 23.
- 2 Voluntarium habituale expelli potest sine voluntate habentis, l. 7. c. 21. n. 21.
- 3 Actus voluntarius ad meritum. Vide meritum, numer. 8. 26. & 82.
- 4 Voluntas est potentia inchoata, & proxima ad actus supernaturales, l. 6. cap. 7. à n. 4. Habet naturalem virtutem ad resistendum actibus supernaturalibus, lib. 6. cap. 7. n. 10. Non tamen illam habet vt eos eliciat, ibid.
- 5 Voluntas credendi est dispositio necessaria ad infusionem habitus fidei, libr. 8. capit. 12. numer. 32. Probabile est esse sufficientem dispositionem, vt habitus fidei intellectui infundatur, ibidem.

# F I N I S.





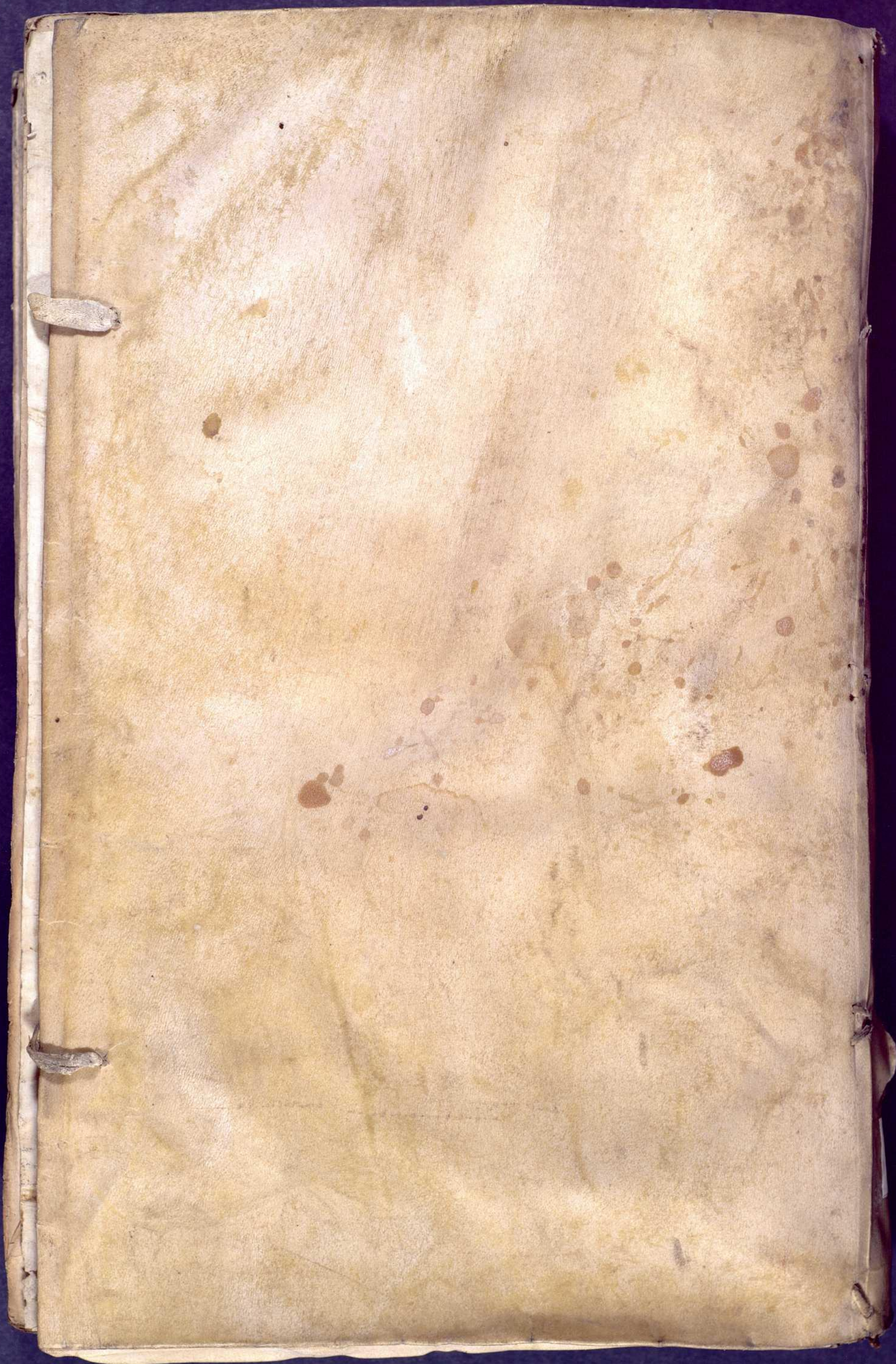














ᲑᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

ᲙᲣ

3.129